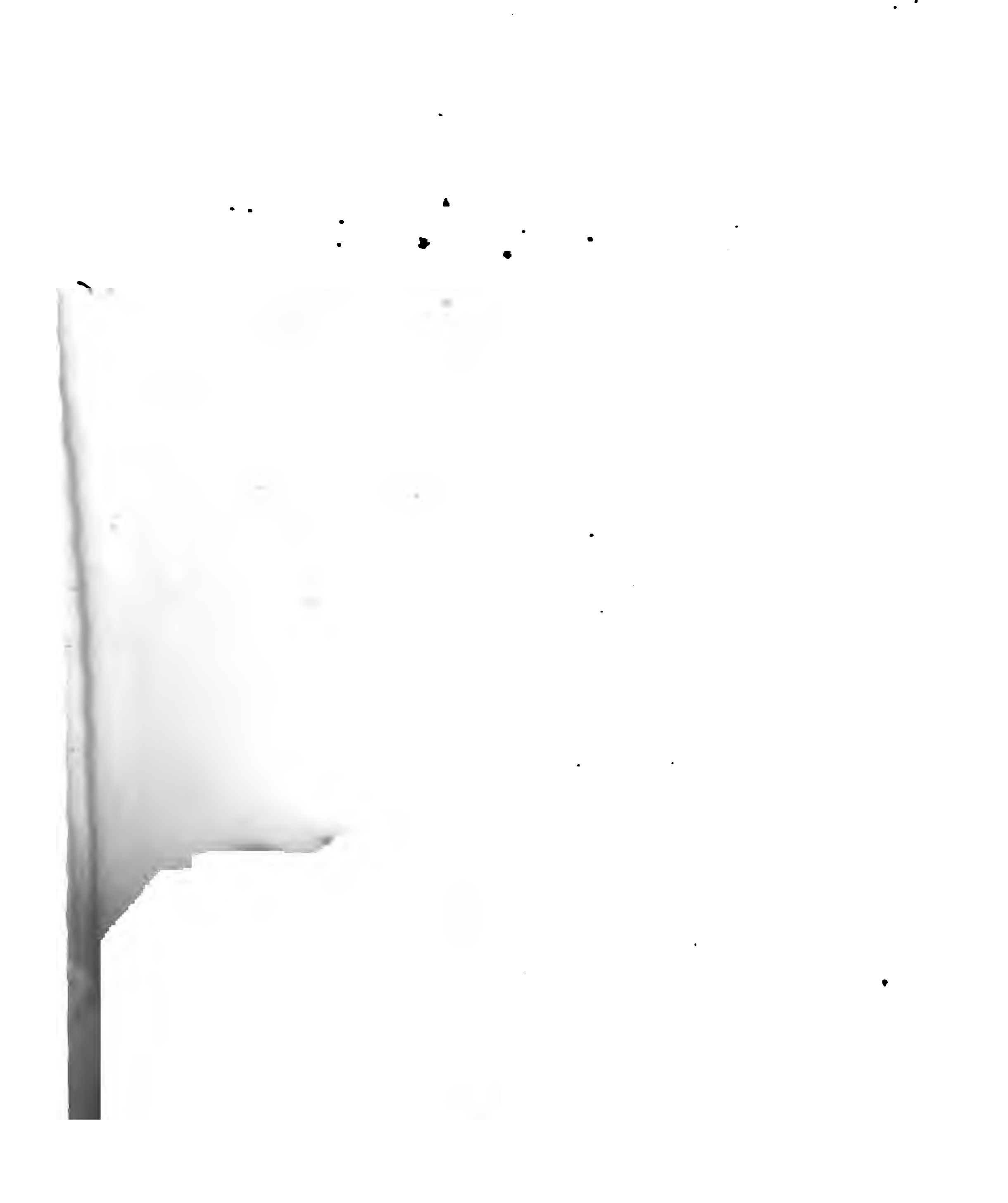
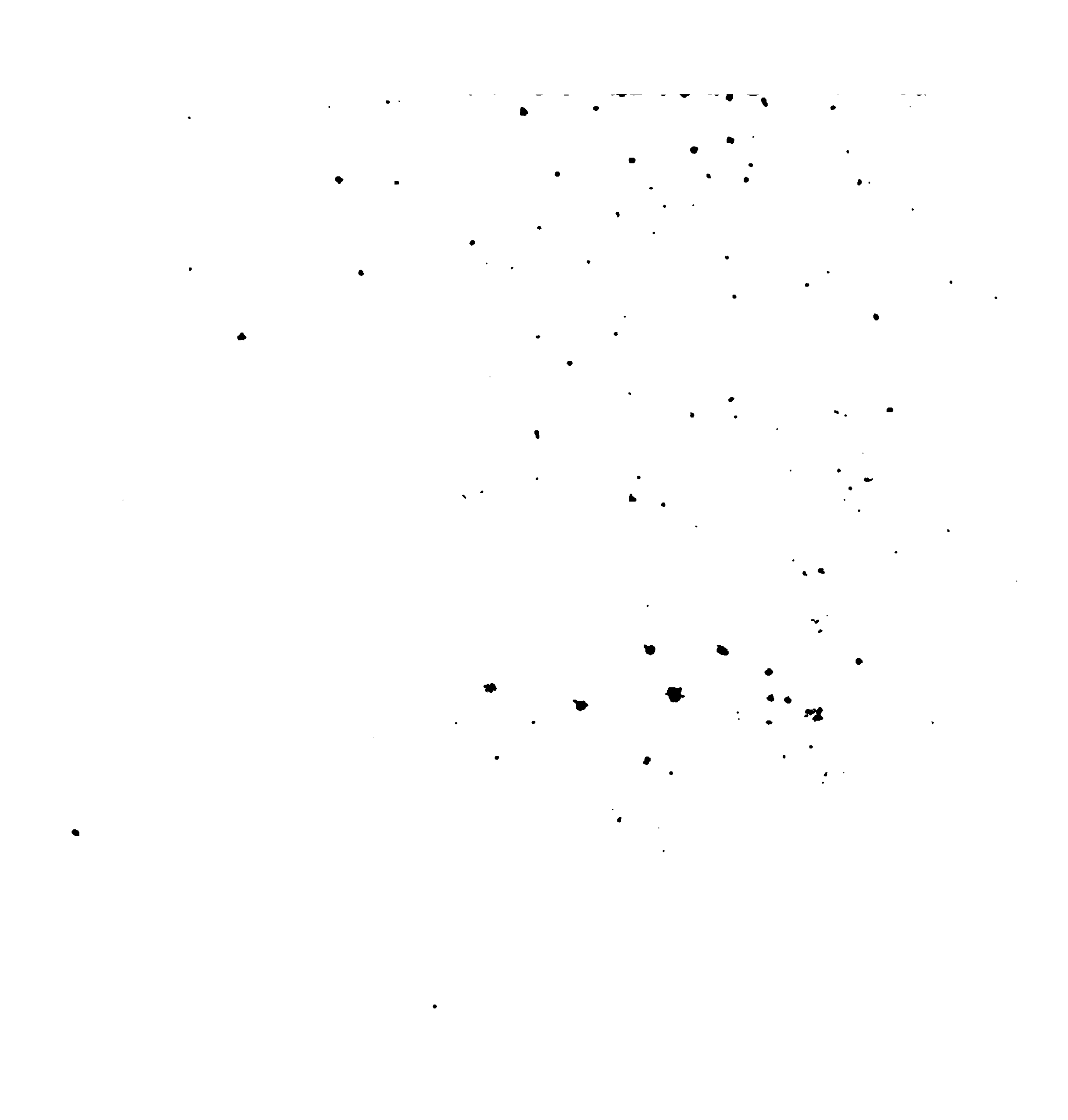
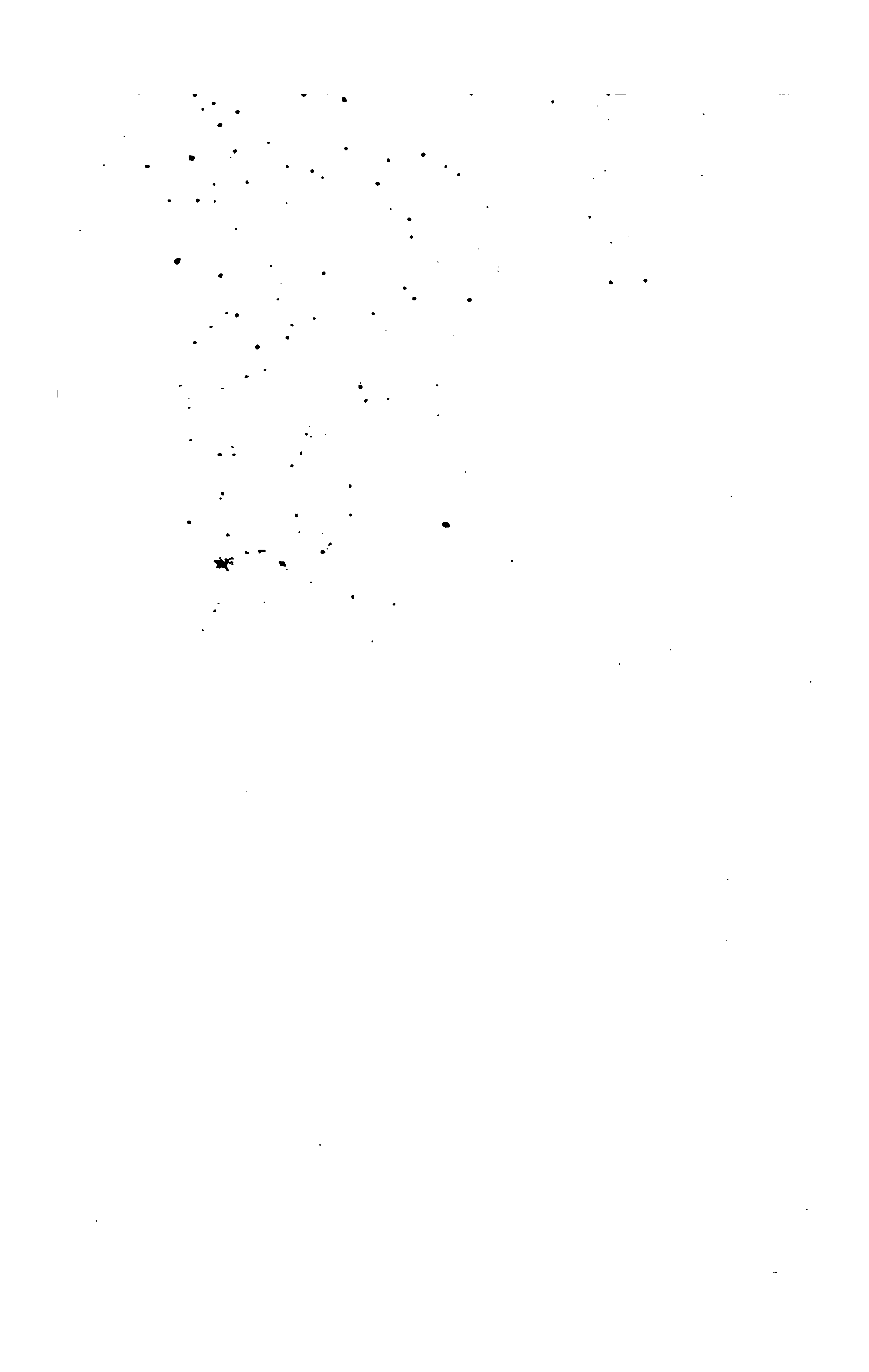












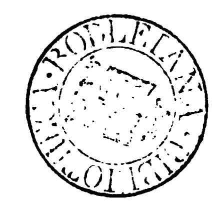
DIE EVANGELISCHEN PERIKOPEN DES KIRCHENJAHRES.

WISSENSCHAFTLICH UND ERBAULICH AUSGELEGT

VON

A. NEBE,

DER THEOLOGIE DOKTOR UND PROFESSOR AM THEOLOGISCHEN SEMINAR ZU HERBORN.



ZWEITER BAND.

AUSLEGUNG DER PERIKOPEN DES OSTER- UND PFINGSTKREISES.

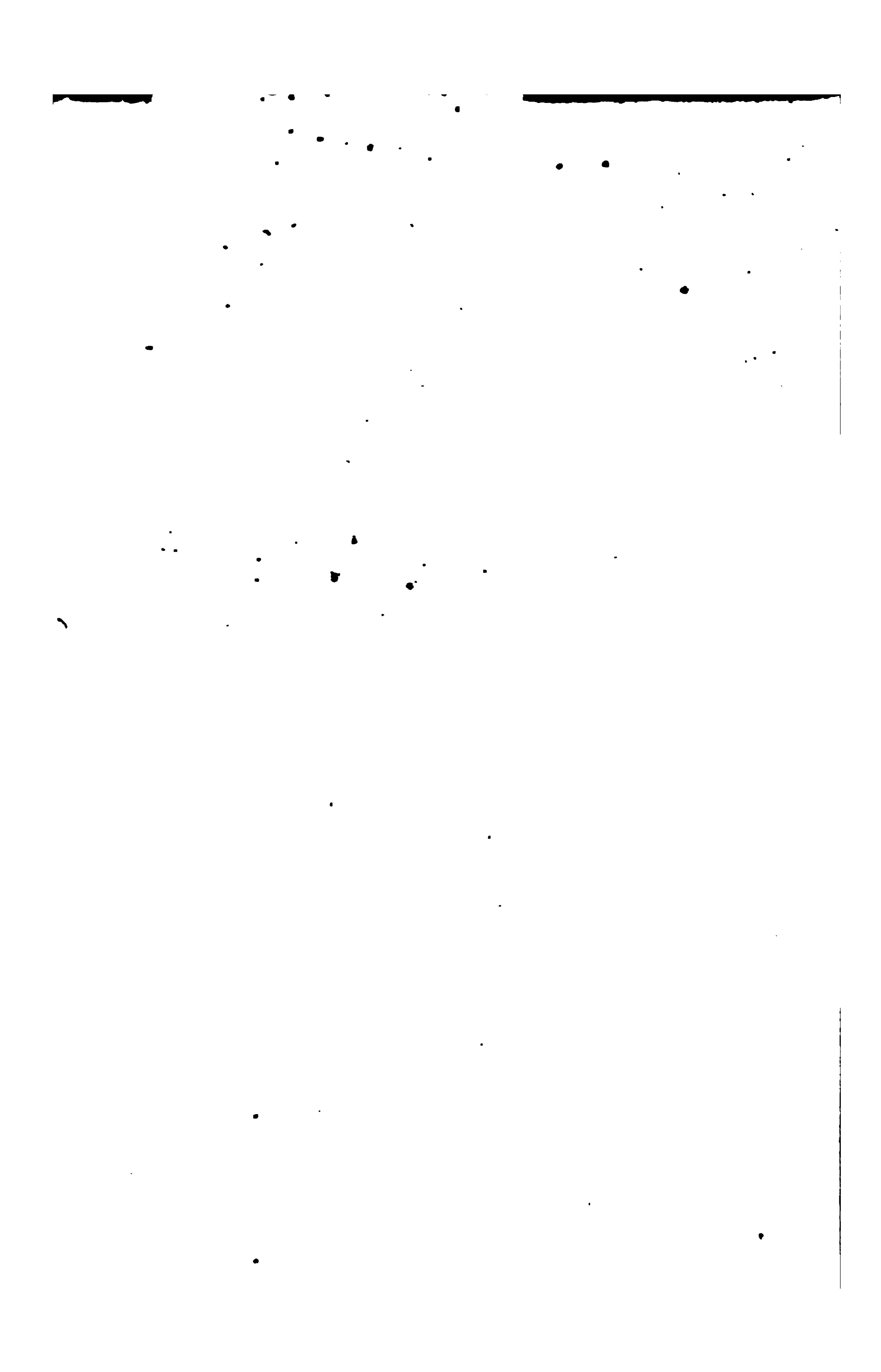
WIESBADEN.

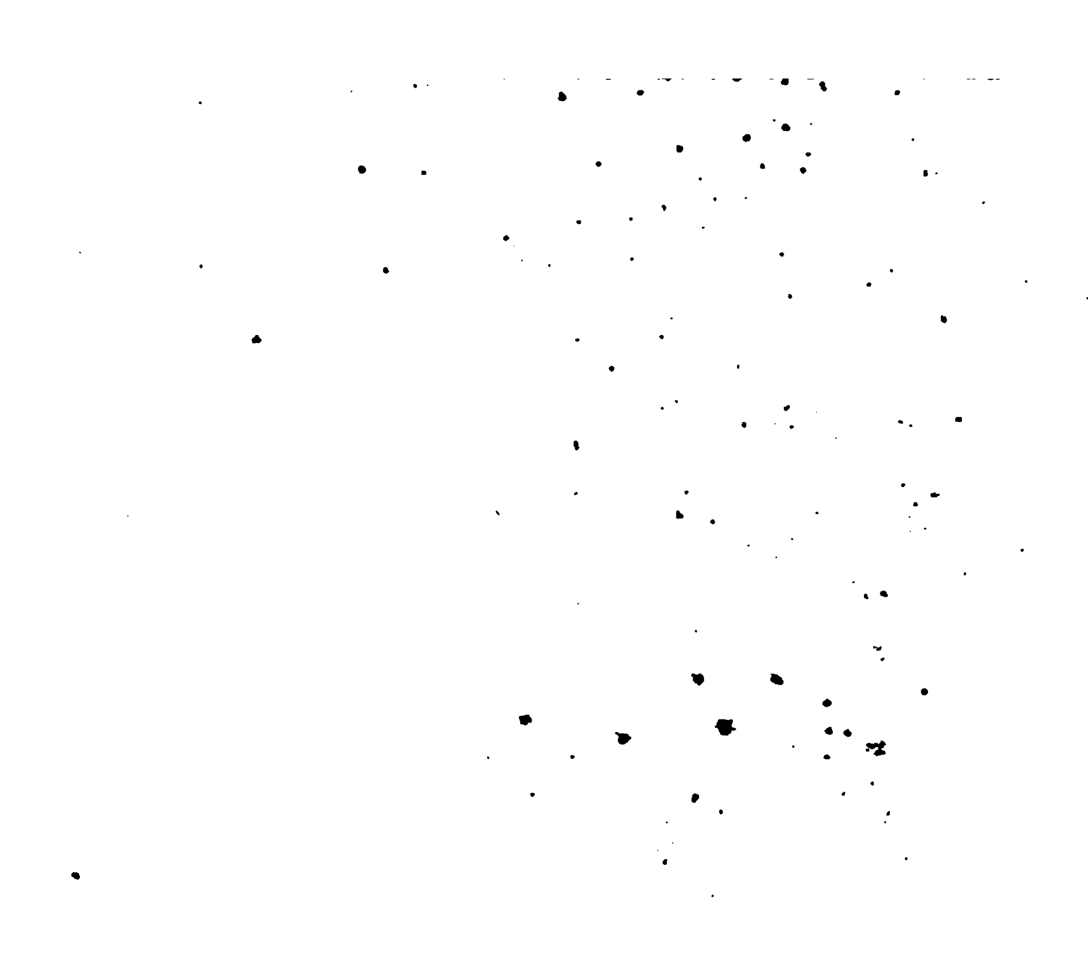
JULIUS NIEDNER, VERLAGSHANDLUNG.

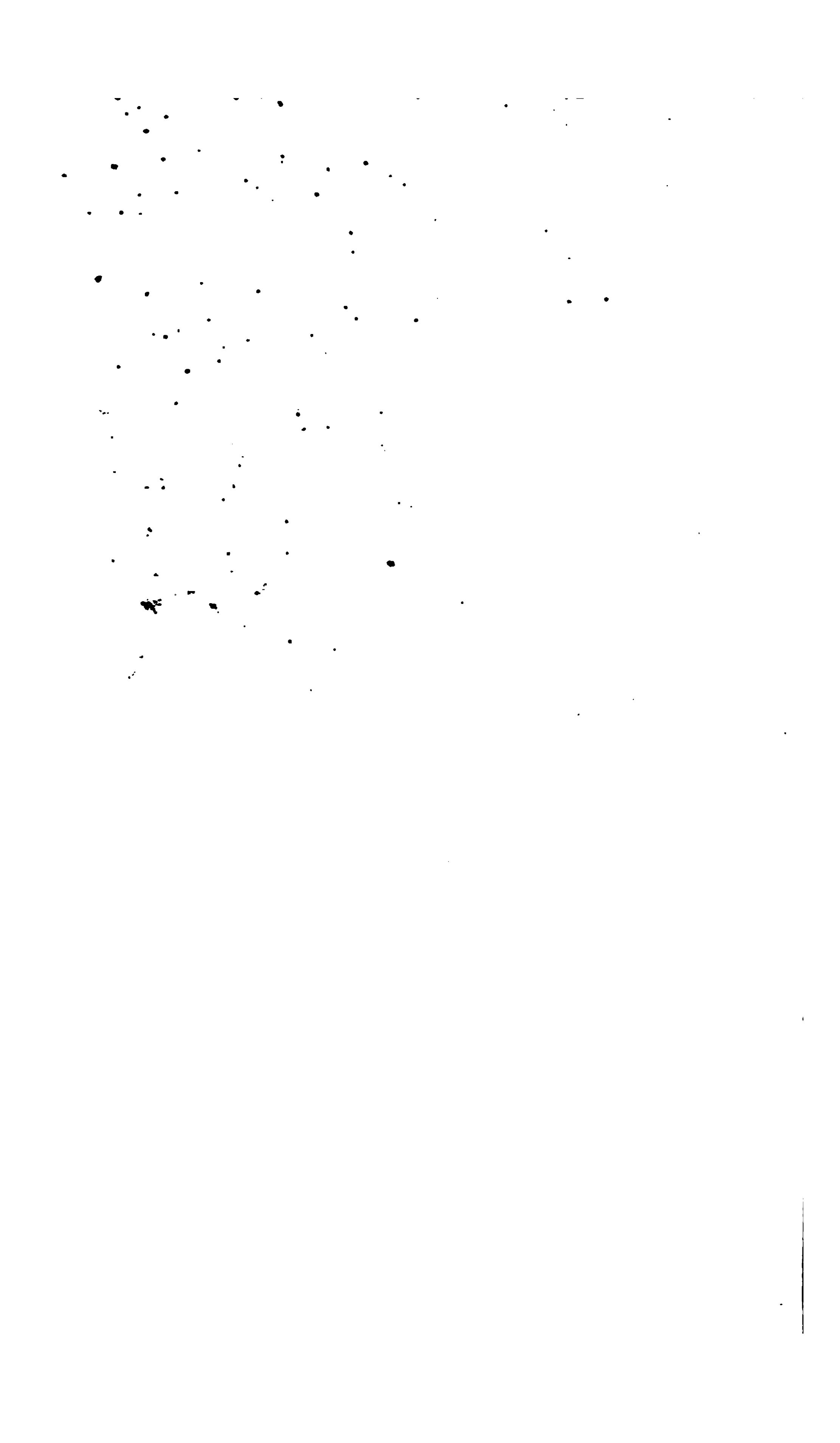
1869.

PHILADELPHIA.
BEI SCHAEFER UND KORADI.









Warum nennen wir sie also die grosse Woche? Aus keinem andern Grunde, als weil uns gewisse grosse und unaussprechliche Wohlthaten in ihr zu Theil wurden. Denn in ihr wurde der lange Krieg beendigt, der Tod überwunden, der Fluch hinweggenommen, die Herrschaft des Teufels zerstört, sein Hausrath geraubt, die Versöhnung Gottes mit den Menschen vollbracht, der Zugang zum Himmel eröffnet, die Engel mit den Menschen verbunden, das Getrennte geeint, die Scheidewand weggethan, der Riegel zerbrochen, und der König des Friedens stiftete Frieden im Himmel und auf Erden.“ Diese grosse Woche begann mit dem Palmsonntage: es folgt dies nicht bloss aus dem Begriffe der christlichen Woche, welche ihr Wesen verleugnete, wenn sie nicht mit dem Sonntage ihren Anfang nähme, es erhellt dieses noch aus ganz ausdrücklichen Zeugnissen des Alterthums. Der grosse Antiochener hielt eine Homilie *εἰς τὴν ἑβδ. μεγ.* an dem Palmsonntage, wie aus folgenden Worten in derselben evident hervorgeht: nicht aus einer Stadt gehen wir heute aus, den Herrn zu empfangen, auch nicht bloss aus Jerusalem, sondern von dem ganzen Erdkreis gehen heute aller Orten die Gemeinden zu tausend und abertausend aus, dem Herrn zu begegnen, nicht Palmenzweige tragend und schwingend, sondern Wohlthätigkeit und Menschenliebe und Tugend und Fasten und Thränen und Gebet und Nachtwachen und jegliche Achtsamkeit dem Herrn Christus entgegentragend.“ Er rechnete also diesen Sonntag mit zu der grossen Woche. Ebenso hielt es die abendländische Kirche, denn wenn das agathensische Concil (*a.* 506) *c.* 13 verordnet, *symbolum placuit ab omnibus ecclesiis una die i. e. ante VIII dies dominicae resurrectionis, publice in ecclesia competentibus reddi,* so zieht es offenbar auch den Palmsonntag mit in die grosse Festzeit. Die Hauptfeier erstreckt sich aber über diese sogenannte grosse Woche hinaus und schliesst erst mit dem Sonntage *Quasimodogeniti* ab, welcher wegen dieses engen Bezuges zu dem Osterfeste nicht bloss *octava passae, dominica in octavis passae* heisst, sondern selbst *ἀντίπασχα, pascha clausum* genannt wird. Diese Dauer der Hauptfeier wird durch staatliche und kirchliche Zeugnisse über allen Zweifel erhoben. Chrysostomus rühmt in seiner Homilie auf die grosse Woche: nicht wir allein ehren diese Woche, sondern auch die Fürsten unsres Erdtheiles haben sie nicht aus Ungefähr geehrt, indem sie allen, welche die Stadtangelegenheiten besorgen, Ferien gaben, damit sie dieser Musse sich bedienten und alle diese Tage dem geistlichen Dienste widmeten. Desshalb haben sie auch die Thüren der Gerichtshöfe zugeschlossen: es ruhe, heisst es nun, jeder Handel und jede Art des Streites und der Strafe. Seine Worte erhalten durch kaiserliche Gesetze volle Bestätigung: *sanctos quoque paschae dies,* bestimmt der *Codex Theodosianus, 2, 8, 2, 3, qui septeno vel praecedunt numero vel sequuntur, — otio sancimus,* der Kaiser Justinianus verordnete 392 gleicher Massen: *actus omnes, seu publici sint seu privati, diebus XV paschalibus conquiescant (Codex Iustin.* 3, 12, 8.) Die Kirche des Abendlandes betrachtet diese Zeit von Palmsonntag bis *Quasimodogeniti* als ein untheilbares Ganze. Diejenigen, welche an *Palmarum* das apostolische Symbolum überliefert erhalten hatten und zu Ostern durch das Sakrament der Taufe der Kirche einverleibt worden waren, legten erst an dem Sonntage nach Ostern ihre weissen Taufgewänder ab. *Vos, qui baptizati estis et hodie completis sacramentum octavarum vestrarum,* so redet Augustinus an diesem Sonntage — Serm. 260 — die Neophyten an: und mit Recht spricht der Verfasser des 172 Sermo's bei Augustin: *paschalis solemnitas*

hodierna festivitate concluditur et ideo hodie neophytorum habitus commutatur, ita tamen ut candor, qui de habitu deponitur, semper in corde teneatur. Die Festzeit dauerte volle vierzehn Tage: das war in der alten Kirche strenge kirchliche Uebung. Die *constitutiones apostolicae* schreiben 8, 33 vor: *τὴν μεγάλην ἑβδομάδα πᾶσαν καὶ τὴν μετ' αὐτὴν ἀργείτωσαν οἱ δοῦλοι, ὅτι ἡ μὲν πάθους ἐστίν, ἡ δὲ ἀναστάσεως, καὶ χρεία διδασκαλίας, τίς ὁ παθὼν καὶ ἀναστάς, ἢ τίς ὁ συγχωρήσας ἢ καὶ ἀναστήσας*: das *concilium Matisconense II, c. 2* bestimmt dessgleichen: *sanctissimis illis VI diebus nemo servile opus audeat facere, sed omnes simul coadunati, hymnis paschalibus indulgentes, perseverationis nostrae praesentiam ostendamus quotidianis sacrificiis.* Ganz ähnlich sprach sich das *concilium Trullanum* im 66. Kanon aus. Wenn die Kirche später diese Feier auch ermässigte, wie denn das Mainzer Concil 813 im 36. Kanon verfügte: *praecipimus diem dominicum paschae cum omni honore et sobrietate venerari, similiter feriam secundam, tertiam, quartam, — a feria quinta ante missam licentia sit arandi vel seminandi et hortum vel vineam excolendi et septem circumducendi, ab alio vero opere cessare decrevimus,* so wurde doch fort und fort in der Kirche die Hauptfeier des Osterkreises von *Palmarum* bis *Quasimodogeniti* gerechnet. Diese Hauptfeier des Osterkreises hat wie das Centrum des Weihnachtscyklus zwei Brennpunkte. Das *πάσχα*, welches gefeiert werden soll, erscheint als *πάσχα σταυρώσιμον, pascha dominicae passionis* und als *πάσχα ἀναστάσιμον, pascha dominicae resurrectionis.* Charfreitag und Ostern gehören zusammen, wie Nacht und Tag zusammengehören.

Die Zeit von *Septuagesimae* an bis *Palmarum* ist der Vorfeier gewidmet, wie Band 1, 117 schon ausgeführt wurde. Diese lange Vorfeier zerfällt in zwei Theile, in die eigentliche Fastenzeit, über welche die Perikope des Sonntags *Quinquagesimae* die Worte setzt: sehet, wir gehen hinauf gen Jerusalem, und in die Vorfasten, *Septuagesimae, Sexagesimae, Quinquagesimae.* Diese Sonntage sind durchaus kein neutrales Gebiet zwischen dem Weihnachts- und dem Osterkreise, sondern integrirende Bestandtheile des letzteren, wie ein Blick auf die Namen, welche sie tragen, auf die Lectionen, mit welchen die Nebengottesdienste ausgestattet sind, und auf die Introitus, welche nun die Saiten in den Herzen der Gläubigen stimmen sollten, erweist. Die lange Rüstzeit auf das Osterfest legt ein unwidersprechliches Zeugniss dafür ab, dass die alte Kirche auf das Leiden und Sterben des Herrn das Hauptgewicht gelegt hat, dass Christus, der Gestorbene und der Auferstandene, ihr in höchster Jnstanz als der Mittler des Heiles erschien. Die Kirche der Väter hat sich nicht geirrt, Ostern ist in der That, wie schon die Stellung dieses Festes zwischen Weihnachten und Pfingsten vor die Augen stellt, das Centrum der ganzen Festzeit, das Fest der Feste. Ist das Blut der Märtyrer der Same der christlichen Kirche und haben die Märtyrer doch von dem Herrn erst das Leben empfangen, so muss in ganz eminentem Sinne das Blut des Herrn der Same der Kirche sein. Die Fastenzeit ist daher recht eigentlich die Bestellzeit der Herzen: in wessen Herzen in diesen heiligen Wochen nicht ein Neues gepflügt wird, da wird alle Arbeit der heilsamen Gnade vergeblich sein.

Eine Nachfeier hat die Osterzeit. Nicht mit der Oktave des Osterfestes hören die Osterglocken zu läuten auf: das wäre gegen alle heilige Aesthetik. Die Saiten wären nicht recht gerührt worden, wenn sie so schnell mit einem Male zur stillen Ruhe kommen wollten; sie müssen noch eine

geraume Zeit nachzittern und nachtönen. Die ganze Zeit von Ostern bis Pfingsten hat einen festlichen Charakter, welchen die alte Kirche dadurch sichtbar werden liess, dass, wie Irenäus in dem Fragment des *λόγος περὶ τοῦ πάσχα* schon bezeugt (*πεντηκοστὴ, ἐν ᾗ οὐ κλίνομεν γόνυ, ἐπειδὴ ἰσοδυναμεῖ τῇ ἡμέρᾳ τῆς κυριακῆς,* womit Tertullianus *de corona mil. c. 3* zu vergleichen ist,) die ganze Zeit hindurch nur stehend in den Kirchen gebetet werden durfte. An und für sich wäre gegen diese lange Nachfeier nichts zu erinnern, sie würde zu der langen Vorfeier in einem harmonischen Verhältnisse sich befinden: allein das Pfingstfest erhebt starke Einsprache. Dieses Fest darf nicht bei Seite geschoben werden: es will auch sein Recht haben. Eine besondere Vorfeier muss auf den Tag der Pfingsten einleiten. Wir können hier nicht sicherer gehen, als wenn wir die evangelischen Perikopen um Rath fragen. Das Evangelium des Sonntags *Misericordias Domini* — Christus der gute Hirte — steht noch mitten inne in den Osteranschauungen. Der Text von *Jubilate* — über ein Kleines so werdet ihr mich nicht sehen, und aber über ein Kleines, so werdet ihr mich sehen — erinnert wohl an Charfreitag und Ostern, weist aber doch, wenn er wirklich in Erfüllung gehen soll, über diese Tage hinaus, nach einem Neuen hin, das noch geschehen soll. Die evangelische Perikope des Sonntags *Cantate* redet mit hellen Worten schon von dem heiligen Geiste, welcher das Neue schaffen wird. Wir sehen, dass sich der Uebergang aus dem Osterkreise in den Pfingstkreis zwischen den beiden Sonntagen *Jubilate* und *Cantate* vollzieht, d. h., in der Woche, welche die Mitte in der ganzen Pentekostenzeit bildet, treffen beide Kreise zusammen. Der in der preussischen Landeskirche übliche Buss- und Bettag würde demnach die Grenze zwischen diesen heiligen Festgebieten abgeben.

I. Die Vorfeier. Die Fastenzeit.

1. Der Sonntag Septuagesimae.

Matth. 20, 1—16.

Man hat vielfach sein Verwundern darüber ausgesprochen, dass dieses Evangelium die Ehre hat den Osterkreis einzuführen: ja man hat offen erklärt, dass es zu dieser Eröffnung ganz untauglich sei. Ich kann diese Ansicht aber nicht theilen: es scheint mir vielmehr der Tact, welcher die Kirche bei der Auswahl der Perikopen leitete, hier recht ersichtlich zu sein. Die alte Kirche begann mit diesem Sonntage vielfach das Kirchenjahr, zugleich ward mit diesem Tage der Katechumenenunterricht aufgenommen. Von Chrysostomus besitzen wir noch einen *λόγος κατηχετικός (ed. Francof. VI, 451 ff.)* über unseren Text. Halten wir diese beiden Gesichtspunkte fest und verbinden wir damit die stereotype Auslegung der Parabel in der alten Kirche, so springt die Angemessenheit dieses Schrifttextes für diesen Sonntag gerade offen in die Augen. Die alte Auslegung ist nach meiner entschiedensten Ueberzeugung nicht auf der rechten Strasse: nichtsdestoweniger möchte ich diese Perikope an dem Portal der hohen Osterzeit nicht vermissen. Ganz davon abgesehen, dass mit diesem Sonntage in vielen evangelischen Kirchen der Confirmandenunterricht wieder seinen Anfang nimmt, also auch ein besonderes Wort an und über dieselben seine volle Berechtigung hat — es ist sehr zu beklagen, dass die evangelische Kirche

von dem Vorhandensein der Katechumenen und Confirmanden meistentheils erst kirchlich Notiz nimmt, wann der Eintritt in die Abendmahlsgemeinde geschehen soll: ein früheres Vorstellen, ein besonderes Sitzen, ein inbrünstiges Fürbitten wäre das Wenigste, was erstrebt werden müsste: — so eröffnet dieser Sonntag der ganzen Gemeinde die grossartigste Perspective. Die alte Kirche hat aus dem Grunde hauptsächlich das Kirchenjahr mit dem Osterkreise anfangen lassen, weil sie in dem Osterfeste das Fest aller Feste, in der Osterthatsache die grosse Gottesthat erkannte, auf welcher in letzter Instanz das Heil der Welt beruht: sie hat nach unsrem Darfürhalten ganz recht gesehen. Das Wort vom Kreuze ist der Stern und der Kern der neutestamentlichen Predigt: Jesus Christus, der um unsrer Sünde willen gestorbene, der um unsrer Gerechtigkeit willen auferweckte Gottessohn ist das A und das O. So bahnt diese Zeit der Gemeinde den Eingang in das Allerheiligste unsres Glaubens, sie offenbart ihr den Mittler des neuen Bundes, den Versöhner, der Hoherpriester und Opfer zugleich ist, den Gnadenstuhl in seinem Blut, den Lohn, welcher dem Glauben verheissen ist. Wie angemessen ist da nicht der ernste Zuspruch, die dringende Mahnung, ein rechter Arbeiter in dem Weinberge des Herrn zu sein, die rechte, gottwohlgefällige Gesinnung sich anzueignen, welche darin besteht, dass man nicht um schnöden Lohnes und Gewinnes willen dem Reiche Gottes dienet, sondern aller Lohnsucht den Abschied gibt, um an der Huld und Gnade des gnädigen und barmherzigen Gottes Leben und volle Genüge zu haben.

Origenes bemerkt zu diesem Schriftabschnitt: man muss aber wissen, dass, wenn man es als eine Parabel Jesu erforschet, in dem verborgen liegen alle Schätze der Weisheit und Erkenntniss, so viele Lehren der in's Geheimniss verborgenen Weisheit gefunden werden, welche denen, die solcherlei zu finden im Stande sind, angedeutet sind, so dass recht gut, vorzüglich über vorliegendes Gleichniss, der Heiland sagt: ich will meinen Mund aufthun in Gleichnissen und will aussprechen die Heimlichkeiten von Anfang der Welt. (Matth. 13, 35.) Wir geben dem alten Kirchenvater Recht, obgleich wir bekennen, dass seine Auslegung den Sinn des Herrn nicht getroffen hat. Die alten Väter hatten übrigens schon das Gefühl, dass diese Parabel nicht so leicht sei: Chrysostomus sagt nämlich: *οὐ συνάδει τῷ πρὸς τῷ τέλει λεχθέντι τὸ ἐξ ἀρχῆς, ἀλλὰ τὸ ἐναντίον ἅπαν ἐμφαίνει. ἐν ταύτῃ μὲν γὰρ δείκνυσιν, ἅπαντας τῶν αὐτῶν ἀπολαύοντας καὶ οὐ τοὺς μὲν ἐκβαλλομένους, τοὺς δὲ εἰσαγομένους, αὐτὸς δὲ καὶ πρὸ τῆς παραβολῆς καὶ μετὰ τὴν παραβολὴν τὸ ἐναντίον εἶπεν.* Die Schwierigkeiten, welche sich den alten Exegeten aufdrängten, sind im Laufe der Jahrhunderte trotz der rüstigen Arbeit der Schriftauslegung nicht beseitigt worden. Rupprecht stellt an die Spitze seiner in den Studien und Kritiken (1847, 396 ff.) abgedruckten Abhandlung den Satz: zu den schwierigsten Parabeln gehört unstreitig die Parabel von den Arbeitern im Weinberg und es hat dieselbe sehr verschiedenartige Deutungen erfahren, ohne dass jedoch ein befriedigendes Resultat erzielt worden sei. Mit diesem Zeugniss ist gleichzeitig eine Erklärung in dem litterarischen Anzeiger von Tholuck, nach welcher die drei Parabeln vom Unkraut unter dem Weizen, von den Arbeitern im Weinberge und von dem ungerechten Haushalter als die schwierigsten angesehen werden müssen. (1847, 253.) Was Rupprecht wünschte: möge die nachfolgende Betrachtung derselben als ein Versuch gelten, das Verständniss der Parabel seinem Ziele näher zu führen, wün-

schen auch wir und hoffen, dass wir, obgleich wir von der herkömmlichen Auslegung uns entfernen, doch auf rechtem Wege sind.

V. 1. *Denn das Himmelreich ist gleich einem Hausherrn, der am Morgen ausging Arbeiter zu miethen in seinen Weinberg.* Diese Parabel des Herrn steht nicht isolirt da: Matthäus, der einzige Evangelist, welcher sie uns überliefert hat, bringt sie in den innigsten Zusammenhang mit einer Situation, welche die beiden andern Synoptiker auch zeichnen: insbesondere setzt er diese Perikope in die engste Verbindung mit dem Schlusswort des 19. Kapitels: *πολλοὶ δὲ ἔσονται πρῶτοι ἔσχατοι καὶ ἔσχατοι πρῶτοι.* Die Auslegung dieses Oxymoron, welches das Promythion unserer Parabel bildet, ist jetzt, nachdem Meyer sich von Fritzsche's sonderbarer Auslegung [er construirte *πολλοὶ δὲ ἔσχατοι ἔσονται πρῶτοι, καὶ (πολλοὶ) πρῶτοι (ἔσονται) ἔσχατοι* und paraphrasirte: viele werden Erste sein als Letzte (*ἔσχατοι ὄντες*) nämlich vor der Parusie und Letzte als Erste] vollständig frei gemacht hat, anerkannt diese: Viele, welche zuerst eingetreten sind, werden denen gleichgestellt sein, welche zuletzt meine Nachfolger geworden sind und umgekehrt. Dieses Wort greift aber wieder weiter zurück und baut die Brücke zwischen unsrer Parabel und den über den reichen Jüngling sich entspinnenden Verhandlungen des Herrn mit seinen Jüngern. Der reiche Jüngling hatte es nicht über sich gewinnen können, um des Herrn willen seinen irdischen Mammon daran zu geben: missmuthig war er hinweggegangen und unser Herr hatte zu seinen Jüngern gesagt: wahrlich, ich sage euch, ein Reicher wird schwerlich in's Himmelreich kommen. Petrus denkt nicht frei von Selbstgefälligkeit: wir haben Alles verlassen und sind dem Herrn nachgefolgt, wir haben das grosse Opfer dargebracht, das Himmelreich ist also unser. Es genügt ihm aber nicht, sich an der selbstgeübten Verleugnung und an dem erhofften Lohne des Himmelreiches zu weiden: er will, dass der Herr seine und seiner Mitapostel Ansprüche anerkenne, er fragt: *τί ἄρα ἔσται ἡμῖν;* Der Herr will nicht, dass ihm Einer umsonst nachfolge: er bestätigt seinen Jüngern mit seinem gewaltigen *ἀμὴν λέγω ὑμῖν*, dass sie, die ihm nachgefolgt sind, in der Palingenesie, wenn er selbst, des Menschen Sohn sitzen werde auf dem Stuhle der Herrlichkeit, auch sitzen sollen auf Stühlen und richten die 12 Geschlechter Israels. Aber nicht bloss für die Endzeit ist ein Lohn den treuen Jüngern des Herrn gewiss; wer verlässet Häuser, oder Brüder, oder Schwestern, oder Vater oder Mutter, oder Weib oder Kinder um meines Namens willen, spricht der Herr, der wird's hundertfältig nehmen und das ewige Leben ererben. Wir irren uns wohl nicht, wenn wir in dieser Verheissung einen doppelten Lohn zugesagt finden, nämlich einen zeitlichen und einen ewigen: was der Gläubige an zeitlichem Gut verliert um des Herrn willen, das soll ihm nicht erst in dem ewigen Leben durch ewige Güter ersetzt werden, er soll hundertfältig hier schon dasselbe finden, was er verloren hat, Haus und Hof, Weib und Kind. Diese Auslegung findet ihre Bestätigung in Lukas, welcher ausdrücklich einen Ersatz der verlorenen Güter und zwar *πολλαπλασίονα ἐν τῷ καιρῷ τούτῳ* und *ἐν τῷ αἰῶνι τῷ ἐρχομένῳ* das ewige Leben verspricht. Der Herr kann aber die gefährliche Wurzel: die Lohnsucht, den Eigennutz, nicht nähren wollen, er muss seine Jünger auf das entschiedenste warnen vor diesem lohnsüchtigen Wesen, damit sie nicht ihren Lohn dahin haben. Er thut diess offenbar in unserm Gleichniss:

diese Parabel soll eine Warnungstafel für die Jünger sein. Es erhellt diess sonnenklar wie aus dem Promythion, so aus dem Epimythion unsrer Erzählung. Neander that sehr Unrecht, dass er, den Fingerweis des in solchen Dingen kundigen Schöttgen, dass nämlich die Meister in Israel gern eine Lehrerzählung in solche Angeln eines sentenziösen Vor- und Nachwortes aufgehängt hätten, ganz ausser Acht lassend, diess Gleichniss aus jedem Zusammenhange mit diesen Sprüchen heraushob. Er sagt: die Worte: so werden die Letzten die Ersten sein und die Ersten die Letzten: können unmöglich das *punctum saliens* dieser Parabel bezeichnen: denn es werden hier ja die Letzten den Ersten nicht vorgezogen, sondern die Ersten erhalten nur nicht, wie sie erwarteten, mehr als die zuletzt Gekommenen. Sie beklagen sich auch nicht darüber, dass sie erst zuletzt ihren Sold erhalten, sondern darüber, dass sie nicht mehr als die Uebrigen empfangen. Auch ist es nur etwas an sich Zufälliges, etwas nur durch den Zusammenhang der bildlichen Darstellung Gefordertes, also bloss in der eigenthümlichen Form derselben Begründetes, dass die Ersten zuletzt an die Reihe kommen; denn die Ersten mussten es mit ansehen, dass die Letzten gleichen Sold mit ihnen bekommen hatten, um sich nachher darüber beklagen zu können und dadurch die Gelegenheit dazu zu geben, dass die Wahrheit, welche das Ziel dieser Parabel ist, ausgesprochen wurde. Luk. 13, 30 kommen dieselben Worte: viele, welche die Ersten sind, werden zu den Letzten gehören, wieder vor, aber in einem ganz andern Sinne. Die Letzten sind dort die von dem Reiche Gottes ganz Ausgeschlossenen und die Worte beziehen sich darauf, dass aus den von dem Reiche Gottes entfremdeten Heidenvölkern viele zur Theilnahme an demselben werden berufen, hingegen viele in dem alten theokratischen Volk Obenanstehenden von dem Reiche Gottes werden ausgeschlossen werden. In diesem Sinne erscheinen die Worte hier durchaus fremdartig. Was die zweiten Worte betrifft: Viele sind berufen, Wenige aber auserwählt, so bedeuten diese nach Matth. 22, 14: Viele sind äusserlich berufen, gehören zur Zahl der äusserlichen Bekenner, der Mitglieder des Reiches Gottes in seiner äusserlichen Erscheinung, welche doch nicht durch ihre Gesinnung wirklich dem Reiche Gottes angehören, aber auch diese Worte passen nicht zu dem Inhalte dieser Parabel, in welcher von einem Gegensatze zwischen Vielen und Wenigen, zwischen Berufenen und Auserwählten in jenem Sinne gar nicht die Rede ist, in welcher Solche, die ausgeschlossen werden vom Reiche Gottes, gar nicht vorkommen. Wir müssen also sicher annehmen, dass diese treu aufbewahrte Parabel, welche in sich selbst das Gepräge der Abstammung von Christus trägt, mit nicht dazu gehörigen Worten, welche in dem Formellen dieser Parabel nur einen zufälligen Anschliessungspunkt fanden, verbunden wurde. In dieser Annahme, die mir schon seit längeren Jahren zur Gewissheit geworden, stimme ich mit Strauss und de Wette überein." Ich habe absichtlich Neander ausreden lassen, weil leider seine Ansicht, wie sie schon Vorgänger hatte — unter diesen selbst den grossen Calvin [1], viele Nachgänger gefunden hat. Meyer, Bleek und Andere mehr versichern uns fast einmüthig, dass die Sentenzen ganz ungehörig von dem Redactor dieses Evangeliums hier eingefügt worden sind, und dass diese Sentenzen einen

[1]) *Jtaque minime quadrat*, sagt er, *quae a quibusdam inseritur sententia: multi vocati, pauci electi.*

ganz eigenthümlichen Sinn annehmen müssen, wenn man sie hier stehen lassen will. Die Ehrfurcht vor dem Schriftwort hätte wohl vor solchen gewagten Behauptungen abhalten sollen. Wenn Tholuck richtig ein Mal gesagt hat, dass die dunkeln Stellen, welche Einer in der heil. Schrift findet, daher rühren, dass dunkle Stellen in den Herzen sind, so kann man wohl auch getrost sagen, dass eine Auslegung, welche nicht umhin kann zu erklären, der Schriftsteller hat Ungehöriges zusammengeordnet, sich selbst das Zeugniss ausstellt, dass sie noch nicht in das Heiligthum des Textes eingedrungen ist, sondern draussen vor den Thüren im Finstern herumtappt. Bin ich auch nicht Willens mit Rupprecht den Schlüssel der Auslegung aus diesen Sentenzen zu entnehmen — denn da offenbar die Sentenz der Lehrsatz, die Parabel aber der anschauliche Beweis der Wahrheit ist, wird es gerathener und sichrer sein von der Parabel selbst auszugehen: so scheint mir doch der Canon unzweifelhaft festzustehen, dass jede Auslegung, welche nicht nachweist, wie diese Sprüche und diese Parabel einander decken, unbedingt falsch ist. Die Probe der Wahrheit ist der Zusammenklang der beiden Oxymoren vorn und hinten und des Gleichnisses.

ὁμοία γάρ ἐστιν ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν. Rupprecht möchte aus diesen Worten schon die Irrigkeit einer uralten Auffassung dieser Parabel erweisen: er sagt, die *βασιλεία τῶν οὐρανῶν* werde im N. T. nie und nirgends anders als mit der Erscheinung Christi auf Erden beginnend gedacht — allein dem ist nicht so. Matth. 8, 12 werden die Kinder Israel als die *υἱοί τῆς βασιλείας* bezeichnet, und Matth. 21, 43 sagt der Herr zu den Juden, die Parabel von den bösen Weingärtnern praktisch auslegend, das Reich Gottes wird von euch genommen werden. Das Himmelreich soll nun gleich sein *ἀνθρώπῳ οἰκοδεσπότῃ*. Luther übersetzt der Vulgata folgend: Hausvater; es liegt kein Grund vor hier von der eigentlichen Bedeutung Hausherr abzugehen, denn nicht soll Gottes väterliches Verhältniss zu den Menschen charakterisirt, sondern vielmehr seine Oberherrlichkeit angedeutet werden. Wer ist nun dieser *ἄνθρωπος οἰκοδεσπότης*, eine Bezeichnung, welche uns 21, 33 wieder begegnet? Gregor der Grosse sagt *conditor noster*, der *autor op. imp.* dagegen: *paterfamilias est Christus.* Will man dem *autor* Recht geben, so kommt man bei der Ausdeutung des *ἐπίτροπος* V. 8 in einiges Gedränge. Man könnte wohl dort sagen, nicht jeder Zug des Gleichnisses ist zu pressen, allein da der *οἰκοδεσπότης* dort als der *κύριος* auftritt, müsste man doch zwischen der Person des Schaffners und des Herrn Jesus dann unterscheiden. Wir bleiben ganz in dem Anschauungskreise der Parabeln, wenn wir in dem Hausherrn Gott und in dem Schaffner den erkennen, welcher auch sonst in ähnlicher Weise wie Luk. 13, 7 als der *ἀμπελουργός* auftritt. Dieser Hausherr hat einen *ἀμπελών*. Wir treten hiermit in einen heil. Bilderkreis, der sich schon im A. T. aufthut. Weinberg, Weinstock, Wein! Israel wird von dem Propheten Jesaja 5, 1 mit einem כֶּרֶם verglichen, Israel ist der Weinberg, in welchem Gott sein Werk treibt: etwas anders gedreht, erscheint Israel als der Weinstock, welchen Gottes Hand pflegt: *ψ.* 80. Hos. 10, 1 und öfters. Die Alten haben schon vielfach gesonnen, warum gerade dieses Bild vorzugsweise aufgenommen worden ist und haben sehr verschiedenes als das *tertium comparationis* aufgestellt. Die Einen machten darauf aufmerksam, dass Noah nach der Sündfluth Weinberge baute und erblicken in diesem Weinberg ein zweites Zeichen des Friedens, welchen der Herr mit dem Erzvater aufgerichtet hatte. Andre weisen darauf hin, dass der

Weinberg ein an und für sich steriles Stück Land ist, welches nur durch eine Arbeit, welche keinen Schweiss scheut, fruchtbar gemacht werden kann, und bemerken weiter, dass der Weinbauer nie von seiner Arbeit ablassen dürfe, der Weinberg sei, wenn er Frucht schaffen solle, auf das treuste zu pflegen und zu bewahren. Andre fanden in dem Weinstock ein Symbol der Alles erneuernden und verklärenden Kraft der Gnade. Wie der Weinstock den Saft, den die Erde ihm zuführt, in einen köstlichen Wein umsetzt, so wolle ja auch die Gnade so an dem Menschen arbeiten, dass aus ihm dem Bruder „Unnütz" nun ein Bruder „Nütze" werde. Gut sagt Thiersch: keine Art der Feldarbeit ist so mühsam wie die des Weingärtners, aber auch keine Frucht ist so köstlich wie die des Weinstocks. Darum hat der Herr die Arbeit seiner Diener mehr als ein Mal mit der Arbeit in dem Weinberge verglichen. Sie sollen sich auf unbeschreibliche Mühe und Sorge gefasst machen, aber am Ende wird der Erfolg und Lohn köstlich sein." Der Weinberg wird nun von Chrysostomus näher als das Gesetz Mosis bezeichnet: der *autor op. imp.* nahm an dieser Beschränkung nicht ungegründeten Anstoss: er selbst versteht nun unter der *vinea-iustitia, in qua diversae species iustitiarum positae sunt quasi vites, ut puta mansuetudo, castitas, patientia, magnanimitas ceteraque innumerabilia bona, quae omnia generaliter iustitiae appellantur.* Beide alten Ausleger verfallen auf diese sonderbare Auslegung weil sie unter den Arbeitern alle Menschen ohne Unterschied begreifen wollen; besser als Chrysostomus Auffassung, welche den neutestamentlichen Standpunkt der Parabel ganz vergisst und sie ohne Weiteres auf die alttestamentliche Oekonomie beschränkt, ist jedenfalls die Ausdeutung des *autor op. imp.* Wir thun aber besser, den Weinberg nicht mit ihm als die Summa der christlichen Tugenden zu fassen, sondern unter ihm ganz einfach das Reich Gottes selbst zu verstehen.

Der Herr dieses Reiches, der *οἰκοδεσπότης*, dessen Machtvollkommenheit und absolute Herrschaft durch diese Bezeichnung sehr bestimmt angedeutet wird, waltet in diesem Reiche nicht als die absolut wirkende Kraft: er beweist darin sich als den *οἰκοδεσπότης*, dass er alles, was in seinem grossen *οἶκος*, in der Welt sich befindet, in seinen Dienst nimmt, für seines Reiches Zwecke nutzbar macht. Hierin zeigt sich die Ueberlegenheit dieses Herrn über Alles, dass er nicht mit physischen Mitteln, sondern durch die Kraft seines Geistes sein Haus verwaltet. Gottes Ehre besteht nicht darin, dass er Alles allein thut, sondern im Gegentheile darin, dass er so wenig wie möglich allein thut, sondern andre Wesen sich und seinem Reiche dienen lässt. Arbeiter sucht der Hausherr in seinen Weinberg; wir denken gewiss zuerst mit Gregor dem Grossen an die Apostel, die Bischöfe, die Hirten: doch haben wir kein Recht auf diese heilige Drei die Zahl der Arbeiter zu beschränken. Wer ist nicht ein Arbeiter in dem Reiche Gottes? Sind Vater und Mutter nicht berufene Arbeiter, sind ihre Kinder, ihre Hausgenossen nicht das ihnen zugewiesene Arbeitsfeld? In *quolibet modulo sive mensura quisque cum fide recta bonae actionis exsistit huius vineae operarius.* Der Hausherr ging *ἅμα πρωΐ* aus: es wird in diesem Zusatze, dass mit dem Anbruch des Tages der Hausherr sich aufgemacht habe, der brennende Eifer des Hausherrn gezeichnet; er hat nichts Angelegeneres, als dass sein Weinstock, wie sich's gebührt gepflegt werde und Früchte bringe; so überlässt er die Beschaffung der nöthigen Arbeiter nicht seinen dienstbaren Geistern, er unterzieht sich selbst der Mühewaltung und ist vom frühesten Morgen

an beschäftigt, Arbeiter zu miethen in seinen Weinberg (μισθώσασθαι ἐργάτας εἰς τὸν ἀμπελῶνα αὐτοῦ — das εἰς ist wohl nicht als Bezeichnung des Zweckes, sondern als Bezeichnung des Ortes, wo diese Arbeiter hingesandt werden sollten, zu fassen). Wir stehen mit diesem ἅμα πρωΐ aber vor einer *crux interpretum* und wollen, ehe wir zu dem μισθώσασθαι, welches uns eine neue Frage vorlegt, dieses eine Räthsel zu lösen suchen. Das Gleichniss redet nicht von diesem einen Ausgange des Hausherren, es lässt denselben zur 3, 6, 9 und 11ten Stunde noch ein Mal Arbeiter für seinen Weinberg suchen. Haben diese verschiedenen Tageszeiten nun eine selbstständige Bedeutung in der Parabel? Die Alten sind ausnahmslos der Ansicht, dass diese verschiedenen Stunden höchst bedeutsam sind, sie deuten dieselben im Grossen und Ganzen entweder reichsgeschichtlich oder persönlich aus. Die erste, reichsgeschichtliche Auffassung ist in dem christlichen Alterthume die weitverbreitetste, sie findet sich schon bei Origenes, Hilarius, Chrysostomus, Hieronymus, (angegeben, nicht als seine eigne aufgestellt) Augustinus, Gregor dem Grossen, dem *autor op. imp.*, wir lassen den Augustinus reden: *primi iusti, sicut Abel sicut Noë, quasi prima hora vocati, felicitatem resurrectionis nobiscum accepturi sunt. alii iusti post illos Abraham, Isaac, Jacob et quicunque erant saeculi ipsorum, quasi tertia hora vocati, felicitatem resurrectionis nobiscum accepturi sunt. Alii iusti, Moyses et Aaron et quicunque cum illis tamquam hora sexta vocati, felicitatem resurrectionis nobiscum recepturi sunt. Post illos prophetae sancti tamquam nona hora vocati, felicitatem resurrectionis cum illis accepturi sunt. In fine saeculi omnes Christiani, tamquam undecima hora vocati, felicitatem illius resurrectionis cum illis accepturi sunt.* Unter den Reformatoren hat sich Zwingli sehr bestimmt für diese Auffassung erklärt: er sagt nämlich: *prima haec vocatio ab Adam durat ad Noam. — tertia hora a Noa videtur fuisse ad Abrahamum usque. — sexta hora ab Abrahamo incipit et durat ad Mosen. — nona hora a Mose est ad Christum usque.* — Es ist bei dieser Auffassung der Stunden als Weltzeiten aber eine doppelte Auslegung möglich: entweder versteht man unter denen, welche zuletzt in den Weinberg berufen werden, die Apostel, oder die Heiden: je nachdem man die eine oder die andre Absicht annimmt, gibt der Herr eben in dieser Parabel kund, dass e i n Heil für alle Menschengeschlechter bestimmt ist und dass dieses e i n e Heil erst an dem Ende der Welt kommt, oder dass die Heiden gleiches Recht mit den Kindern Israel an dem Reiche Gottes haben. Augustinus hat vorhin schon die erste Auffassung angedeutet, der letzte Kirchenvater der abendländischen Kirche, der grosse Gregor, sagt ausdrücklich: *quanti patres ante legem, quanti sub lege fuerunt, et tamen hi, qui in domini adventu vocati sunt, ad regnum coelorum sine aliqua tarditate pervenerunt. Eundem ergo denarium accipiunt, qui laboraverunt ad undecimam, quem expectaverunt toto desiderio, qui laboraverunt ad primam: quia aequalem vitae aeternae retributionem sortiti sunt cum his, qui a mundi initio vocati fuerant, hi qui in mundi termino ad dominum venerunt. Unde et hi, qui in labore praecesserant, murmurantes dicunt: hi novissimi una hora fecerunt et pares illos nobis fecisti, qui portavimus pondus diei et aestus. — sed quaeri potest, quomodo murmurasse dicti sunt, qui saltem sero ad regnum vocantur? Coelorum etenim regnum nullus murmurans accipit: nullus, qui accipit, murmurare potest, sed quia antiqui patres usque ad adventum domini quantumlibet iuste vixerint, ducti ad regnum non sunt, nisi ille descenderet, qui*

paradisi claustra hominibus interpositione mortis suae aperiret, eorum hoc ipsum murmurasse est, quod et recte pro percipiendo regno vixerunt, et tamen diu ad percipiendum regnum dilati sunt. quos enim post peractam iustitiam inferni loca quamvis tranquilla susceperunt, eis profecto et laborasse fuit in vinea et murmurasse. quasi ergo post murmurationem denarium accipiunt, qui post longa inferni tempora ad gaudia regni pervenerunt. — Die andre Ansicht bricht bei den Kirchenvätern unwillkürlich durch ihre Auffassung hindurch, so bemerkt Hieronymus schon zu den Worten: *ἆρον τὸ σόν, Judaeos intellige non gratia, sed opere salvatos,* Chrysostomus und Hilarius deuten sie auch an: der *autor op. imp.* ist meines Wissens der Erste, der sie mit aller Entschiedenheit aufstellt. *postquam superius de Judaeis et gentibus hanc ipsam dixisset sententiam, et qui erunt primi novissimi, et novissimi primi, videlicet quia Judaei et in primo loco vocati sunt ante gentes: in secundo autem salvati sunt post gentes, introducit parabolam istam. et ut cognoscamus, quia ad manifestationem praecedentium verborum hanc parabolam introduxit, ideo in fine eius eam ipsam sententiam repetiit, quam supra dixerat. aut ideo primos dicit novissimos et novissimos primos, non ut novissimi digniores sint quam primi, sed ut coaequentur. Dicit enim propheta Esdras, volens omnium sanctorum unam ostendere vocationem et nullam inter eos differentiam temporis causa, dicit omnium sanctorum numerum esse coronam. sicut enim in corona, cum sit rotunda, nihil invenies, quod videatur esse initium aut finis: sic inter sanctos, quantum ad tempus in illo seculo, nemo novissimus dicitur, nemo primus.* Luther hat sich sehr energisch gegen alle solche Ausdeutungen der Parabel ausgesprochen: solch Geschwätz, sagt er, ist gut die Zeit zu vertreiben, weil man sonst nichts zu predigen hat. Sein scharfes Wort hat aber dieser Auffassung den Todesstoss nicht geben können. Die letzte Ansicht wird gleich von Zwingli wieder aufgenommen; derselbe sagt nämlich: *hic omnes gratia sua donat et coelesti haereditate, utcunque sero in vineam venerint, utcunque brevi spatio temporis laborarint. per murmur vero invidi illius mercenarii philautia et sui ipsius operumque propriorum aestimatio indicatur, quod vitium peculiare fuit Judaeis: hi enim se solos sanctos et iustos putabant, gentes ut immundos et impuros abominati sunt. hoc ergo ista parabola Christus dicit: nihil est, ut gloriemini, o Judaei, omnia opera vestra vos servare non possunt, nisi de meritis et iustitiis vestris diffisi, totos vos in gratiam Dei per me vobis exhibitam coniiciatis per fidem.* Grotius gehört auch hieher, findet er doch die Pointe der Parabel darin: *ut gentiles Judaeis federis secum initi antiquitate superbientibus, atque inter Judaeos hi, qui ob prioris vitae peccata erant contemtissimi, aliis poenitentiae remedium contemnentibus, aequissimo Dei iudicio praeferantur.* Selbst Olshausen hält dafür, dass, wie schon Luk. 13, 30 die Gnome, mit welcher unsre Parabel beginnt und schliesst, auf das Verhältniss der Juden und Heiden gehe, diese Parabel ebenfalls das Verhältniss der Heiden als der später für's Reich Gottes Berufenen zu den Juden als den Erstberufenen bezeichnen könne.

Gehen wir auf diese Auslegungen näher ein, so erhellt deren Unstatthaftigkeit aus folgenden Gründen. Fast alle neueren Ausleger Bengel, Olshausen, Tholuck, Stier, Rupprecht fallen dem Hieronymus bei, welcher zu Anfang seiner Besprechung bemerkt: *parabola ista ex his, quae praemissa sunt, intelligitur.* Der Zusammenhang ist zuerst zu befragen und dieser verwirft jede solche weltgeschichtliche Auffassung. Dem Herrn kommt es

darauf an die Gesinnung, welche sich in der lohnsüchtigen Frage des Petrus verrathen hat, zu strafen. Er kann daher unmöglich die Parabel so gemeint haben; sie hätte sich ja dann gar nicht auf Petrus und seine Genossen, in deren Namen er sprach, *τί ἄρα ἔσται ἡμῖν*; direkt bezogen, ja, sie hätte, von den Aposteln auf sich bezogen, sie nur in dem Wahne bestärkt, dass sie als die Letztberufenen bei dem Herrn das finden würden, was sie nach der fleischlichen Lust ihrer Herzen begehrten. Statt diese bittre Wurzel auszureuten, hätte der Herr sie eigenhändig reichlich begossen, dass sie ihr ganzes Herz umstricken musste.

2. Wenn wir diese Stunden als Weltalter auffassen, bleibt uns nichts übrig als unter dem Feierabend den grossen Sabbath zu verstehen, der nach den Werktagen dieses Lebens die endliche Ruhe und Erquickung von dem Angesichte des Herrn bringt. Nach der Parabel arbeiten nun alle, die der Herr in seinen Weinberg geschickt hat, in diesem selben Weinberg bei einander bis zum Abend: wie soll man sich das vorstellen, dass Adam, Noah, Abraham, Moses u. s. w. mit uns, die wir in der elften Stunde berufen sind, noch an diesem Werke gemeinschaftlich arbeiten? Sie sind aus diesem Leben geschieden: man könnte wohl sagen, sie arbeiten, obgleich sie aus der Erdenarbeit entnommen sind, in dem Jenseits noch fort. Der *autor op. imp.* würde uns dann einen Wink geben mit den Worten: *opera autem nostra sunt opera iustitiae* und wir könnten sagen: auch diese ersten Arbeiter schaffen in dem Weinberge Gottes weiter, sie cultiviren nämlich den Weinberg, den der Herr in ihre Herzen gepflanzt hat. Allein, wenn wir auch darauf kein Gewicht legen wollten, dass der Herr nur von einem Weinberge redet, so würden wir mit des Tages Last und Hitze in ein grosses Gedränge kommen. Mir ist unbegreiflich, wie Gregor der Gr. hiezu bemerken kann: *unicuique enim pondus diei et aestus ferre est per longioris vitae tempora carnis suae calore fatigari*: wie verträgt sich diese Hitze, dieser Brand in dem Fleische mit dem von Gregor angenommenen Sein dieser Erstberufenen in dem Paradiese? Legt man diesen *καύσων* mit dem *autor op. imp.* aus: *aestum autem dicit vel urentem tentationem errorum, quam conflabant spiritus maligni in eos, ad aemulationem gentium eos irritantes — (aut) concupiscentias seculi, quas tunc patiebantur mundo iuventute florente:* so bleibt dieselbe Schwierigkeit, denn diese Arbeiter bekennen, dass sie nicht ein Mal vorübergehend diese Gluthitze haben erduldet, sondern dass sie dieselbe den ganzen Tag über, also bis an das Ende haben ausstehen müssen. Mit dieser Schwierigkeit verbindet sich sofort eine zweite: der Herr stellt es so dar, dass die Späterberufenen mit den Erstberufenen allerdings nicht gleichzeitig in seinen Dienst eintreten, aber doch auch, wenn sie nur gewollt hätten, mit ihnen in des Morgens Frühe hätten in seinen Weinberg ziehen können. Sie haben müssig gestanden den ganzen Tag. Wir müssen es uns also, wollen wir diese Auslegung halten, irgendwie vorstellig machen, dass die Menschengeschlechter späterer Jahrhunderte mit den Stammeltern des Menschengeschlechtes gleichaltrig sind. Hier konnte ein Origenes freilich keinen unlösbaren Knoten geschlungen finden: seine eigenthümliche Ansicht von der Präexistenz der menschlichen Seele kommt ihm zu Statten. Er bemerkt: die Seelen der in Christi Zeit Berufenen waren schon da, sie wurden aber nicht gerufen. Allein diese Auffassung scheitert schon an der Klippe, dass der Herr, welcher ausgeht Arbeiter in seinen Weinberg zu miethen, offenbar das Müssigstehen an dem

Markte diesen als Schuld beimisst: das aber ist bei Origenes Auslegung nicht gerecht, der Herr hätte sich selbst schelten sollen, dass er nicht eher diese Seelen aus dem Jenseits in das Diessseits herübersandte.

3. Man wird dann vor der Behauptung nicht zurückschrecken dürfen, dass Murrende, über des Herrn Gnade Unzufriedene, Adam, Seth, Henoch, Noah u. s. w. waren. Origenes versteht ohne Weiteres unter dem angeredeten erstberufenen Arbeiter den Adam: er hat dazu volles Recht: denn sollen diese Stunden Weltalter abschatten, so darf man nicht diesen oder jenen, am Ende die namhaftesten Männer jenes Aeons ausnehmen, sondern alle sind dann ohne Ausnahme mitinbegriffen. Kann es dem Herrn in den Sinn kommen, den Stab über diese Patriarchen zu brechen, allen ohne Unterschied Neid, Eifersucht, Lieblosigkeit gegen ihre nachgeborenen Brüder und Unwillen, Verdruss über Gottes reiche Gnade auf das Haupt Schuld zu geben? Diese Ausleger alle nahmen von dem Murren Abstand: Gregor's Auslegung haben wir schon gehört und andre Kunstgriffe liessen sich noch beibringen. Chrysostomus, welcher seltsamer Weise das *punctum saliens* dieser Parabel darin entdeckt: *προθυμοτέρους ποιῆσαι τοὺς ἐν ἐσχάτῳ γήρᾳ μεταβαλλομένους καὶ γινομένους βελτίονας, μηδὲ ἀφεῖναι νομίζειν ἐλάττονας,* sagt: *διὰ δὴ τοῦτο εἰσάγει δυσχεραίνοντας ἑτέρους ἐπὶ τοῖς τούτων ἀγαθοῖς, οὐχ ἵνα δείξῃ τηκομένους καὶ δακνομένους ἐκείνους. ἄπαγε, ἀλλ' ἵνα διδάξῃ τούτους τοσαύτης ἀπολαυόντας τιμῆς, ἢ καὶ φθόνον τεκεῖν ἠδύνατο.* Allein das Murren der Erstberufenen lässt sich nicht todtschweigen, auch nicht durch solche Machtstreiche todtschlagen: jede Auslegung, welche diesem Murren nicht sein Recht widerfahren lässt, ist falsch: gerade der wichtigste, schneidendste Zug der Parabel wird dann als ein Nebensächliches angesehen.

Endlich zwingt diese Auffassung unter dem Denare, mit Augustinus zu reden, die *vita aeterna* anzunehmen — denn was bleibt an dem Ende der Welt für ein Lohn übrig, wenn nicht diese *felicitas resurrectionis?* Dann aber müssen wir auch annehmen, dass in dem ewigen Leben noch ein Murren stattfindet; durch die Freuden-Wonne des ewigen Lebens soll diese bittre, gehässige Stimme hindurchdringen: ein scheeles Auge, was den Bruder hasst, soll den Gott der ewigen Liebe schauen? Nein so gering können wir nicht von dem ewigen Leben denken!

Die alten Väter kennen aber noch eine andre Auslegung dieses Gleichnisses: sie erkannten in den Parabeln des Herrn prächtig geschliffene Edelsteine, welche nach verschiedenen Seiten hin leuchten. Origenes versteht schon unter den Stunden Lebensstunden, Altersstufen, Augustinus, Chrysostomus, Euthymius, Gregor und Andre vertreten diese Ansicht neben jener weltgeschichtlichen. Hieronymus gibt ihr entschieden den Vorzug: er sagt zu Matthäus: *mihi videntur primae horae esse operarii Samuel et Hieremias et baptista Johannes, qui possunt cum psalmista dicere: ex utero matris meae Deus meus es tu. tertiae vero horae operarii sunt, qui a pubertate servire Deo coeperunt. sextae horae qui matura aetate susceperunt iugum Christi; nonae qui iam declinant ad senium. porro undecimae, qui ultima senectute et tamen omnes pariter accipiunt praemium, licet diversus labor sit.*

Diese Auffassung empfiehlt sich schon mehr als die vorhergehende: sie lässt es zu, die Parabel unmittelbar auf die Apostel zu beziehen. Sie könnten unter den erstgedungenen Arbeitern verstanden werden, wenn sich nachweisen liesse, dass sie alle in jugendlichem Alter von dem Herrn in seinen Dienst aufgenommen worden sind. Dieser Nachweis ist aber nicht

beizubringen: Petrus war verheirathet und in dem Kreise der Gläubigen mochten sich auch schon solche befinden, welche viel jünger waren als die Apostel. Diese wären dann die Erstgedungenen und nicht die Apostel: das Gleichniss würde aber damit seine Spitze verlieren, welche direkt auf Petrus und seine Gesinnungsgenossen sich richtet.

Wir müssten, wenn die Parabel bestimmt das Verhältniss der in jüngeren Jahren Wiedergeborenen und der Spätgewonnenen in's Klare stellen wollte, annehmen, dass nicht vereinzelt ein in früher Jugend Bekehrter sich desshalb grosser Dinge vermässe, sondern dass dieser Wahn, desshalb einen Vorzug zu besitzen, bei allen Frühbekehrten einheimisch sei. Lässt sich aber dergleichen etwas behaupten? Wir denken an Spener, an Zinzendorf — wer wagt es diesen Gottesmännern, welche in zartester Jugend schon dem Herrn sich verlobt hatten, solche Gesinnung anzudichten?

Weiter spricht gegen diese Auffassung auch der Umstand, dass der Lebensanfang und der Lebensschluss bei allen Arbeitern im Weinberge als ein und derselbe dargestellt wird. Man kann dieses vermeiden und mit Rupprecht sagen: wir lassen für die verschiedenen Tagesstunden nur eine relative Bestimmung zu, je nach der Lebensdauer der Einzelnen. Als Anhaltspunkt dient uns dabei die elfte Stunde, welche nach der damaligen jüdischen Tageseintheilung die nächste vor der letzten Stunde, also in Beziehung auf die Lebensdauer eines Menschen die nächste Zeit vor dem Tod ist, so dass also z. B. der bekehrte Schächer am Kreuze unter die Klasse der Arbeiter gehörte, welche bis zur elften Stunde müssig an dem Markte gestanden hatten. Hieraus geht freilich hervor, dass Niemand wissen kann, auf welche Stunde der Zeiger seiner Lebensuhr weist: aber desto erwecklicher ist eben für jeden diese Gleichnissrede, da ja Niemand wissen kann, ob nicht seine elfte Stunde schon geschlagen hat.“ Rupprecht hat aber mit seinem Gedanken kein Glück gehabt: er ist zu gekünstelt. Endlich aber würden diese ersten Arbeiter denn doch in einem sehr eigenthümlichen Lichte erscheinen, wenn sie ihre Vorzüglichkeit vor den andern Arbeitern darauf bauen wollten, dass sie eher in die Arbeit eingetreten sind. Wie kann dieses zeitliche *prius* in ihnen den Wahn einer ewigen Priorität erzeugen! Es bleibt uns nichts übrig, wir müssen diese Deutungen, wie alt sie auch sein mögen, aufgeben. Bengel hat gewiss schon näher an die Wahrheit getroffen, wenn er bemerkt: *dies in XII horas divisus significat non totum tempus mundi aut N. T., quod unius operarii vita nunquam exaequat: neque ut videtur vitae humanae datum singulis spatium, in quo a vocatione usque ad obitum alius diutius, alius minus diu laborat: quamquam potuit ante nos aliquis unam horam laborare et poterit posthac alius prima hora incipere: adeoque hic etiam valet illud: qualibet hora est quaelibet hora: sed spatium a vocatione prima Apostolorum ad glorificationem Christi et adventum Paracleti.* Allein dieser Auslegung[1]) steht entgegen, dass von einem Arbeiten der Apostel vor der Verherrlichung des Herrn und der Ausgiessung des Geistes gar keine Rede ist.

Wenn nun der Arbeitstag weder die Weltzeit noch die Lebenszeit noch die Rüstzeit der Apostel ist: was ist dann dieser Tag mit seinen Stunden?

---

[1]) Sie ist jedenfalls weit besser als Wetstein's Deutung: *operarii Apostoli, murmurantes, illi ex Apostolis qui tum supra alios sese efferebant, quod primi vocati essent; postremi, qui post alios vocati erant, praecipue Paulus, qui solus plus quam omnes laboravit.*

„Der Stundenunterschied dient nur als Schema für den Rangunterschied", behaupten wir mit Tholuck und Stier. Die Sache liegt sehr einfach. Der Apostel hat nicht ohne lohnsüchtige Hintergedanken gefragt: wir haben Alles verlassen, was wird uns dafür? Der Lohn richtet sich nach der Arbeit und zwar je länger mir einer gearbeitet hat, desto grösseren Lohn verdient er. Die ersten Arbeiter haben vom frühen Morgen an gearbeitet, es liegt auf der flachen Hand, dass sie mehr verdienen als die letzten Arbeiter, dass sie auf einen ausgezeichneteren Lohn Anspruch haben. Sie befinden sich daher in einer ebenso vorzüglichen Lage, als Petrus sich nach seines Herzens Gedanken befand. Wir haben also an den verschiedenen Stunden nicht zu künsteln, sie wollen nichts anders als den mehr oder minder hohen Lohn, auf welchen die Arbeiter Ansprüche haben, oder zu haben vermeinen, näher bestimmen.

V. 2. Und da er mit den Arbeitern eins ward, um einen Groschen zum Tagelohn, sandte er sie in seinen Weinberg. Der Herr des Weinbergs war ausgegangen Arbeiter zu miethen: Gott will nichts umsonst gethan haben, er will den geringsten, den schuldigsten Dienst den unnützen Knechten belohnen. Selbst der Becher Wasser, den du dem Durstenden reichest, soll dir noch in der Ewigkeit vergolten werden. Der reiche Hausherr findet Arbeiter; aber diese Arbeiter sind nicht gleich willig, in den Dienst einzutreten. Sie wollen sich nicht dem Hausherrn ohne Weiteres überlassen, sie sind lohnsüchtig: sie fragen mit Petrus: was wird uns dafür und accordiren. Dieser Zug darf nicht hinwegexegesirt werden: es ist ein wesentlicher Zug in dieser Parabel: diess geht daraus hervor, dass der Hausherr mit den andern Arbeitern, wie ausdrücklich erwähnt wird, nicht erst handelt, sondern sie gleich zur Arbeit willig findet und dass er sich zum Schluss den murrenden Menschen gegenüber auf den Vertrag beruft. Der Arbeitgeber und der Arbeitnehmer vereinigen sich ἐκ δηναρίου: die Präposition erklärt sich daher, dass die Vereinigung von diesem Denare ausging, dass der Denar der Ausgangspunkt der Verhandlungen war, welche endlich zu einem erwünschten Ziele führten. Was ist nun dieser Denar? Was ist nun das Gegenbild dieses Denars, welcher nicht bloss Tob. 5, 14, *Bava Bathra, fol. 86, 2 (qui conducit operarium, ut faciat cum ipso in area denario in diem)* und öfters als ein üblicher Taglohn bezeichnet wird, sondern auch die tägliche Löhnung der römischen Soldaten ausmachte? *(cf. Tacitus, ann. 1, 17; Plinius 33, 3)*

Die alten Ausleger sind schon sehr uneinig. Hieronymus will unter ihm das Ebenbild Gottes in dem Menschen verstehen: *denarius,* sagt er, *figuram regis habet, recepisti ergo mercedem, quam tibi promiseram: hoc est imaginem et similitudinem meam.* Irenäus hatte diese Ansicht bereits 4,36 vertreten, Remigius suchte sie noch näher zu begründen: *denarius enim dicitur, qui antiquitus pro decem nummis computabatur et figuram regis habet. recte ergo per denarium designatur observati decalogi praemium.* Allein diese Auslegung wird durch die Bemerkung hinfällig, dass die Arbeiter nicht den Lohn im Voraus, sondern denselben erst am Feierabend empfangen. Wenn man mit den Scholastikern zwischen *imago*, als dem uranfänglichen Besitze des Menschen und der *similitudo* als dem erst durch sittliche Anstrengung zu erstrebenden Besitz unterscheidet, liesse sich der Denar allenfalls als die *similitudo dei* bezeichnen. Allein wie diese Arbeiter dann denken konnten, dass über diese *similitudo* hinaus noch ein Lohn vorhanden sei,

ist nicht einzusehen. Am weitverbreitetsten ist unter den Vätern die Meinung, dass der Groschen das ewige Leben selber sei. Origenes hatte schon gesagt: der Denar sei *τὸ τῆς σωτηρίας νόμισμα*: Augustins Auslegung habe ich schon beigebracht: Tertullianus, Chrysostomus, Gregor und A. sagen dasselbe.

Stier hat gegen diese Auslegung den entschiedensten Protest eingelegt. „Drei Gründe voran, sagt er, sind so klar, dass man sich wundern muss, wie sie nicht wirklich Allen von jeher eingeleuchtet. Erstlich wird ja das ewige Leben nicht wie in einem richterlichen Contrakt als Arbeitslohn gewiss zugesagt, was doch offenbar die Meinung des *συμφωνεῖν* V. 2 vergl. mit V. 13. Der Herr ist mit den Arbeitern und die Arbeiter mit ihm eins geworden, dieser Contrakt wird jedenfalls gehalten auch ohne Rücksicht auf die später sich zeigende Gesinnung — Würdigkeit: so gehet es aber wahrlich nicht mit dem Seligwerden. Also zweitens: auch die Murrenden empfangen ja den Groschen, murren vielmehr gerade bei seinem Empfang, das Empfangene ist ihnen nicht recht und genug. Das sind aber wahrlich, wie der Schluss des Gleichnisses offen heraussagt, keine Auserwählten, die das ewige Leben ererben: sonst widerspräche das ganze Gleichniss diesem seinem Schlusse und es kämen endlich noch alle Berufene auch in's Himmelreich. Dies liegt endlich drittens deutlich in dem abweisenden, zürnenden *ὕπαγε* V. 14, neben welchem die Zuerkennung: nimm das Deine! nichts anders heissen kann als auf anderer Stufe wiederum, was Abraham Luk 16, 25 dem reichen Manne sagt. Was du dir ausbedungen, damit wirst du abgelohnt, aber nun damit auch fort aus meinem Dienste und fernerer Gemeinschaft.“ Diese Stier'schen Gründe können aber unbesehen nicht angenommen werden. Nach der Lehre der heiligen Schrift hat Gott allerdings vor Zeiten einen Contract mit dem Menschengeschlechte aufgestellt, in welchem er ihm für sein sittliches Wohlverhalten nichts Geringeres als das ewige Leben selbst zugesprochen hat. Das ganze mosaische Gesetz ruht auf dieser unerschütterlichen Basis: wer alle Worte des Gesetzes hält, der soll, so wahr Gott, der Herr, lebt, leben, und zwar in Zeit und Ewigkeit. Stier hätte dieses nicht übersehen sollen; der Herr erkennt ja diesen Gottesbund durch das Gesetz ausdrücklich an und hat dieses eben erst Kap. 19, 17 gethan. Stichhaltiger ist jedenfalls der zweite Grund: das Murren will sich nicht gut mit dem Besitze und Genusse des ewigen Lebens vertragen und dieses Murren ist ja nicht als ein momentanes Missverständniss dargestellt, sondern als der Ausfluss eines bösen Herzens, einer liebelosen Gesinnung gekennzeichnet. Es kommt uns nicht in den Sinn des Augustinus Satz: *meritorum diversitate fulgebunt alius maius, alius minus:* zu bestreiten, obgleich uns das Wort *meritorum* nicht glücklich gewählt zu sein scheint: ja *diversa erit sanctorum gloria!* der Herr der Herrlichkeit sammelt wohl alle Gläubigen um sich in der Absicht, dass seine Herrlichkeit nicht bloss vor ihnen leuchte mit aufgedecktem Angesichte, sondern in ihnen selbst wiederleuchte. Allein da die Empfänglichkeit der Einzelnen eine sehr verschiedene sein wird, so kann die Herrlichkeit des Herrn nicht in allen in gleicher Weise und Fülle erscheinen: wie jetzt die Lichter an dem Himmel in verschiedenem Lichte leuchten, so werden auch am Ende vor dem Throne der Herrlichkeit die Auserwählten in sehr unterschiedenem Glanze stehen. Allein diese Wahrheit, welche Dante sehr schön so dargestellt hat, dass er die Vollendeten in sich immer mehr verengernden concentrischen Kreisen vor dem Stuhle stehen lässt,

gibt uns doch nicht das mindeste Recht zu wähnen, dass ein Seliger den anderen um seine Herrlichkeit scheel ansehen, wider den Herrn, welcher nach seinem Wohlgefallen die Herrlichkeit verschieden austheilt, murren könne. Ein Murren in dem Himmel ist eine reine Unmöglichkeit: Chrysostomus sagt schon: *φθόνου καὶ βασκανίας τὸ χωρίον ἐκεῖνο καθαρόν* und Gregor der Grosse stimmt ihm, wie wir oben gesehen haben, vollständig bei. Und diese ersten Arbeiter murren doch wirklich; das steht ja hier mit dürren Worten geschrieben, das wird ihnen ja von dem Hausherrn noch besonders vorgehalten. Stier beruft sich gegen diese altväterliche Auslegung auf das *ὕπαγε*, Rupprecht will in diesem Imperativ aber mit Nichten solch' eine Verweisung von dem Angesicht hinweg erkennen. Er sagt: in *ὕπαγε* liegt diese Ausschliessung nicht, welches so viel als *ἀπέχουσι τὸν μισθὸν αὐτῶν* (Kap. 6, 2) sein soll, wie schon die Vergleichung mit V. 4 zeigt, wo dasselbe Wort in demselben Sinn wie hier, bloss vom Weggehen, Sichentfernen gebraucht ist. Ebenso Kap. 16, 23 und 4, 10, wo die üble Nebenbedeutung nicht im Worte liegt, sondern durch *ὀπίσω μου* ausgedrückt ist. In *ὕπαγε* liegt also hier bloss die Abweisung des Unzufriedenen." Allein diese Stellen möchten alle gegen Rupprecht sprechen; in Matth. 6, 2 ist ganz scharf der Gegensatz dieses pharisäischen Wesens mit dem Wesen des Glaubens dargestellt und so oft als in Matthäus *ὑπάγειν* vorkommt und zwar ohne *ὀπίσω μου*, bezeichnet es durchgängig hinweg von dieser Stätte, hinaus, vergl. 5, 34; 8, 4, 13, 32; 9, 6 u. a. Wem Stier noch nicht Genüge gethan hat, der wolle bedenken, dass nach dieser Auffassung die ersten Arbeiter erwarten, dass sie etwas Besseres als den Denar empfangen werden. Gibt es aber etwas, was noch über der *vita aeterna* steht!

Neuere Ausleger haben desshalb unter dem Denar den Herrn selbst, das objective Sündenopfer Jesu Christi verstehen wollen. Allein auch diese Fassung hebt die Schwierigkeiten nicht. Was können Polycarp Lyser, Balduin uns sagen, was diesen ersten Arbeitern noch begehrenswerther als Christus vorgekommen sei: ist nicht das *summum bonum* des Christen der persönliche Christus!

Bleiben wir bei dieser Auslegung des Groschens stehen, so können wir den Verlegenheiten nur nothdürftig so entgehen, dass wir die Pointe der Parabel so fassen, dass schliesslich in dem Reiche Gottes kein Unterschied mehr sein wird, sondern sich alle eines und desselben Zustandes erfreuen. Augustinus hat hierin schon die Quintessenz unsrer Parabel erkannt: *erimus ergo*, sagt er, *in illa merenda omnes aequales, tamquam primi novissimi et novissimi primi, quia denarius ille vita aeterna est et in vita aeterna omnes aequales erunt. Quamvis enim meritorum diversitate fulgebunt, alius maius, alius minus: quod tamen ad vitam aeternam pertinet, aequalis erit omnibus: non enim alteri erit longior, alteri brevior, quod pariter sempiternum est, quod non habebit finem, nec mihi nec tibi.* Dieser Gedanke ist in unsrer Zeit noch vertreten und zwar von den namhaftesten Auslegern. Olshausen sagt: die nächste Beziehung der Parabel ist demnach unstreitig diese, dass den Aposteln gezeigt werden soll, wie ihre frühere Berufung ihnen an sich keine Prärogative gäbe und später berufene treue Arbeiter im Reiche Gottes ihnen gleich gestellt werden könnten nach Gottes frei waltender Gnade." Meyer fasst das Gleichniss ebenso, Bleek kommt auch mit seiner langen Rede nicht weiter. Ihm erscheint das als der Hauptpunkt, dass sie alle — die zuerst und zuletzt Gemietheten — den gleichen Lohn erhalten und so

werden die Ersteren auch nicht darüber unmuthig, dass sie den Lohn zuletzt ausbezahlt erhalten, sondern desshalb, weil sie, die den ganzen Tag über sich abgemüht haben, nur den gleichen Lohn erhalten, wie diese, die kaum eine Stunde gearbeitet haben. Darnach scheint der Zweck Jesu beim Vortrag der Parabel der zu sein, zu belehren, dass diejenigen, welche für den Dienst des Reiches Gottes früher berufen seien, desshalb kein Recht hätten, für ihre Arbeit an demselben einen höheren Lohn zu beanspruchen als andre, welche erst nach ihnen berufen seien und wohl nur kürzere Zeit zu arbeiten Gelegenheit gehabt hätten, dass es nur auf die Willigkeit und Treue ankomme, womit jeder dem Rufe des Herrn zu seinem Dienste sich folgsam beweise und dass es höchst unwürdig und tadelnswerth sein würde, wenn ein älterer Arbeiter darüber grollen wollte, dass jüngere später Berufene mit ihm gleichen Lohnes und gleichen Genusses theilhaftig würden." — Wollte der Herr aber diese Wahrheit seinen Jüngern wirklich an das Herz legen, dass in dem Reiche Gottes kein Unterschied besteht, sondern allen ohne Unterschied dieselbe Gnade zu Theil wird, so wäre diese Parabel kein Meisterstück, sondern eine recht verunglückte Dichtung. Die Anlage derselben wäre total verfehlt; wozu dann bei der Aufnahme der Arbeiter das grundverschiedene Verfahren des Hausherrn, das Dingen mit diesen, das Versprechen an jene? wozu dann der ganze Schluss mit seiner spannenden Verhandlung? Die Parabel könnte dann füglich mit dem Auftrage des Hausherrn an seinen Schaffner, allen Einen Groschen auszuzahlen, abbrechen. Die Lehre wäre dann vollständig ertheilt; die Gnomen aber, welche die Parabel einleiten und abschliessen, stünden ganz am falschen Orte: was die neueren Vertreter dieser Deutung mit Neander auch offen und ehrlich eingestehen.

Man hat, um diesen Bedenken aus dem Wege zu gehen, nun angenommen, dass es dem Herrn nicht ankomme. über ein bestimmtes Verhältniss seinen Jüngern Aufschluss zu geben, sondern dass er diese Parabel geredet habe, um sie vor Stolz, Hochmuth und Selbstvermessenheit zu warnen. So findet Heydenreich (Zeitschrift für Prediger-Wissenschaft, 1 Bd, 3 Heft) den Hauptgedanken der Parabel hierin, dass gezeigt werden soll, wie es im Reiche Gottes mit der Belohnung derer, die für dasselbe gearbeitet, aufgeopfert, gelitten haben, einst zur Zeit der Vergeltung und der letzten Entscheidung werde gehalten werden; wie dann zwar die Arbeit, die Verläugnung, das Leiden nicht unbelohnt bleibe; wie aber Mancher, der auf vorzügliche Belohnung Anspruch zu haben glaube, dergleichen nicht davon tragen werde, weil eben sein anmassender, anspruchvoller Sinn, die stolze Selbstgefälligkeit, mit der er sich seine Arbeiten, Aufopferungen, Leiden zum besonderen Verdienst anrechne, ihn dem Vergelter missfällig und eines ausgezeichneten Lohnes unwürdig mache; wie dagegen Andere, deren Leistungen jenen Stolzen weniger verdienstlich schienen, weil weniger anstrengend und lästig, weil mit geringeren Entsagungen und Mühseligkeiten verknüpft, — die auch selbst keine allzu hohe Meinung von ihrem Verdienste hätten und daher keine Ansprüche machten, dieses edlen Sinnes wegen von dem Vergelter vorzüglich beifallswerth und belohnungswürdig erfunden und daher als ausgezeichnete Würdige belohnt werden würden." Allein diese Auffassung ist nicht Auslegung des Textes, sondern Einlegung in den Text — die Ersten und die Letzten empfangen ein und denselben Groschen, empfangen nach Heydenreich das ewige Leben; statt einer Warnung, würde diese Pa-

rabel für die Lohnsüchtigen eine Ermuthigung enthalten; der Herr würde ihnen zurufen: es schadet nichts, wenn ihr auf die letzten Arbeiter noch so scheelsüchtig, noch so selbstzufrieden herabseht, es schadet nichts, wenn ihr selbst gegen den Herrn, der es also hält, murret, das ewige Leben kann euch doch nicht entgehen, der Herr muss euch diesen Groschen darreichen, denn ihr habt es euch, um diesen Groschen zu erringen, redlich sauer werden lassen, ihr habt ihn rechtschaffen verdient. Seltsam, während ein katholischer Kirchenvater bei der Auslegung dieses Gleichnisses den Hauptsatz der evangelischen Kirche klar und bündig ausspricht: *merces quidem*, sagt der alte Hilarius, *ex dono nulla est, quia debetur ex opere, sed gratuitam Deus omnibus ex fidei iustificatione donavit*, gelangt hier ein evangelischer Schriftausleger in die Bahnen der katholischen Grundanschauung von der Werkgerechtigkeit. Steffensen (Studien und Kritiken 1848, 686 ff.) vermeidet diesen Fehltritt, er findet die Summa des Gleichnisses in den Worten: So werden die Letzten, d. h. Alle, die sich selbst für letzte halten, vor Gott oder hinsichtlich der *κληρονομία τῆς ζωῆς αἰωνίου* zu allererst berücksichtigt werden, während die Ersten, d. h. Alle, die sich selbst für erste halten, vor Gott als letzte dastehen; denn mit der Annahme der Berufung ist die Erwählung oder das Seligwerden noch keineswegs gegeben, vielmehr kann auch der zur Seligkeit wirksam Berufene die Erwählung durch hochmüthige Selbstüberhebung verscherzen." Allein Steffensen widerspricht sich selbst; zum Schluss gibt er seine Ansicht zu erkennen, dass die Ersten nicht zum Besitz der Seligkeit gelangen, dass sie also des Groschens, wenn er das ewige Leben ist, verlustig gehen, und im Anfange behauptete er ja, dass es sich doch auch bei ihnen um eine *κληρονομία τῆς ζωῆς αἰωνίου* handle, dass sie bei dieser Erbschaft nur nicht als Erste, sondern als Letzte an die Reihe kommen. Auch haben wir keinen Rechtsgrund aus den Ersten Erste in ihren eignen Augen zu machen, diese Ersten haben nicht in ihrer Einbildung Vorzüge vor den Letzten, sondern wirkliche, thatsächliche, sie haben in der That länger, mehr, erfolgreicher in dem Weinberge des Herrn gearbeitet als die Andern.

Rupprecht glaubte der Parabel gerecht zu werden, wenn er in ihr den Hauptgedanken veranschaulicht findet, dass in Beziehung auf die Theilnahme an den Gütern und Segnungen des Himmelreichs vor Gott kein Verdienst gelte, sondern dass Alles, was an den Menschen geschieht, ein Werk der freien Gnade Gottes sei." Wer wollte diese Wahrheit anfechten! Aber diese unanfechtbare Wahrheit ist doch nicht Kern unsrer Parabel! Der Schluss zeigt, dass nicht Alle an dem Himmelreiche Theil nehmen, sondern dass ein Ausschluss von demselben selbst stattfindet.

Da die nähere Bestimmung des Groschens grosse Schwierigkeiten hatte, so haben andre Ausleger diesen Knoten mit dem Schwerdt durchhauen. Luther ist hierin vorausgegangen; er sagt: derhalb muss man dieses Gleichniss nicht in allen Stücken ansehen, sondern auf das Hauptstück merken, was er damit wolle. Man muss nicht achten, was Pfennig oder Groschen heisse, nicht welches die erste oder die letzte Stunde sei, sondern was der Hausvater im Sinne hat und will, wie er seine Güter höher, ja allein will geachtet haben, mehr denn alle Werke und Verdienste; wie Gott im Himmelreich d. i. in der Christenheit auf Erden wunderlich richtet und wirkt, nämlich auf die Weise, dass er aus den Ersten die Letzten, und aus den Letzten die Ersten macht. So ist nun das die Summa dieses Evange-

liums: kein Mensch ist so hoch, noch wird so hoch kommen, dass er nicht zu fürchten hätte, er werde der Allerniedrigste. Wiederum, Niemand liegt so tief gefallen oder mag so tief fallen, dem nicht zu hoffen sei, er möge der Höchste werden, weil hier alle Verdienste aufgehoben und allein Gottes Güte gepriesen wird, und beschlossen ist's festiglich: „der Erste soll der Letzte und der Letzte der Erste sein." Luther sieht also von einer Auslegung des Groschens ganz ab; Tholuck lässt sich ganz ähnlich aus: der Denar drückt nur aus, was der treue Fleiss an sich werth ist." Allein mit diesen Bestimmungen können wir uns nicht zufrieden geben; der Denar tritt von vornherein so bestimmt hervor, dass wir uns ihn nicht in ein Gedankenbild verflüchtigen lassen dürfen.

Melanthon, welcher die Summa der Parabel darin findet, dass dieselbe *praecipit, ut simus perseverantes in evangelio et non fiamus superbi,* sagt in seiner Postille: *sed quid significat in hac parabola denarius? Respondeo. Labor, de quo hic loquitur, est ministerium, de quo non est dubium. Denarius est igitur id, quod promissum est; ut Judaeis erat prommissus praesens status, hoc est, politia et conservatio illius gubernationis ordinariae iuxta promissiones illi populo traditas. Aliis, qui in eorum locum assumuntur, denarius est novus status congruens ministerio novi Testamenti, id est, gubernatio et defensio divina, et alia beneficia corporalia et spiritualia, quae Deus dat ad conservationem ecclesiae et doctrinae propagationem. Sic in genere intelligite denarium, de munere singulis suo loco et modo dato. Nos non habemus talem politiam, qualem Judaei habuerunt, nec promissionem de certa sede. Non praecise significat denarius vitam aeternam, sicut multi interpretantur, quia, etsi vocatio ad vitam aeternam, et tota promissio aeternorum bonorum pertinet ad ecclesiam omnium temporum, et hanc quoque habuit populus Judaicus, tamen de istis, qui invident gentibus, quod aequentur ipsis, id est, assumantur in societatem ecclesiae, inquit parabola: Quod iussi sint exire ex vinea et quod amiserint gratiam patrisfamilias. Non igitur per omnes partes similitudinis exponendus est denarius de vita aeterna.* Melanthon ist hier wesentlich nur in die Fusstapfen Luthers getreten, welcher schon früher dahin sich ausgesprochen hatte, dass, wenn man ja wollte scharf deuten, so müsste man den Pfennig das zeitliche Gut sein lassen und die Huld des Hausvaters das ewige Gut." Wenn nun das Evangelium kommt, erklärt er sich näher, und Alles gleich macht und wenn es an den Tag kommt, dass durch die Werke Niemand vor Gott gerecht sei, so sehen sie sich um und verachten die, so gar Nichts gethan haben, und ärgern sich, dass ihre grosse Mühe und Arbeit nicht mehr gelten soll denn Jener Müssiggang und loses Leben. Da murren sie denn wider den Hausvater, lästern das Evangelium und werden verstockt in ihrem Thun. Da verlieren sie denn die Huld und Gnade Gottes und müssen ihren zeitlichen Lohn dahin nehmen, mit ihrem Groschen davon traben und verdammt werden; denn sie haben nicht um ewige Huld, sondern um Lohn gedient, der wird ihnen auch und nicht mehr. Die Andern aber bleiben bei Gnaden und werden selig über das, dass sie auch hier zeitlich genug haben, denn es liegt Alles an dem guten Willen des Hausvaters.

Melanthons Auslegung, welche *bona temporalia* und *spiritualia* zusammenfasst, ist in der Folge von Calov, Spener, selbst von Grotius getheilt worden; neuerdings hat Stier sich sehr entschieden für diese Auffassung ausgesprochen. Es bedarf nur, sagt er, einen einfachen Blick auf das Vor-

hergehende, um zu erkennen, dass der Groschen allerdings ein vom ewigen Leben verschiedenes zeitliches Gut ist, und nicht gerade bloss äusserlicher und irdischer Natur. Es ist ganz offenbar derjenige, nicht nothwendig mit dem ewigen Leben zusammenhängende Lohn, Genuss oder Ersatz irgend einer Art, welchen eine tagelöhnerische Frage wie die des Petrus sucht und meint, eben das Was, wonach in ihr gefragt wird. Solchen Lohn will Gottes Gnade und Gerechtigkeit wirklich ganz allgemein mit dem Dienst am Reich Gottes verbinden, so dass ihm Niemand umsonst arbeitet." Der Herr so wollen wir lieber sagen, um die Angemessenheit dieser Auffassung im Allgemeinen zu erweisen, die folgende Auslegung der einzelnen Züge des Gleichnisses führt dann diesen Nachweis bis in die einzelnsten, feinsten Linien des Gleichnisses hinein weiter — hat dem Petrus auf seine nach Lohnsucht stark schmeckende Frage: was wird uns dafür? mit einem einzigen Satze dieses gezeigt, was den Arbeitern im Reiche Gottes gewiss ist. In diesem Leben lohnt der Hausvater schon seinen Dienern ihre Arbeit um seines Reiches willen; das Reich Gottes aber ist das Himmelreich, auch in dem Himmel will der Hausherr mit dem ewigen Leben das Werk, das ihm in diesem Leben gethan worden ist, vergelten. Es gibt einen doppelten Lohn einen diessseitigen, zeitlichen, vergänglichen und einen jenseitigen, ewigen, unvergänglichen. Aber beide Löhne stehen nicht in dem Zusammenhange mit einander, dass sie stets bei einander sein müssten, dass der, welchem der zeitliche Lohn zu Theil geworden ist, auch den ewigen Lohn empfangen müsste. Nein das Verhältniss ist vielmehr dieses, dass der zeitliche Lohn noch gar kein Unterpfand ist für den ewigen Lohn, dass einer den zeitlichen Lohn empfängt und doch des ewigen Lebens vollständig verlustig geht. Der Herr will seinen nach Lohn fragenden Jüngern dieses Geheimniss des Reiches Gottes klar vor die Augen malen, zugleich will er ihnen aber auch die Ursache aufdecken, welche den Arbeiter im Reiche Gottes um den bleibenden Lohn bringt. Nicht die Beschaffenheit der menschlichen Arbeit bestimmt, ob der ewige Lohn kommt oder ausbleibt; über die Arbeit der ersten Arbeiter, ob sie gut oder schlecht war, ob sie mit der Arbeit der später geworbenen Arbeiter einen Vergleich aushalten konnte oder nicht, wird keine Silbe gesagt, es kommt darauf nicht an. Der Herr sieht das Herz an und der Mensch, welcher nur um des schnöden Lohnes willen, um der Verheissung willen, welche der Herr des Reiches für dieses Leben gegeben hat, seine Arbeit thut, findet keine Gnade vor dem Gotte, der die Liebe ist; natürlich, denn er hat ja nicht ihn geliebt, nicht aus Liebe zu ihm gearbeitet, sondern aus Liebe zu sich selbst, aus Lohnsucht, aus Eigennutz! So sagt die Parabel den Aposteln zunächst und dann Allen, welche mit ihnen den Herrn des Himmelreiches fragen: was wird uns dafür? ein grosser Lohn ist euch gewiss, ein zeitlicher Lohn wird euch bei Heller und Pfennig ausbezahlt, aber das ewige Leben, die Huld, das Wohlgefallen Gottes erlangt ihr nun und nimmermehr durch Lohnarbeit, der beste Lohn entgeht euch, wenn ihr um des Lohnes willen für das Reich Gottes thätig seid. Diess ist nach meiner Ueberzeugung die einzig richtige Auslegung der Parabel: der Denar bezeichnet also mit Nichten den Lohn an sich, sondern einen ganz bestimmten, greifbaren, zählbaren Lohn; der Denar ist der ganze Complex der Güter und Segnungen, welche aus der äusseren Zugehörigkeit zur Kirche, aus dem äusserlichen Einverleibtsein in das Reich Gottes dem Menschen zufallen. Diese Güter und Segnungen sind sehr mannichfaltig;

die äusserliche Zugehörigkeit zur Kirche gewährt Genuss am Wort und Sakramente, an christlicher Zucht und Bildung: die christliche Kirche hat ihre Einwirknng ausgeübt auf das Haus, die Schule, den Staat; an allen diesen Gemeinschaften, die das Evangelium erst geweiht hat, hat jeder Christenmensch ohne Unterschied Antheil. Wir dürfen selbst den zeitlichen Lohn noch weiter deuten: die Arbeit in dem Reiche Gottes bringt dem Menschen nicht jene Wunden und Schäden bei, welche die Arbeit in dieser Welt, die im Argen liegt, verursacht; das Menschenherz findet hier eine innere Befriedigung.

V. 3. Und ging aus um die dritte Stunde und sah andre an dem Markte müssig stehen. Der Hausherr hat seine *horas et moras,* er läuft nicht, nachdem er die ersten Arbeiter eben gedungen und ausgeschickt hat, gleich wieder herum, um andre zu miethen. Stier hat ganz sinnig schon auf diesen Nebenzug aufmerksam gemacht, dass der Hausvater nur in gewissen Zwischenräumen ausgeht. Es ist bei ihm kein Ueberstürzen, kein ängstliches Hin- und Herlaufen: der Weinberg kommt nicht um, wenn auch nicht gleich die volle Arbeiteranzahl in ihm schafft. Der Hausherr kennt seines Weinbergs standhafte Art, er kennt auch seine eigene Kraft, er brauchte am Ende gar keine Handlanger, er könnte Alles selbst thun. Er ist sich selbst genug: *nec enim Deus opera hominum necesse habet,* sagt der *autor op. imp., sed ut nos, operantes iustitiam, vivamus propter eam.* Auf die *ἀγορά* ging der Besitzer des Weinbergs, denn auf dem Markte pflegten sich im Alterthume nicht bloss die ausgemachten Müssiggänger (*ἀγοραῖοι, forenses*) aufzuhalten, sondern auch solche fanden sich dort ein, welche Arbeit suchten. Um die dritte Tagesstunde, das ist nach unsrer Zählung um 9 Uhr Morgens, stand der Markt meist am vollsten, wesshalb bei den Klassikern *περὶ πληθοῦσαν ἀγοράν* häufig diese Tagesstunde umschreibt. Hat der Markt etwas zu bedeuten? Er wird meistentheils als die Welt ausgelegt. Rupprecht ereifert sich dagegen; unter dem Markte, sagt er, ist nicht die Welt zu verstehen, da auch die in weltlichen Dingen fleissigsten und eifrigsten unter diese Müssiggänger gehören können, sondern der Markt ist vielmehr nur im Allgemeinen Bezeichnung des Orts, wo die müssigen Leute herumstehen.“ Wir sagen dagegen: ist der Weinberg das Reich Gottes, so kann dieser Markt, da man in das Reich Gottes erst eingeht, wenn man ihn verlassen hat, nur die Welt sein. Origenes sagt ganz ähnlich: was ausserhalb des Weinbergs d. i. der Kirche ist — die Welt. Sehr passend ist der Vergleich der Welt mit einem Markte; der *autor op. imp.* weist auf eine Aehnlichkeit schon hin: *sicut enim proprium est fori, ut omnia illic venumdentur, et emantur et invicem se circumveniant ementes ac vendentes: sic in hoc mundo omnes vendendo et emendo vivunt et invicem sibi fraudem facientes, vitam suam sustentant.* Man kann noch weiter denken an das wilde Durcheinander, das Geräusch und Getümmel: oder an das Hadern und Rechten, was ja sonst auf dem Markte geschah. Uebrigens ist der Markt bloss Nebenzug in der Parabel, wie dieses auch nur *en passant* erwähnt wird, dass der Hausherr *ἀργούς* auf dem Markte angetroffen habe. Der *autor op. imp.* verfällt hier in Künstelei, wenn er einen Unterschied machen will zwischen todten und müssigen Personen. Ein und dieselbe Person kann als todt und müssig bezeichnet werden. Der Sünder ist müssig, nicht weil er überhaupt nichts thut, sondern weil er nichts wahres, wesenhaftes, sondern nur nichtiges thut. Gregor sagt ganz gut: *qui sibi*

vivit, qui carnis suae voluptatibus pascitur, recte otiosus redarguitur, quia fructum divini operis non sectatur.

V. 4. Und er sprach zu ihnen: gehet ihr auch hin in den Weinberg und was recht ist, will ich euch geben. Diese Müssiggänger unterscheiden sich sehr vortheilhaft von den ersten Arbeitern. Der Hausvater bestimmt nicht näher, was er ihnen als Tagelohn geben will, er sagt ihnen nur zu, dass er nach Billigkeit mit ihnen verfahren werde. Den Lohn, welchen er ihnen reichen will, hat er jetzt schon bei sich festgestellt. Der *autor op. imp.* sagt: *istis autem non fecit pactum, benignus enim paterfamilias sciebat largitatem suam, quia tantum paratus est retribuere, quantum mercenarii recipere non sperabant.* Er verschweigt absichtlich den Lohn, es soll die Herzensgesinnung dieser Leute auf die Probe gestellt werden. Sind sie lohnsüchtig wie die erstgemietheten Arbeiter, so wird die Frage dem Herrn gleich entgegentönen: was wird uns dafür? Die Männer bestehen die Probe.

V. 5. Und sie gingen hin. Abermals ging er aus um die sechste und neunte Stunde und that gleich also. Lohnsüchtig sind die um die 3, 6 und 9te Stunde gemietheten Knechte nicht, denn auch mit diesen Arbeitern, welche um die sechste und neunte Stunde in den Weinberg hinausgeschickt werden, geht der Hausherr keinen Vertrag ein; er gibt ihnen auch nur sein Wort, dass er sich als einen gerechten Mann gegen sie beweisen wolle. Alle diese Arbeiter verlassen sich auf sein Wort; ähnlich wie Petrus früher ein Mal in besserer Stunde gesprochen hat: aber auf dein Wort — Luk. 5, 5 — will ich mein Netz auswerfen, so sprechen jetzt diese Männer, welche den Petrus beschämen sollen, welcher jetzt nicht mehr sich so unbedingt dem Herrn hingibt, sondern das Seine mit seiner Frage: was wird uns dafür? erst in Sicherheit bringen will, in ihren Herzen: ja auf dein Wort wollen wir in deinen Weinberg gehen, auf dein Wort wollen wir uns allein verlassen, wir trauen und vertrauen dir. Und diese Willigkeit, ohne einen vorher festgestellten Contrakt in den Weinberg hinauszugehen, ist dadurch noch so lobenswerth, als die guten Stunden zur Arbeit schon vorüber sind, als die Arbeit jetzt über die Massen lästig und drückend geworden. Die kühlen Morgenstunden sind vorüber; die Sonne ist am Himmel aufgestiegen und sendet glühende Strahlen. Ein lohnsüchtiges Herz hätte nicht bloss gefragt: was wird uns dafür? es hätte aus dem Schweisse, der bei der Arbeit zu vergiessen war, noch Kapital geschlagen, es hätte sich wohl auch den Umstand zu Nutzen gemacht, dass der Herr des Weinbergs dringende Arbeit in seinem Berge zu haben scheint. Allein diese Menschen denken nicht an den Lohn, es will fast scheinen, als ob sie darüber Leid tragen, dass sie ihre Hände und Füsse nicht rühren konnten, als ob sie die Arbeit lieben nicht wegen des Lohnes, den sie erwirbt, sondern wegen des Segens, welcher mit dem Arbeiten an und für sich schon verbunden ist. Wenn der Herr des Weinbergs uns auch für alle Arbeit in seinem Werke keinen Groschen zahlte, so müssten wir ihm doch von Herzens Grund danken, dass er mit dem theuren Worte seines Mundes uns um unsre Beihülfe anspricht, dass er die Pforten seines Reiches uns aufthut und uns ein Arbeitsfeld anweist, da wir die Kräfte Leibes und des Geistes, welche uns ohne das selbst zerreiben und zerstören würden, entfalten dürfen.

V. 6. Um die elfte Stunde aber ging er aus und fand andre müssig stehen und sprach zu ihnen: was stehet ihr hier den

ganzen Tag müssig? Der Hausherr thut sich nimmer genug; der Bau seines Reiches liegt ihm shwer auf dem Herzen; noch um die elfte Stunde, da nur noch eine einzige Stunde zum Arbeiten übrig ist, sehen wir ihn wieder auf dem Markte. Er findet auch noch Müssiggänger dort; er lässt sie etwas hart an: τί ὧδε ἑστήκατε ὅλην τὴν ἡμέραν ἀργοί; Es liegt nicht bloss auf dem ὅλην τὴν ἡμέραν — dem ganzen geschlagenen Tag der Nachdruck, jedes Wort in dem Satze enthält eine scharfe Rüge. Der Herr findet es unverantwortlich von diesen Leuten, dass sie unthätig geblieben sind bis zu dieser letzten Stnnde. Sie hätten Arbeit finden können, wenn sie nur recht nach Arbeit gesucht hätten, aber der Müssigang war ihnen lieber. Der Hausvater ist ja schon drei Mal an ihnen vorbeigekommen, sie haben ja hier gestanden den ganzen Tag, aber keiner von ihnen hat dem Hausvater seine Arbeitskraft angeboten, sie wollten die Arbeit an sich herankommen lassen. Und siehe die Arbeit kommt wirklich an sie heran, der Hausherr selbst spricht sie an. *De nullius vocatione, conversione et salute desperandum est,* sagt Dietrich. Wer hätte geglaubt, dass der Hausvater auch diese Leute noch in seinen Dienst nehmen wollte? Der Tag hat sich nicht bloss schon sehr merklich geneigt, sondern diese Leute scheinen zu allem Andern tüchtiger zu sein als zu einer fruchtschaffenden Arbeit im Weinberg! Der Hausvater ist auch schon drei Mal an ihnen vorübergegangen. Drei grosse Erweckungsstunden haben sie erlebt, aber sie selbst sind bis zur Stunde noch nicht erweckt worden. Aber wer hat des Herrn Sinn erkannt, wer ist sein Rathgeber gewesen! In der letzten Stunde gedenkt er dieser Verlorenen. In *eodem articulo temporis,* sagt Cyprianus, *quum iam anima festinat ad exitum poenitentiam clementissimi Dei benignitas non adspernatur, nec serum est quod verum, nec irremissibile, quod voluntarium et quaecunque necessitas cogat ad poenitudinem, nec quantitas criminis nec brevitas temporis, nec horae extremitas, nec vitae enormitas, si vera contritio, si pura fuerit voluptatum mutatio, excludit a vinea.*

V. 7. Sie sprachen zu ihm: es hat uns niemand gedinget. Er sprach zu ihnen: gehet ihr auch hin in den Weinberg, und was recht sein wird, soll euch werden. Diese Leute fühlen recht gut den Stachel aus der Rede des Hausvaters: sie entschuldigen sich so gut, als es geht: οὐδεὶς ἡμᾶς ἐμισθώσατο. Der Hausvater lässt sich aber auf keine weiteren Auseinandersetzungen mit ihnen ein: er spricht kurz und bündig: ὑπάγετε καὶ ὑμεῖς εἰς τὸν ἀμπελῶνα. Es ist nicht erlaubt aus der Antwort der Leute auf eine lohnsüchtige Gesinnung zu schliessen, dies wehrt der Schluss der Worte des Hausherrn: καὶ ὃ ἐὰν ᾖ δίκαιον, λήψεσθε. Ein Dingen findet auch bei diesen Arbeitern nicht statt, der Hausherr verspricht auch ihnen bloss, dass er nach Billigkeit mit ihnen verfahren werde. Und das genügt diesen Leuten: auch sie trauen dem Worte des Herrn und verlassen sich ganz auf seine Zusage. Dennoch aber werden wir diese Verhandlungen mit den um die elfte Stunde gedingten Arbeitern nicht als ein blosses Beiwerk in dieser Parabel ansehen dürfen: der Herr hat sehr absichtlich Verhandlungen mit diesen und nicht mit denen, welche um die dritte, sechste und neunte Stunde gedingt wurden, gepflogen. Wir sollen, damit die Pointe der Parabel ja nicht Schaden erleide, wissen, dass diese letzten Arbeiter gar keine untadeligen Menschen sind, dass der Herr, so er mit ihnen in's Gericht gehen wollte, sehr viel an ihnen zu strafen finden würde. Aber von Einem sind sie doch frei, von dem nämlich, was den ersten Arbeitern

anklebt und ihrer Arbeit den inneren Werth raubt, von der Lohnsucht, von dem Eigennutz.

So hat der treue Hausvater nun Arbeiter genug in seinem Weinberg; ihre Arbeit ist eine sehr verschiedene. Die Einen, welche schon am frühen Morgen in seinen Weinberg gekommen waren, haben es natürlich weiter gebracht als jene, welche erst in der elften Stunde in die Arbeit eingetreten sind. Die Verdienste um das Reich Gottes stellen sich so in ihrer Verschiedenheit klar und deutlich unter den verschiedenen Tagesstunden dar. Das ist der Aufzug der Parabel; jetzt kommt die entscheidende Lösung.

V. 8. Da es nun Abend ward, sprach der Herr des Weinbergs zu seinem Schaffner: Rufe den Arbeitern und gib ihnen den Lohn und hebe an von den Letzten bis zu den Ersten. Nach unsren Untersuchungen über die Bedeutung der verschiedenen Tageszeiten und des Groschens steht von vornherein fest, dass hier der Abend weder die *vespera consummationis* sein kann, noch der Abend des Menschenlebens, was die Kirchenväter meinen. Da nach unsrer Auslegung die verschiedenzeitigen Berufungen verschiedene Promotionen, Rangstufen darstellen, oder, da die Arbeiter zu verschiedenen Zeiten berufen werden, damit dadurch, menschlich zu reden, verschiedene Ansprüche auf die Vergeltung Gottes, verschiedene Verdienste um sein Reich zur Erscheinung gebracht werden können, so ist unsrer Parabel der Feierabend unerlässlich: er muss eintreten, damit endlich ein Mal der Strich unter die Rechnung gemacht und das Facit gezogen wird. Der Abend ist das Schema für den göttlichen Urtheilsspruch über die Arbeit; es muss Abend werden, damit das Urtheil des gerechten Richters gefällt werden kann. Um nun sein Urtheil zu fällen, tritt der Hausvater nicht selbst handelnd auf. Gott hat das Gericht seinem Sohne übergeben, weil er des Menschen Sohn ist; diesem Stück der Schriftlehre wird unsre Parabel vollständig gerecht. Der *ἄνθρωπος οἰκοδεσπότης* wendet sich an seinen *ἐπίτροπος* und gibt ihm seine Aufträge. Er heisst ihn die Arbeiter rufen, um ihnen *τὸν μισθόν* zu geben. Näher lässt sich der Hausvater über den Lohn gegen seinen Schaffner nicht aus, es ist auch nicht nöthig, denn der Schaffner hat sein Gegenbild nicht in irgend einem Menschen. Jeder Mensch hätte nach seinem gesunden Menschenverstande den Schluss gezogen: diese Arbeiter haben höchst verschieden gearbeitet, daher kann auch ihr Lohn nicht derselbe sein, derselbe muss steigen oder fallen je nach dem *plus* oder *minus* ihrer Arbeit. Der Schaffner aber ist der Sohn Gottes; er weiss den Gnadenrath seines Vaters, denn er ist ja mit dem Vater eins. Den Lohn soll der Schaffner austheilen; es ist damit anerkannt, dass die ersten Arbeiter in dem Weinberg wirklich auch gearbeitet haben, hätten sie ihre Arbeit nicht ordentlich gethan, so wäre der Hausherr auch an seinen Vertrag nicht gebunden gewesen, denn er setzte eine tüchtige Arbeit voraus. Es ist wichtig, auf diesen Zug zu achten, da man leicht in Versuchung kommt, das auffallende Verfahren dadurch zu erklären, dass die ersten Arbeiter nicht fleissig die Hände gerührt haben. Nein darin lässt sich ihnen kein Vorwurf machen, sie haben es sich rechtschaffen sauer werden lassen in ihrer Arbeit. Und doch ruht das Auge des Herrn des Weinbergs nicht mit Wohlgefallen auf diesen Knechten. Das zeigt sich ja schon gleich in der merkwürdigen Bestimmung: *ἀρξάμενος ἀπὸ τῶν ἐσχάτων ἕως τῶν πρώτων.* Man versteht diesen feinen Zug der Parabel nicht, wenn man gleich mit der Behauptung darein fährt, dass, um das Murren der

ersten Arbeiter hervorzurufen, sie nothwendig nach jenen hätten ausbezahlt werden müssen. Das sehe ich nicht ein. Wenn die Lohnsucht ein Mal ein Herz beherrscht, so will es nicht bloss wissen, was es selbst erhält, sondern auch wissen, was die Andern empfangen — es hätten demnach die Erstgemietheten auch zuerst ausbezahlt werden können, sie wären nicht von der Stelle gewichen, bis sie gesehen hatten, was die Letzten zum Lohne erhielten; wussten sie das nicht, so konnten sie sich ihres Lohnes nicht recht freuen. Hier beginnt sich schon das Blatt sehr znm Nachtheile der ersten Arbeiter zu drehen; hier erhalten die Letzten schon einen Vorzug, hier werden sie, die Letzten in der That schon Erste. Der Lohn gewährt dem Arbeiter den Ertrag, den Genuss von seiner Arbeit; diese Letztgekommenen geniessen zuerst von der Frucht ihres Werkes. Die Erfahrung bewahrheitet diesen Zug fort und fort; die Lohnsucht lässt den Arbeiter nicht zu dem Genusse seines Arbeitsertrages, seines Arbeitssegens kommen. Wir sehen es hernach gleich: den Groschen empfangen sie und haben sie von diesem Groschen einen Genuss? Gar keinen, sie begehren ja einen weiteren Lohn. Während der Mensch, welcher nicht um des Lohnes willen arbeitet, in jedem Erfolg seiner Arbeit schon einen Lohn findet, entschwindet dem Lohnsüchtigen der Lohn immer aus den Händen, weil der empfangene Lohn seinen Ansprüchen nie genügt, sondern von ihm nur als eine Abschlagszahlung auf die grosse Hauptsumme angesehen wird. Luther mengt hier wahres und falsches in einander, d. h. er trägt Wahrheiten willkürlich in dieses Gleichniss hinein, wenn er bemerkt, dass der Herr mit diesem Gleichniss sein Reich scheiden will von der Welt Reich und uns lehren, dass es viel anders in seinem Reiche zugehe denn in der Welt Reich, da es nicht kann gleich zugehen, sintemal die Personen ungleich sind. Denn ein Bauer führt ein ander Leben und Stand denn ein Bürger, ein Fürst einen andern Stand denn ein Edelmann. Da ist Alles ungleich und soll ungleich bleiben. Aber im Reiche Christi, es sei ein König, ein Fürst, ein Herr, ein Knecht, eine Frau, eine Magd, oder wie sie mögen genannt werden, so sind sie doch alle gleich; denn keiner hat ein ander Evangelium, Glauben, Sakrament, Christum und Gott denn der Andere. So ist nun diess das vornehmste Stück dieses Evangelii, dass wir den Trost daraus fassen sollen, dass wir Christen in Christo alle gleich sind. Wer solches hat und weiss, der gehet hin an seine Arbeit mit Freuden und lässt sich nicht kümmern, ob er gleich hier auf Erden diese kurze Zeit in einem geringeren Wesen oder Stand ist denn ein Anderer. Denn da muss es alles mit Freuden abgehen, wenn ein Christ von Herzen sagen kann: was soll ich meines Standes halber murren, der gut und gottgefällig ist? Dass er aber gering und mühselig ist, was schadet das? Ist's kein Fürstenstand, so ist's doch ein Christenstand; was will und kann ich mehr haben oder begehren?“

V. 9. Da kamen, die um die elfte Stunde gedinget waren. und empfing ein jeglicher seinen Groschen. Also auch die, welche keine grossen Verdienste um das Reich Gottes haben, sei es weil sie nur kurze Zeit für dasselbe thätig sein konnten, sei es weil der Herr ihnen nur ein geringes Mass von Kraft geschenkt hatte, empfangen den vollen Lohn in diesem Leben, sie nehmen an dem ganzen reichen Segen der Kirche, der grossen Heilsanstalt, Antheil.

V. 10. **Da aber die Ersten kamen, meinten sie, sie würden mehr empfangen und sie empfingen auch ein jeglicher**

seinen Groschen. Luther hat auch hier wieder nicht die eigentliche Pointe getroffen, wenn er, sonst so richig und erwecklich, sagt: so haben sie nun den gleichen Groschen d. i. es wird ihnen beiden zeitlich Gut gegeben, aber die Letzten haben dasselbige nicht gesucht, sondern es fällt ihnen zu, weil sie zum ersten das Reich Gottes gesucht haben. Matth. 6, 33. Und haben darüber die Gnade zum ewigen Leben und sind fröhlich. Die Ersten aber suchen das Zeitliche, dingen und dienen darum, darüber müssen sie die Gnade verfehlen und mit schwerem Leben die Hölle verdienen. Denn jene, die Letzten, meinen und vermessen sich nicht den Groschen zu verdienen und kriegen Alles. Wenn diess die Ersten sehen, vermessen sie sich vielmehr zu kriegen und verfehlen Alles. Darum sieht man klar, so man auf ihr Herz merkt, dass die Letzten nicht auf ihr Verdienst achten, sondern des Herrn Güte geniessen." Nahe genug lag es gewiss den ersten Arbeitern zu glauben, dass sie einen ganz absonderlichen Lohn empfangen würden, da sie sahen, dass die Letzten schon einen Groschen empfingen; je länger sie dem zahlenden Schaffner zusahen, desto nachdenklicher hätten sie werden müssen, denn sie nahmen wahr, dass die um die neunte, die um die sechste und die um die dritte Stunde gemietheten Arbeiter nach einander jeder einen Groschen erhielten. Diese Wahrnehmung musste sie beschäftigen und ihnen die Frage vorlegen, wie kommt der Herr darauf, dass er allen Arbeitern einen gleichen Lohn darreichen lässt. Sollte die Arbeit in dem Weinberge streng genommen nicht Ansprüche begründen, nicht verdienstlich sein, nicht einen Lohn heischen? Sollte der Groschen ein Gnadengroschen, ein Gnadenlohn sein? Aber diese Lohnarbeiter haben in dem Dienste des Herrn keine erleuchteten Augen, keine durchgrabenen Ohren erhalten — sie hatten nur Sinn für den Lohn, um den sie dienten, dieser hatte ihre Sinne und Gedanken alle gefesselt. Sie haben in dem Weinberge des Herrn gearbeitet, aber von dem Geiste des Herrn ist nichts über sie gekommen; sie haben einen ganzen Tag in seinem Dienste gestanden, aber, da der Abend endlich gekommen ist, stehen sie dem Herrn, in dessen Werk sie geschafft haben, ebenso fremd und kalt gegenüber als am frühen Morgen. Das Verhältniss zwischen ihnen und dem Hausherrn hat sich nicht verinnerlicht, es ist ein äusserliches geblieben. Die Lohnsucht hat wie ein Bann auf ihren Herzen gelegen, sie hat es ihnen nicht gestattet, sich in den Herrn hineinzuleben und hineinzulieben. Mit dem Schluss der Arbeit löst sich auch das Verhältniss zwischen ihnen, denn der vergängliche Mammon war das Band der Gemeinschaft, und nicht der Eifer für das Reich Gottes. Den ausbedungenen Groschen empfangen auch diese ersten Arbeiter; man beachte ja das ἔλαβον. Alle Auslegungen, welche aus diesem ἔλαβον herausbringen, dass diese Ersten den Groschen wohl ausbezahlt erhielten, ihn aber nicht empfangen, annehmen wollten, ihn liegen zu lassen Miene machten oder Anstalt trafen, denselben dem Schaffner vor die Füsse zu werfen, sind auf falschem Wege — der Denar muss so gefasst werden, dass man ihn in Empfang nehmen und dabei doch unselig sein kann. Denn diese Ersten sind offenbar unselig mit ihrem Groschen. Sie sind voll Aerger und Bosheit, dass sie nichts mehr als diesen Groschen erhalten haben, sie sind voll Aerger und Bosheit gegen ihre Mitarbeiter, dass diese auch den Groschen empfangen haben, sie sind schliesslich voll Aerger und Bosheit gegen den Hausherrn, welcher durch die Darreichung des Einen Groschens an alle Arbeiter allen Unterschied zwischen den Ersten und Letz-

ten kurzer Hand aufgehoben hat. Aerger und Bosheit verräth sich nicht bloss in dem Spiele ihrer Mienen, in dem Blick ihres Auges — sollen ihre Herzen nicht ersticken, so müssen sie den Aerger und die Bosheit ausschäumen. Diess geschieht.

V. 11 und 12. Und da sie den empfingen, murrten sie wider den Hausherrn und sprachen: diese Letzten haben nur eine Stunde gearbeitet und du hast sie uns gleich gemacht, die wir des Tages Last und Hitze getragen haben. Mit dem Groschen in der Hand murren diese Arbeiter. Ist es da möglich unter dem Groschen noch an das ewige Leben zu denken? Dieses Murren versündigt sich gleicher Weise an Gott und den Brüdern. Der Hausherr wird durch dieses Murren der Ungerechtigkeit bezichtiget und Neid gönnt den Arbeitsgenossen nicht den vollen Lohn. Im Anfang genügte ihnen der Groschen, aber am Ende, da sie entdecken, dass der Groschen der allgemeine Lohn ist, bringt er sie nur auf. Die älteren Ausleger erinnern — Hieronymus, Chrysostomus an den älteren Bruder in Lukas 15, 29, der ja auch über die Gerechtigkeit seines Vaters in Zweifel ist und anderer Seits über das Heil, welches seinem jüngeren Bruder widerfahren ist, voll Missgunst. Dem Herrn genügt es aber nicht, bloss zu erwähnen, dass diese ersten Arbeiter gemurrt haben, er theilt uns die Vorwürfe, welche diese Murrenden dem Hausherrn machen, vollständig mit. Ein Fingerweis, dass dieses Murren nicht zur Ausschmückung der Parabel gehört, sondern in der Parabel eine ganz vorzügliche Stelle einnimmt. Dieses Murren begründet, dass der Hausherr ganz im Rechte ist, wenn er diese Ersten zu Letzten degradirt, wenn er diese Berufenen von der Erwählung ausschliesst. Ihre Rede wird buchstäblich angeführt mit *ὅτι,* denn diese Partikel soll nicht den Grund des Murrens angeben, sondern als *ὅτι recitativum* das Murren zum Ausdruck kommen lassen. Es ist sehr wichtig, dass diese Murrenden sich selbst aussprechen, sie werden so ihre eigenen Richter und rechtfertigen die Gerechtigkeit des Hausherrn gerade durch ihre Beschwerde und Anklage. Gut sagt der *autor op. imp.: non dolebant quasi defraudati de mercede sua, sed quia illi amplius, quam merebantur, acceperant. Hoc est enim proprium invidiae, quando alteri aliquid additur, sic dolent invidi, quasi illis sit aliquid subductum, quod illi est additum: — intelligis, quia ex vana gloria nascitur invidia?* Missgunst und Neid spricht sich für's Erste in dieser Murrrede aus; diese ersten Arbeiter sind so aufgebracht, dass sie, ganz dem ersten Sohne ähnlich, der dem jüngeren Bruder den Brudernamen vorenthält, (Luc. 15, 30) ihren Mitarbeitern eine Bezeichnung nicht zu Theil werden lassen, welche von ihrer gemeinschaftlichen Arbeit zeugt. *οὗτοι οἱ ἔσχατοι* — so bezeichnen sie ihre Mitarbeiter: Meyer bemerkt zu *οὗτοι* „verächtlich" gewiss mit vollem Rechte. In der klassischen Gräcität kommt *οὗτος* nicht bloss so vor, vgl. Xenophon. Anab. 3, 1. 31, sondern auch im N. T. siehe Luk. 15, 30 und 18, 11. Einige Ausleger, wie Wetstein: *non dicunt ἠργάσαντο,* sed *ἐποίησαν, contemtim de ipsorum opera praestita loquentes,* suchen auch in dem *ἐποίησαν* den giftigen Neid; nach ihnen sollen die ersten Arbeiter sagen wollen, dass diese Letzten eigentlich gar nicht gearbeitet hätten in dem Weinberge, sie seien wohl darinnen gewesen, aber entweder sei die Zeit zu kurz oder die Lust zu gering gewesen, sie hätten sich nur eine Stunde im Weinberge überhaupt aufgehalten. Meyer spricht sich noch sehr bestimmt für diese Auffassung aus und verweist auf Act. 15, 33. 18, 23.

2 Cor. 11, 25 und Wetstein zu dieser Stelle, Jacobs in der Anthologie 9, 449 und 10, 44. Die gewöhnliche Fassung, behauptet er, „sie haben eine Stunde gewirkt, gearbeitet“ ist sprachwidrig, auch nicht mit Ruth 2, 19 zu beweisen, wo *ποῦ ἐποίησας*, wo hast du's geschafft?; es wäre vielmehr zu erklären: „sie haben es (nämlich das Arbeiten) Eine Stunde lang verrichtet, wenn nicht die Zeitbestimmung bei *ἐποίησαν* unsere Erklärung als die nächste und natürlichste darböte.“ Allein wir mögen uns der Meyer'schen Auslegung nicht anschliessen, obgleich wir recht gern zugestehen, dass *ἐποίησαν* so übersetzt werden kann, und dass die Bosheit gern das Gute, was noch an dem Andern ist, ganz in Abrede stellt. Wir möchten aber diese Murrenden nicht schlechter machen, als sie wirklich sind und geben daher der *Vulgata*, Luther, Fritzsche, de Wette, Bleek Beifall, welche *ποιεῖν* gleich arbeiten fassen. Meyer's Versuch die Parallele aus Ruth so zu erklären, dass עָשָׂה, *ποιεῖν* nicht arbeiten bedeuten soll, ist nicht gelungen und Bleek hat wohl nicht ganz Unrecht, wenn er meint, bei der Meyer'schen Auffassung würde man bei dem *ἐποίησαν* ein *ὧδε* oder *ἐν τῷ ἀμπελῶνι* erwarten. Man braucht gar nicht so weit zu gehen, der Schluss der Rede beweist, dass die Murrenden nicht leugnen wollen, dass auch die Letzten in dem Weinberge gearbeitet haben. Wozu heben sie noch so scharf hervor, dass sie des Tages Last und Hitze getragen haben? Sie wollen durch diesen Zusatz nicht aussagen, dass jene Letzten gar nichts gethan haben, aber das wollen sie darthun, dass der Arbeit dieser Letzten im Vergleiche zu ihrer, der Ersten Arbeit durchaus nicht dieser Groschen zukomme. Jene hätten eine sehr kurze, leichte Arbeit ausgeführt, sie selbst aber hätten sehr lange und sehr sauer schaffen müsssen; jene seien erst in der lieblichen, erfrischenden Abendkühle in das Werk eingetreten, während sie *τὸ βάρος τῆς ἡμέρας καὶ τὸν καύσωνα* ausgestanden hätten. Nicht bloss alle die Beschwerden, welche eine Arbeit den ganzen Tag über nothwendig mit sich bringt, haben sie erduldet, sondern ein ganz besonderes Ungemach hatten sie noch auszustehen, *ὁ καύσων* hat sich während ihrer Arbeit erhoben und dieser ist nach Luk. 12, 55 der Gluthwind, die Gluthhitze, welche sich gern um die Mittagsstunde erhebt. Der Hausherr hat also unbedacht gehandelt, ja unbillig, ungerecht die Letzten ihnen, den Ersten gleichgestellt. Luther bemerkt: es hat unser Fleisch und Blut das Herzeleid, dem es angeboren ist, es will entweder seine Arbeit und seinen ehrlichen Wandel in der Christenheit bezahlt haben, oder spricht, es will gar nichts thun, sieht scheel und sauer, wenn es sieht, dass ein Andrer, der kaum ein Jahr oder ein halbes in der Christenheit gewesen, soll ebenso viel haben an Christo, als ein Andrer, der sein ganzes Leben lang viel Mühe und Arbeit gehabt hat.

V. 13. Er antwortete aber und sagte zu Einem unter ihnen: mein Freund, ich thue dir nicht Unrecht. Bist du nicht mit mir eins geworden um einen Groschen? Dieselbe Freundlichkeit, welche vorhin den letzten ihre faule Entschuldigung nicht weiter aufdeckte, zeigt sich auch hier wieder. Der Hausherr hätte die Arbeiter wohl fragen können, ob sie denn bei der Arbeit in seinem Weinberge nichts erfahren hätten als des Tages Last und die Hitze, ob sie nicht von der Arbeit selbst einen Segen an ihrem inwendigen Menschen gespürt hätten; er hätte ihnen vorhalten können, dass die Rede ihres Mundes es ausser allen Zweifel stelle, dass sie nicht mit ganzem Herzen, nicht mit allen ihren Kräften bei der Arbeit gewesen wären! Der Hausherr thut das nicht; diese Arbeiter haben für

solche Vorstellungen kein Verständniss, sie stehen mit dem Hausherrn, trotzdem dass sie einen ganzen Tag sein Brod gegessen haben, in einem rein äusserlichen Verhältnisse. Der Hausherr leuchtet diesen Lohnsüchtigen daher so heim, dass er sich auf den Standpunkt stellt, welchen sie gegen ihn mit ihrer Appellation betreten haben. Wie es in der Schrift heisst: nahet euch zu Gott, so nahet er sich zu euch, so heisst es auch in der Schrift, dass Gott gegen den Verkehrten auch verkehrt ist. Das heisst, das sittliche Verhalten des Menschen zu Gott bestimmt das Verhalten Gottes zu den Menschen. Gott ist gerecht und gibt *suum cuique*. Auf den Rechtsboden haben sich diese Lohnsüchtigen von Anfang an gestellt, sie haben ja eine förmliche Verabredung erst getroffen, auf dem Rechtsboden sind sie bis zuletzt stehen geblieben, sie berufen sich ja nicht auf die Gnade und Leutseligkeit des reichen Herrn, sondern protestiren gegen sein Verfahren als gegen eine Unbill, eine Ungerechtigkeit; nach dem Grundsatz, wie du mir, so ich dir, verfährt nun der Herr gegen diese Murrenden, er weist sie mit ihrer Appellation ab, er deckt ihnen die Haltlosigkeit ihres Protestes in wenig Worten auf. *ἑταῖρε*, so redet er den ersten besten dieser murrenden Ersten an. Hieronymus bemerkt: *legi in cuiusdam libro, amicum istum, qui increpatur a patrefamilias — protoplastum intelligi*: Origenes hatte diese Ansicht ausgesprochen. Das ist Spielerei und Irrthum. Frage nicht, wen der Hausherr wohl so anredet; siehe lieber in dein Herz, und siehe zu, ob der Herr nicht auch dich als einen Lohnsüchtigen anreden kann. Die Anrede ist sehr charakteristisch: *ἑταῖρε*. Man hat behauptet, *φίλος* setze einen Herzensverkehr voraus, *ἑταῖρος* aber zeige nur ein äusseres Zusammensein an. Dies lässt sich jedoch nicht nachweisen. *ἑταῖρε* hat nicht bloss hier, sondern auch 22, 12; 26, 50 den Beruf, eine milde, freundliche Zurechtweisung an den rechten Mann zu bringen, was Wetstein schon aus Klassikern belegt hat und Fritzsche, Meyer, Bleek u. A. anerkennen. Von Rechtsverletzung, von Ungerechtigkeit kann keine Rede sein, *οὐκ ἀδικῶ σε, οὐχὶ δηναρίου συνεφώνησάς μοι*; Sie sind ja um der Preis eines Deners (daher der Genitiv) mit einander Handels eins geworden.

V, 14. Nimm, was dein ist und gehe hin. Ich will aber diesem Letzten geben gleich wie dir! Der Hausherr will mit diesen Lohnsüchtigen nichts mehr zu schaffen haben; er lohnt sie aus und ab, sie müssen, mit Luther zu reden, mit ihrem Groschen von dannen traben. Was soll auch der Herr mit diesen Knechten noch anfangen? Sie sind unverbesserlich. In seinem Dienste sind sie nicht andern Sinnes geworden, der Aufenthalt in seinem Weinberg war an ihrem inwendigen Menschen vollständig verloren. Sie sind die alten Menschen, sie sind unbekehrt, ja sie sind verstockt, sie sind ärger geworden, als sie zuvor waren. Du kannst im Anfang wohl mit dem Herrn Himmels und der Erde dingen um den Lohn deiner Arbeit und um des verheissenen Lohnes willen in seinen Dienst eintreten; willst du aber am Ende deiner Arbeit noch von Lohn sprechen und um des Lohnes willen im stolzen Vertrauen auf deine Leistungen und Werke mit ihm hadern, so hast du keinen, auch nicht den geringsten Theil an ihm und seinem Reiche. In seinem Reiche gilt kein Menschenverdienst und je treuer ein Knecht den Willen seines Herrn zu erfüllen bestrebt ist, desto mehr erkennt er sich als einen unnützen, verdienstlosen Knecht, der nur um Gnade um Gnade betteln darf. Diese Arbeiter kommen nicht hinein in die ewigen Wohnungen, sie bleiben draussen. Wenn Augustinus bemerkt:

quia vero ipsa vita aeterna pariter erit omnibus sanctis aequalis, denarius omnibus est attributus, qui est omnium merces. Quia vero in ipsa vita aeterna distincte fulgebunt lumina meritorum, multae mansiones sunt apud patrem: ac in denario quidem impari non vivet alius alio prolixius, in multis autem mansionibus honoratur alius alio clarius: so stellen wir diesem Gedanken Augustin's, nach welchem solche Lohnsüchtige in das Reich der Herrlichkeit eingehen, das schöne Wort aus seinem eigenen Munde entgegen: *si propterea amicum amas, ut praestet tibi vel pecuniam vel aliquod commodum temporale, non illum amas, sed illud, quod praestat.* Gut erläutert der heil. Bernhard diesen Punkt: *non sine praemio diligitur Deus,* sagt er, *etsi absque praemii intuitu diligendus sit, vacua namque vera charitas esse non potest, neque tamen mercenaria est. Quippe non quaerit, quae sua sunt. affectus est, non contractus, neque acquiritur pacto, neque acquirit, sponte afficit et spontaneum facit. Verus amor se ipso contentus est: habet praemium, sed id, quod amatur.*

Sehr energisch hebt der Hausherr hervor, dass hier Alles von seinem Willen abhängt: *θέλω δὲ τούτῳ τῷ ἐσχάτῳ δοῦναι ὡς καὶ σοί.* Bengel macht auf das *θέλω* aufmerksam: *summa huius verbi potestas,* und Meyer gibt ihm Recht. Er hat freies Verfügungsrecht und will sich in die Prärogativen seiner Majestät nicht herein reden lassen: seine Gnade soll walten frei und ungehindert. Origenes verstand unter diesem Letzten, welchen der Hausherr aus allen Letzten herauszieht, den Paulus; das sind Lächerlichkeiten.

V. 15. Oder habe ich nicht Macht zu thun, was ich will, mit dem Meinen? siehst du darum so scheel, dass ich so gütig bin? Wenn der Hausherr den Letzten geben will wie den Ersten einen Denar, so hat er dazu entschieden das Recht. Es sind ja nicht bloss seine Angelegenheiten — wie Fritzsche und de Wette *ἐν τοῖς ἐμοῖς* auffassen —, um welche es sich hier handelt, sondern es betrifft ja auch nur die Güter seines Hauses, sein Eigenthum. Nicht auf fremde Kosten wie etwa der ungerechte Haushalter ist der Hausherr hier so freigebig, er gibt sein Eigenthum hin, auf welches kein Anderer noch irgendwie Ansprüche hat. So mit Meyer, Bleek, Stier. Welche Anmassung dieser Ersten, dem Hausherrn den Gebrauch seines Eigenthums zu beschränken, ihn gleichsam mit seinem Gnadenhaushalt unter die scharfe Controle ihrer lohnsüchtigen Augen zu stellen. Wie können sie meinen, dazu berechtigt zu sein. Gut sagt Gregor: *stulta quaestio est hominis contra benignitatem Dei. conquerendum quippe esset, non si non daret, quod non deberet, sed si non daret, quod deberet.* Der Hausherr straft aber nicht bloss diese ersten murrenden Arbeiter, er zeigt ihnen noch freundlich, woran es ihnen fehlt, ja er zeigt ihnen noch einen Weg, wie sie aus der misslichen Lage, in welcher sie sich befinden, herauskommen können. Das scheele Auge — *ὁ ὀφθαλμὸς πονηρός,* letzteres Wort gleich רע Sprüch. 23, 6 cf. 22, 9 von dem Neide gebraucht — müssen sich diese Ersten, die jetzt Letzte geworden sind, ausreissen, wenn sie anders in das Reich Gottes eingehen wollen, denn in das Reich der ewigen Liebe passt nur ein solcher, der für Liebe einen Sinn hat und selbst Liebe übt. Der Hausherr erklärt, dass er als ein *ἀγαθός* an jenen Letzten gehandelt habe: er hat nicht gefragt, was sie wegen ihrer einstündigen Arbeit in seinem Reiche verdient haben, sondern seine Gnade hat gewaltet. Seine Gnade bietet sich auch diesen an. Wären diese Lohnsüchtigen wirklich begierig nach dem Reiche Gottes und nach seiner Gerechtigkeit, so hätten sie

mit dem scharfen Auge des kananäischen Weibes auch die Handhabe entdeckt, welche der Herr ihnen in seinem letzten Worte hinhielt. Nach seiner Güte bekennt er zu handeln, warum greifen sie nicht zu, warum halten sie ihn nicht an diesem Worte fest und sagen: Herr, Herr, wir lassen dich nicht, du segnest uns denn, Herr, Herr, so sei auch gegen uns gnädig, barmherzig, geduldig, von grosser Güte, was ja dein hochgelobter Name ist, und vergib uns unsre Lohnsucht, unsre Scheelsucht, nimm uns in Gnaden an! Die Parabel bricht ab; die Lohnsucht schliesst sich selbst das Himmelreich zu, denn sie besteht auf ihrem Rechte, welches ihr auch widerfährt, und mag von der Gnade nichts wissen. Die Thüren sind geschlossen; der Herr schreibt aber über die verschlossenen Thüren noch zwei Inschriften. Er muss auch dieses noch thun der treue Heiland, der grosse Hohepriester, welcher Mitleid hat mit unsrer Schwachheit. Wenn Simon Petrus in seiner Mitapostel Namen noch lohnsüchtig fragen kann, nachdem er fast drei Jahre mit dem Herrn aus und ein gegangen ist: was wird uns dafür? — wie oft wird dann diese Petrusfrage noch laut werden in der Christenheit? Der Herr will diesen Simonssinn, der um das Reich Gottes uns bringen kann, aus den Herzen der Seinen reissen: darum sagt er noch zu guter Letzt.

V. 16. Also werden die Letzten die Ersten und die Ersten die Letzten sein, denn viele sind berufen, aber wenige sind auserwählt. Es liegt vor Augen, wie zutreffend, wie schlagend dieses Epimythium ist. Die alten Ausleger haben ganz allgemein mit der grössten Naivität ihre Auslegung, nach welcher doch schliesslich aller Unterschied zwischen den ersten und letzten Arbeitern verschwindet, und diese Sentenz zusammengestellt und offen bekannt, dass hier von einem Ausschluss aus dem Reiche Gottes die Rede sei. Gregor, welcher beide alten Auslegungen gibt, sagt sehr richtig: *nemo autem se de opere, nemo de tempore extollat, cum hac expleta sententia, subsequenter veritas clamet: sic erunt novissimi primi et primi novissimi. ecce enim etsi iam scimus, quae vel quanta bona egimus, adhuc supernus iudex qua subtilitate haec examinet, ignoramus et quidem gaudendum cuique summopere est in regno Dei esse vel ultimum. sed post haec terribile est valde, quod sequitur. Multi enim sunt vocati, pauci vero electi. quia et ad fidem plures veniunt, et ad coeleste regnum pauci perducuntur. — hic enim fidelibus per confessionem admixti sunt, sed propter vitam reprobam illic numerari in sorte fidelium non merentur. — neque etenim possunt, qui hic carnis suae voluptatibus serviunt, illic in ovium grege numerari. illic eos a sorte humilium iudex separat, qui se hic in superbiae cornibus exaltant. regnum coelorum percipere nequeunt, qui hic et in coelesti fide positi, toto desiderio terrena quaerunt.* Erst die Ausleger der neueren Zeit erkannten, dass diese Gnomen mit der Auslegung der Parabel harmoniren müssten; wer ein zartes Gewissen hatte, half sich so, dass er den klar daliegenden Sinn der Gnomen bekannte, aber dann erklärte, dass sie von dem Redaktor dieses Evangeliums ganz ungehörig hier eingefügt sind; wer kein so zartes exegetisches Gewissen hatte, suchte diese Gnomen so zu drehen und zu wenden, dass sie endlich doch zu seiner Auslegung der Parabel passten. Die erste Sentenz sollte aussagen: Erste werden Letzte und Letzte Erste sein, es wird von Ersten und Letzten gar nicht mehr die Rede sein, sondern sie sind ganz gleich, ganz eins und die letzte Sentenz: obwohl Viele zum einstigen Lohnempfange für den Dienst des Messiasreiches berufen sind, so sind es doch nur Wenige, welche zu

einer besonderen Auszeichnung im Reiche bestimmt sind. Meyer vertritt jetzt noch beide Auffassungen; heisst das aber nicht, dem gewaltigen Buchstaben die äusserste Gewalt anthun? Wir sind in der glücklichen Lage, bei unsrer Auffassung den beiden Gnomen ihr volles Recht widerfahren lassen zu können und haben in ihnen die beiden grossen Siegel des Herrn, welche die gegebene Auffassung bestätigen. Die Letzten erhalten den Vorzug und die Ersten verlieren ihren Vorzug, ja sie sinken so tief herab, dass in dem Reiche Gottes für sie keine Stätte mehr ist. Denn das ist der allgemeine Sinn dieser Gnome, welchen sie auch 22, 14 hat. Bleek sagt sehr richtig: die *κλητοί*, wie sie hier im Gegensatze zu den *ἐκλεκτοί* genannt werden, sind die Gesammtheit derjenigen, an welche der Ruf zum Eintritt in das Reich Gottes ergeht, welche zum Hochzeitsmahle des Herrn eingeladen werden und sich auch wohl bereit zeigen, Folge zu leisten; die *ἐκλεκτοί* aber diejenigen, welche von dieser Zahl auserwählt werden als die, welche sich würdig zeigen, wirklich daran Theil zu nehmen." Luther sagt treffend: Die Predigt des Evangeliums geht ingemein und öffentlich, wer es nur hören und annehmen will; und Gott lässt's auch darum sogar öffentlich predigen, dass es jederman hören, glauben und annehmen soll und selig werden. Aber wie geht's? Wie nachher im Evangelio folgt: Wenige sind auserwählt. Das heisst: Wenige halten sich also gegen das Evangelium, dass Gott ein Wohlgefallen an ihnen hat; denn etliche hören's und achten's nicht; etliche hören's und halten nicht fest daran, wollen auch nichts darüber zusetzen und leiden. Etliche hören's, nehmen sich aber mehr um Geld und Gut und weltliche Wollust an. Das gefällt aber Gott nicht und mag solcher Leute nicht. Das heisst Christus nicht „Auserwählt sein", d. h. sich nicht so halten, dass Gott einen Wohlgefallen an ihnen hatte. Das aber sind auserwählte und Gott wohlgefällige Leute, die das Evangelium gerne hören, an Christum glauben, den Glauben mit guten Früchten beweisen und darüber leiden, was sie sollen leiden.

Die praktische Behandlung dieser Perikope hat vor allen Dingen auf das Centrum der Parabel, auf die Lohnsucht, welche bekämpft werden soll, näher einzugehen.

Lohnarbeit und Himmelreich.

1. Auch Lohnarbeit nimmt Gott an,
2. er bleibt ihr auch den Lohn nicht schuldig,
3. doch hat sie ihren Lohn dahin.

Gottes Lohn für die Arbeit in seinem Weinberg.

1. Es gibt schon einen Lohn auf Erden,
2. es gibt aber einen besseren noch im Himmel,
3. doch ist der Lohn auf Erden noch kein Angeld auf den Lohn im Himmel.

Hüte dich vor der Lohnsucht!

1. Sie macht aus Ersten Letze,
2. und nie aus Berufenen Auserwählte.

Wie kannst du fragen: Was wird mir dafür?
1. Wie bist du denn in's Himmelreich gekommen?
2. Was hast du denn für's Himmelreich gethan?
3. Gott lohnet überschwänglich seinen Frommen,
4. Doch den Lohnsücht'gen nimmt er nimmer an!

Welch ein seltsam Ding ist es um den Lohn im Himmelreich!
1. Er ist gewiss und doch auch ungewiss,
2. Er ist verdient und doch auch unverdient.

Das scheele Auge ein blindes Auge.
Denn das scheele Auge sieht nicht: 1. die Verdienstlosigkeit aller eigenen Werke,
2. die Gerechtigkeit der göttlichen Gnade
3. die Untauglichkeit zu dem Reiche Gottes.

Das scheele Auge ein böses Auge!
1. Böse gegen sich selbst, denn es macht sich jeden Tag zu einem Tag voll Last und Hitze,
2. Böse gegen den Nächsten, denn es missgönnt ihm den Brudernamen und den Gottessegen,
3. Böse gegen Gott, denn es rechtet mit ihm und murret wider seine Gnade.

Im Himmelreich ist Alles Gnade.
1. Gnade ist die Berufung,
2, Gnade ist die Arbeit,
3. Gnade ist die Erwählung.

Wovon hängt unsre Erwählung ab?
1. Nicht von unserm Eifer nach dem Reiche Gottes, sondern von Gottes berufender Gnade,
2. Nicht von unsrer Arbeit für das Reich Gottes, sondern von Gottes tragender Gnade,
3. Nicht von unsrer Zuversicht auf das Reich Gottes, sondern von Gottes gerechtrichtender Gnade.

Was macht einen Unterschied im Himmelreiche?
1. Nicht der Verdienst der Werke;
2. Nicht die Willkür Gottes;
3. Allein der Stand der Herzen.

Das Gericht der Scheelsucht.
1. sie richtet den Bruder,
2. sie richtet den Herrn,
3. sie richtet sich selbst.

Wie gütig ist doch der Herr!
1. Wie gütig in dem Werke der Berufung,
2. Wie gütig in der Stunde des Gerichtes.

Nimm was dein ist und gehe hin — ein zweischneidiges Wort!
Denn es sagt einer Seits, dass wir uns durch unsre Arbeit in dem Reiche Gottes etwas verdienen können,
sagt aber anderer Seits, dass wir uns mit all unsrer Arbeit nie die Gnade Gottes verdienen können.

---

2. Der Sonntag Sexagesimae.

Luc. 8, 4—15.

Wenn man die beiden Gesichtspunkte im Auge behält, welche in der Einleitung zu der vorhergehenden Perikope aufgestellt wurden, dass die alte Kirche mit diesen Sonntagen das Kirchenjahr beging und den Unterricht der Katechumenen, welche zu Ostern die Taufe empfangen sollten, wieder eröffnete, so wird die Trefflichkeit dieser Wahl in die Augen leuchten. Bei uns sind diese beiden Gesichtspunkte weggefallen — nichtsdestoweniger möchte ich diesen Text nicht aufgeben. Alt meint (christl. Cultus 2, 488), dass bei den Evangelien dieser beiden Sonntage dieselben Rücksichten auf die Arbeiten des Landmanns obwalteten; ich möchte aber lieber sagen: die Passionszeit, auf welche diese Sonntage vorbereiten sollen, ist in dem ganzen Kirchenjahr die hauptsächlichste Saatzeit. Das Evangelium wird im ganzen Kirchenjahr nie so reichlich gepredigt als in diesen heiligen Wochen; zu den Sonntagen treten noch Wochengottesdienste, welche in den meisten evangelischen Gemeinden besser besucht werden, als die sonst vielleicht noch üblichen Wochenbetstunden; und anderer Seits ist das Wort, welches in der Fastenzeit verkündigt wird, dieses Wort vom Kreuze, doch der Same, aus welchem Gottes Kinder geboren werden wie der Thau aus dem Schoosse der Morgenröthe, *κατ' ἐξοχήν*. Wie geeignet ist es da, dass dieses Evangelium die Gemeinde aufmerksam macht, dass diese grosse kirchliche Saatzeit wieder herbeigekommen ist, und damit zugleich laut mahnt, die Herzen zu dieser Aussaat recht zuzubereiten, dass der Same nicht auf den Weg, nicht auf den Felsen, nicht unter die Dornen, sondern in ein feines und gutes Land hineinfalle.

Unsere Perikope hat Parallelen, nämlich Matth. 13, 2 ff. und Mark. 4, 1 ff.

V. 4. Da nun viel Volks bei einander war und aus allen Städten zu ihm eilten, sprach er durch ein Gleichniss. Lukas gibt uns wie auch die beiden anderen Synoptiker, den Anlass näher an, bei welchem der Herr diese Parabel sprach. Er ist von einer grösseren Rundreise durch das Land wieder nach seiner Stadt, nach Kapernaum, zurückgekehrt. Er geht hinaus an das Meer; eine grosse Menge sammelt sich schnell um ihn und diese Menge wächst von Stunde zu Stunde; denn nicht bloss ist Kapernaum in Bewegung sammt den Ortschaften, welche das damals reichbevölkerte, jetzt fast ganz verödete Gestade des See's Genezareth umsäumten, sondern aus weiter Ferne sind sie *κατὰ πόλιν* zu Jesus gewallfahrtet. Bengel bemerkt: *ex quavis urbe erat cohors aliqua*, Meyer stimmt ihm bei; ganze Karavanen, helle Haufen zogen also herbei. Rettig wollte das *ἐπιπορευομένων* so auslegen, dass diese Leute aus den Städten dem Herrn

nachgezogen seien, das ἐπί bedeutet aber eigentlich nichts anders als hin, [illegible]. Wir denken es uns desshalb nicht so, dass aus jeder Stadt, welche der [illegible] κηρύσσων καὶ εὐαγγελιζόμενος τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ mit seinen Zwölfen [illegible] hatte (V. 1), sofort sich eine Menge in Bewegung setzte, um den [illegible] auf der Rundreise weiter zu begleiten; sondern dass, wie es auch der [illegible] hier andeutet, die grossen Züge erst zu dem Herrn kamen, als [illegible] Kapernaum wieder eingetroffen war und an dem Ufer des Sees [illegible]. Was wollte diese Menge bei dem Herrn? Sie wollten das [illegible], welches sie von ihm schon ein Mal gehört hatten, nochmals [illegible] wollten den grossen Wunderthäter, der böse Geister und Krank-[illegible] getrieben hatte, noch ein Mal schauen. Denn Alle kommen nicht [illegible] Absicht, mit einem gleichen Heilsverlangen. Wie das Land, [illegible] Augen des Herrn da liegt, die grössten Verschiedenheiten [illegible], wie da Land ist als ein Weg hartgetreten, und Land ist, wo [illegible] voll Erde das Gestein bedeckt, und Land ist, wo die Dor-[illegible] Grunde liegen, und nur das gute Land neben diesem schlech-[illegible]: so erkennt der Herr unter diesen, welche zu ihm ge-[illegible] ebenso grosse Verschiedenheit. Er weiss, was in dem [illegible] Joh. 2, 25, — er weiss, dass sein Wort in sehr verschiedene [illegible] demnach eine sehr verschiedene Geschichte haben wird. [illegible] klar und will nun auch das Volk darüber in's Klare [illegible] vielleicht noch einen Schritt weiter thun. Das Ange-[illegible] ein anderes als im Anfange die Wirksamkeit Jesu. [illegible] hatte der Herr in der Bergpredigt und sonst frei [illegible] entsetzte sich über seine Lehre, zahlreiche Jünger [illegible] aber nun war die Zeit eine andere geworden. Der [illegible] hatte sich gegen ihn erhoben, böse Gerüchte [illegible] liessen sich hören und manche Leute aus dem [illegible] hörten, wurden an ihm irre." Dürfen wir nicht [illegible] welche alle Mittel ergriffen, um das Volk von [illegible] unterschiedlichen Erfolge der Predigt des [illegible] ihren Werth, ihre Kraft, ihre Göttlich-[illegible] auf den heutigen Tag nicht noch ein viel-[illegible] das Wort der Schrift das lebendige Wort [illegible] „sogenannte" Gotteswort nicht mit un-[illegible] Menschenherzen wirkt?

[illegible] und fährt ein wenig hinaus in das Meer — [illegible] die rechte Menschenfischer das Netz [illegible] sind. Er spricht aber jetzt ἐν παρα-[illegible] — darüber erklärt sich der Herr [illegible]

[illegible] Säemann aus, zu säen seinen Samen und [illegible] an den Weg und ward vertre-[illegible] Himmel frassen es auf. Wir kön-[illegible] auslegt, die Auslegung nicht gleich [illegible] und für sich auf uns wirken [illegible] an diesem Worte [illegible] überhaupt dieses Ausgeben des [illegible], er ist nur malerisch zur [illegible] gleich bei der Hand —

so Chrysostomus und seine Nachtreter — hier eine Anspielung auf den Ausgang des Herrn von seinem Vater und auf seinen Eingang in unser Fleisch zu finden —, während Andre — wie Beda und Rhabanus an den Ausgang des Herrn von dem Haus Israel hin zu den Heiden denken; will man für diesen Zug eine thatsächliche Grundlage, so bleibe man bei Hieronymus stehen, dieser sagt: *exivit ergo de domo sua, qui seminat verbum Dei, ut seminaret in turbis.* Der Säemann ging aus *τοῦ σπεῖραι τὸν σπόρον αὐτοῦ.* Man hat hierin einen Pleonasmus finden wollen. Meyer bemerkt, diese Worte hätten etwas einfach Feierliches und Spannendes. Die Alten haben mit Recht schon darauf hingewiesen, dass der Säemann doch nicht einzig und allein auf sein Feld hinausgehe, um den Samen zu säen. Chrysostomus fragt: *καὶ τί ἐξῆλθεν; ἀπολέσαι τὴν γῆν ἀκανθῶν γέμουσαν; τιμωρήσασθαι τοὺς γεωργούς: οὐδαμῶς. ἀλλὰ γεωργῆσαι καὶ ἐπιμελήσασθαι καὶ σπεῖραι τῆς εὐσεβείας τὸν λόγον.* Der *autor op. imp.* findet hier das Bedeutsame in dem Zusatze *ὁ σπείρων* — er sagt: *non sufficit ei dicere: exiit seminare; sed addidit: exiit qui seminat seminare; ut ostenderet, quia non erat novus seminator, nec modo ad hoc opus primum accesserat; sed hoc semper habuit in natura, ut seminaret. Ipse enim a principio generis humani totius scientiae semina ipsa seminavit in natura. ipse est, qui per Mosem semina praeceptorum legis seminavit in populo. ipse est, qui loquens in prophetis, non solum praesentium seminavit correctiones, sed etiam notitiam futurorum.* Sagen wir kurz: der Herr will die Aufmerksamkeit des Volkes auf den Säemann lenken, darum hebt er so scharf hervor, dass es sich hier um nichts als um das Säen handle. Den Samen will der Säemann säen, denn das Land trägt nicht von selbst sein Gewächs; Dornen und Disteln bringt es wohl jetzt noch von selbst hervor, nimmer aber Saat zu Nutz den Menschen. Und seinen Samen säet der Säemann in das Land: *τὸν σπόρον αὐτοῦ* heisst es. Es wird ganz bestimmt hervorgehoben, dass der Säemann nicht fremden, erkauften oder erborgten Samen in sein Land hineinbringt; er hat diesen Samen sich selbst erarbeitet und bereitet, dieser Same ist sein Eigenthum, sein ganz eigenthümlicher Same. Indem der Säemann säete, fiel nun etliches an den Weg. Die älteren Ausleger verfallen fast ohne Ausnahme hier in einen argen Fehler, welcher, wenn sie consequent hätten auslegen wollen, sehr verhängnissvoll für das Ganze der Parabel hätte werden müssen. *ὃ μὲν ἔπεσε παρὰ τὴν ὁδόν*, steht geschrieben. Chrysostomus legt den Finger auf *ἔπεσε* und fügt hinzu: *οὐκ εἶπεν, ὅτι αὐτὸς ἔῤῥιψεν, ἀλλ' ὅτι ἔπεσεν.* Allein, wenn der Same auf den Weg, auf den Fels und unter die Dornen nicht nach der Absicht des Säemanns fiel, sondern aus Zufall, so fiel derselbe auch in das gute Land von Ungefähr, denn V. 8 steht auch *ἔπεσεν.* Es wäre dann der Säemann ausgegangen in der Absicht zu säen, aber während er säete, hätte er seine anfängliche Absicht ganz vergessen. Nein der Säemann warf den Samen in bestimmtester Absichtlichkeit auf den Weg und den Felsen, wie in die Dornen hinein. Es ist ganz ungerechtfertigt zu sagen, ein verständiger Säemann thut das nicht, nur ein verschwenderischer, fahrlässiger lässt sich so etwas zu Schulden kommen. ehen wir uns nur den Text genauer an. Der Säemann säet seinen Samen ht auf den Weg, *ἐν τῇ ὁδῷ*, sondern an den Weg, *παρὰ τὴν ὁδόν.* Wir n uns den Vorgang so zu denken, dass neben dem Saatfeld ein Weg da ist ja fast gewöhnlich der Fall, dass neben diesen Weg ein Pfad wird; der Landmann sichert seinen Acker durch Gräben hie und da

und durch eingesteckte Dornen, allein die Gräben werden übersprungen, die Dornen herausgerissen; der Fussweg ist bald wieder gebildet und festgetreten wie in früheren Jahren. Der Landmann protestirt gegen diese Vergewaltigung an seinem Eigenthume, er pflügt den Fusspfad Jahr für Jahr sorglich um, er besäet ihn immer und immer wieder mit seinem Samen — aber die bösen Menschen kümmern sich nicht um seine Arbeit, sie vermeinen, ein Recht zu haben, wieder auf dem alten Wege zu gehen und treten um so fester und härter auf, je mehr sie sich ärgern, dass der alte, glatte Fusspfad zerstört ist. Der Same, welcher an den Weg fällt, wird so vertreten; und diess ist nicht die einzige Gefahr, welche den Samen auf diesem Theile des grossen Arbeitsfeldes trifft. Wo gesäet wird, da sind die Vögel unter dem Himmel auch bald zur Stelle; die Zeit der Aussaat ist für sie schon die Zeit der Ernte und je spärlicher sie im Winter ihre Nahrung fanden, desto gieriger stürzen sie sich auf das Saatfeld. Der Same, der neben den Weg gefallen ist, kommt in eine zweite Gefahr; wo der Acker nicht festgetreten war, da ist das Erdreich empfänglich und weich, wo derselbe aber als Weg gebraucht worden, da bricht er in Schollen und Klumpen. So liegt der Same recht angreiflich da und zugleich recht appetitlich, denn der Säemann säet nur guten Samen, für die verhungerten, gefrässigen Vögel unter dem Himmel.

Doch ein zweites Bild zeigt uns der Herr weiter.

V. 6. U n d e t l i c h e s f i e l a u f d e n F e l s , u n d d a e s a u f g i n g , v e r d o r r t e e s , d a r u m , d a s s e s n i c h t S a f t h a t t e . Der Acker ist nicht ein gleichförmiges Land; er ist auch stellenweise felsicht. Lukas will nicht sagen, dass der Same unmittelbar auf den Felsen selbst gefallen sei — es würde dann dieser Samenwurf sich nicht von dem früheren unterscheiden, oder sich nur zu seinem Nachtheile von ihm unterscheiden lassen; dort müssten wir dann eine relative Härte, hier eine absolute annehmen. Die anderen Evangelisten sagen ἐπὶ τὰ πετρώδη — Matth. 13, 5, ἐπὶ τὸ πετρῶδες Mark. 4, 5 — und selbst Lukas deutet durch das Gleichfolgende an, dass der Fels nicht als ein nacktes, offen zu Tage liegendes Gestein zu fassen ist, sondern als ein Fels, welcher von einer dünnen Erdschichte eben bedeckt ist. Während der Same, welcher an den Weg gefallen war, gar nicht aufging, sondern sofort entweder von den Menschen vertreten, oder von den Vögeln gefressen ward, geht dieser Same, der auf einen felsichten Grund kam, auf, und zwar ging er nach Matth. und Mark. εὐθέως auf. So bringt es die Natur mit sich; eben weil der Fels gleich unter der Hand voll Erde liegt, wird diese Erde von der Frühlingssonne am schnellsten erwärmt, der Felsengrund macht dieses Ackerstück zu einem rechten Treibhaus, der Same schiesst überraschend schnell und lustig auf. Aber gar bald wendet sich das Blatt. Die Pflanze fordert einen rechten Untergrund, ein tiefgründiges Erdreich, in welches sie ihre Wurzeln hineintreiben kann. Die Wurzeln sind die Sauggefässe, die Nahrungswerkzeuge jeder Pflanze; bald haben die Wurzeln das dünne, handbreite Erdlager durchdrungen, und seine Feuchtigkeit verzehrt, sie stossen nun auf das nackte Gestein, das hat kein Wasser, keine Fruchtbarkeit: die Pflanze erhält die nothwendigen Zuflüsse nicht mehr und fängt an, da der Saft ihr ausgeht, zu verschmachten. Ein neuer böser Umstand tritt noch hinzu. Je höher die Pflanze aus dem Acker aufsteigt, desto höher steigt auch die Sonne mit ihrer Hitze an dem Himmel auf: diese Sonnengluth ist dem wachsenden Samen schlechterdings erforderlich.

Wie die Weintrauben kochen wollen, so will auch die Frucht im Sonnenscheine reifen. Aber die Sonne kann hier das Wachsthum nicht befördern, die Reife nicht zu Stande bringen; sie kann nur das Ausgehen der Pflanze beschleunigen, ihren Untergang schneller herbeiführen. Aratus singt schon von dem Sirius, dass er diesen doppelten Einfluss auf das Leben der Pflanzen habe, dass er der einen eine Ursache des Lebens, der anderen aber eine Ursache des Todes wird; Cicero hat seinen Gedanken in diesen Worten wiedergegeben:

hic ubi se pariter cum sole in lumina coeli
extulit, haud patitur foliorum tegmine frustra
supsensos animos arbusta ornata tenere.
nam quorum stirpes tellus amplexa prehendit,
haec augens anima vitali flamine mulcet:
at quorum nequeunt radices findere terras,
denudat foliis ramos et cortice truncos.

Die Alten kennen aber noch eine dritte Noth, welche der Same erleidet: Ovidius singt schon in den *Metamorphoses, 5, 481 ff.*

Fertilitas terrae, latum vulgata per orbem,
Cassa iacet; primis segetes moriuntur in herbis:
Et modo sol nimius, nimius modo corripit imber
Sideraque ventique nocent; avidaeque volucres
Semina iacta legunt; lolium tribulique fatigant
Triticeas messes et inexpugnabile gramen.

Der Herr weist uns desshalb noch ein drittes Bild.

V. 7. Und etliches fiel mitten unter die Dornen, und die Dornen gingen mit auf und erstickten es. Ein neues Bild und noch kein erfreuliches; der Same hat mit vielen Widerwärtigkeiten zu kämpfen. Wir haben es uns nicht so zu denken, dass der Same, welchen der Säemann ausstreute, von ihm mitten unter die Dornen geworfen worden sei; das wäre ein freventlicher Leichtsinn des Säemanns, eine himmelschreiende Sünde an dem guten Samen gewesen. Wie der Säemann vorher nicht auf den nackten, sondern nur auf den mit einer Erdschichte bedeckten Fels gesäet hat, so säet er auch hier nicht in die offenen, hochgeschossenen und wildverwachsenen Dornen hinein. Die Dornen, unter welche der Same fiel, waren, als der Same in das Land fiel, noch gar nicht zu sehen, sie lagen versteckt, nur in Wurzelgestalt in dem Grunde. Der Herr sagt ja ausdrücklich, dass die Dornen mit dem Samen aufgingen; also wie der Same keimte, so keimten diese Dornen auch erst aus dem Acker hervor. Die Dornen waren wohl, in dem Morgenland und vielfach im Abendlande, auch in Deutschland hin und her ist solche Uebung, erst verbrannt worden, ehe der Pflug durch das Land geführt ward; die Dornen waren so bis in den Grund und Boden hinein vertrieben worden, aber dort waren noch in der Tiefe die Wurzen stecken geblieben. Der Same ging auf, von den Dornen zeigte sich auch wohl anfangs noch keine Spur, aber bald sprossten dieselben dem guten Samen nach, bald hatten sie denselben eingeholt und am Ende erstickt. Es kann nicht gut anders sein, der gute Same kann mit den Dornen sich nicht messen; die Dornen werden auf jedem Acker den guten Samen bald ersticken; der Same ist ja von Haus aus dem Acker

fremd, er fällt erst in den Acker von Aussen her, er muss sich in dem Acker erst Grund und Boden erringen und sich festwurzeln. Das Unkraut aber ist dem Acker eigenthümlich, die Dornen sind, ehe der gute Same kam, schon längst in dem Lande gewesen, sie haben mit demselben einen Freundschaftsbund geschlossen. des Ackers Saft und Kraft hat seinen stillen, aber sichern Gang nach den Dornen hin. Nicht schädliche Einwirkungen von Aussen her vernichten hier die Hoffnungen des guten Samens; der Grund des Verkommens liegt in der Unreinheit des Ackers.

V. 8, Und etliches fiel auf ein gut Land, und es ging auf und trug hundertfältige Frucht. Da er das sagte, rief er: wer Ohren hat zu hören, der höre! Erst dieser Theil des Samens geht nicht verloren: erst das vierte Stück des Ackers bringt die Frucht. Schwerlich will der Herr, wie man dieses Gleichniss gefasst hat, hier mit mathematischer Bestimmtheit sagen, dass drei volle Viertel des Samens alle Mal bei dem Säen geopfert werden müssen, dass alle Mal nur ein Viertel sich lohnt. Das wäre eine ganz äusserliche Auffassung, welche von der Erfahrung fort und fort Lügen gestraft wird. Diese zeigt es ja klar, dass gar häufig die ganze Aussaat durch irgend ein Naturereigniss zu Schanden geht, zeigt aber auch umgekehrt. dass der Same häufig zur Hälfte und darüber richtig aufgeht und auch Frucht trägt. Gut sagt Calvin: *non quod ex quatuor auditoribus unus tantum vel decem ex quadraginta, doctrinam amplexi fructificent; certum enim numerum Christus praefigere hic noluit; nec eos, de quibus loquitur, in partes aequales distribuere; ut non semper idem, sed nunc uberior, nunc magis exiguus est proventus fidei, ubi verbum seminatur.* Es gibt, wenn der Acker auch wie ein Weg ist, Felsen und Dornen in seinem Schoosse trägt, doch auch in dem Acker gutes Land. Der Herr beschreibt nicht näher dieses Land, τὴν γῆν τὴν ἀγαθήν. Wir können aber diesen Begriff näher aus den vorhergehenden Versen bestimmen; das nämlich ist offenbar gutes Land. was nicht wie ein Weg festgetreten und verhärtet ist, was nicht den Felsen in sich birgt unter einer Hand voll Erde, was endlich nicht die Dornenwurzeln in dem tiefsten Grunde hegt, d. h. gut ist das Land zu nennen, welches weich und empfänglich, saftvoll und tiefgründig, rein und sauber ist. Wo das Samenkorn in solch einen Boden fällt, da kann es nicht fehlen, dass es aufgeht und in seinem Wachsthum ungehindert und unbeschädigt vorwärts geht, dass es in die Aehren schiesst und Frucht bringt. Und nicht gering ist die Frucht des Samens; das Samenkorn begnügt sich nicht damit, sich selbst wieder zu erzeugen, das Samenkorn fällt nur in die Erde und verwest, um sich zu vervielfachen. Sehr verschieden ist diese Sichvervielfachung des Samens; der Herr sagt bei den anderen Evangelisten, dass es 30, 60 ja 100 fältige Frucht trage; in dem guten Acker tritt also wieder eine reiche Mannichfaltigkeit, eine überaus auffallende Verschiedenheit zu Tage. Dem Herrn kommt es aber nicht darauf an, diese Verschiedenheit zur Anschauung zu bringen, nur ὡς ἐν παρόδῳ macht er darauf aufmerksam; seine Hauptabsicht ist es, darzustellen. dass der Same überhaupt Frucht und zwar eine sehr reiche Frucht hervorbringt. Nur sehr wenige Gegenden der alten Welt brachten eine solche Ernte ein; wie Grotius und Wetstein bemerken, trug der sybaritanische Acker nach Varro (1, 44) und das Feld von Byzazium und Babylon nach Plinius (h. n. 5, 3) hundertfältige Frucht.

Der Herr schliesst diese Parabel mit den Worten: ὁ ἔχων ὦτα ἀκούειν,

ἀκουέτω. Bei den Klassikern begegnet uns in dem 109ten Fragment des Aeschylus (nach Schütz) eine ganz ähnliche Formel, welche die Aufmerksamkeit spannen und Nachdenken fordern soll; es heisst dort: ἄκουε δ'ἂν ὅτις ἔχων. Es ist dieser Ausruf das Gegenstück zu dem ἀμὴν, ἀμὴν λέγω ὑμῖν, wie jenes die Aufmerksamkeit auf das richten soll, was nun folgt, so will dieses die Aufmerksamkeit dem zuwenden, was eben gesagt ist. Dieser Spruch kommt noch mehr vor, so Matth. 11, 15. Bengel bemerkt dazu: *formula praecidendi, Christo propria; qua ostenditur, cetera, quae expressius dici possent in iis, quae iam sint dicta, contineri;* er übersieht aber, dass diese Formel auch in der Offenbarung erscheint. Beda hat dieses schon ganz richtig observirt und sagt: *quotiens haec admonitio vel in evangelio vel in apocalypsi Joannis interponitur, mysticum esse quod dicitur, quaerendumque a nobis intentius ostenditur.* Der Herr fordert durch diesen Ausruf, dass seine Worte in's Herz gefasst und im Herzen erwogen werden sollen; *aures mentis scilicet intelligendi et faciendi, quae iussa sunt,* so drückt sich Remigius aus. wünscht sich der Herr.

V. 9. Es fragten ihn aber seine Jünger und sprachen: was dieses Gleichniss wäre. Der Ausruf des Herrn mochte diese Jünger wohl, wie Beda meint, hauptsächlich zu dieser Frage veranlassen; sie wollten dieses Gleichniss, dessen hohe Bedeutung der Herr so bestimmt angezeigt hatte, auch gründlich verstehen. Sie trauen sich selbst nicht zu, den Schlüssel zu dieser Parabel zu finden und wenden sich an den Herrn, den Meister selbst, mit der Bitte um die Auslegung. Wir wundern uns wohl, dass diese Jünger noch um Aufschluss bitten; wir meinen, das Gleichniss sei auf den ersten Blick so durchsichtig klar, dass ein Irren nicht möglich sei. Wir könnten hiergegen wohl sagen, dass die Jünger in dem Auslegen von Parabeln noch sehr unbewandert gewesen seien, da der Herr bis dahin in Parabeln noch nicht geredet habe. Nach Matth. 13, 10 verwundern sich die Jünger darüber, dass der Herr in Parabeln zu dem Volke redet; diess lässt sich so auffassen, dass der Herr überhaupt noch nicht in Parabeln zu dem Volke geredet hat, oder so, dass er noch nie mehrere Parabeln aneinander gereiht hat. Die letztere Auffassung möchte wohl den Vorzug verdienen; Parabeln hat der Herr dem Volke schon erzählt, aber diese parabolischen Erzählungen waren eingefasst von offenen Lehrreden und erhielten so das Licht des Verständnisses von vorn und hinten. Hier aber hat der Herr eine Parabel ganz nackt dahingestellt: sie wird durch ihre Umgebung nicht ausgelegt; da konnten die Jünger, selbst wenn sie schon Parabeln gehört hatten, in Bezug auf die richtige Auslegung ängstlich und bedenklich werden. Und zudem sind die Parabeln doch so leicht nicht auszulegen; wer hätte diese Parabel wohl gerade so ausgelegt, als es durch den Herrn geschehen ist? Gregor der Gr. sagt: *si nos vobis semen verbum, agrum mundum, volucres daemonia, spinas divitias significare diceremus, ad credendum nobis mens forsitan vestra dubitaret.* Die Jünger bitten den Herrn um die Auslegung, wer sind aber οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ? Aus dem zugefügten αὐτοῦ könnten wir auf den Gedanken kommen, diese Jünger seien die Jünger des Herrn im specifischen Sinne, also seine Apostel — unwürdig ist es gewiss nicht, die Apostel fragen zu lassen; waren sie berufen, das grosse Saatwerk des Herrn fortzusetzen, so musste ihnen gerade an einer ganz authentischen Auslegung dieses Gleichnisses sehr viel liegen. Matthäus sagt nur ganz allgemein οἱ μαθηταί, Markus bestimmt erst den

Umfang dieses Wortes genauer. Es traten fragend an den Herrn *οἱ περὶ αὐτὸν σὺν τοῖς δώδεκα.* Also ausser den Zwölfen kamen noch andere und zwar diejenigen, welche den Zuruf des Herrn: *ὁ ἔχων ὦτα* zu Herzen genommen hatten und tiefer in das Verständniss der heilsamen Lehre eingeweiht werden wollten. Wann diese an den Herrn herantraten, wann der Herr ihnen das Gleichniss deutete, ist nicht genauer hier bei Lukas angegeben. Da er die Auslegung gleich nach der Parabel gibt, so erweckt dieses den Schein, dass die Jünger sofort, als der Herr die Parabel gesprochen hatte, um Aufschluss baten. Allein diese Annahme hat das gegen sich, dass nach Markus die Jünger erst fragen, als der Herr wieder *κατὰ μόνας* geworden ist. Nachdem also das Volk wieder abgezogen und der Herr etwa in sein Haus sich wieder zurückbegeben hatte, erläuterte der Herr diese Parabel; und dies geschah nicht sogleich, sondern erst nach einer längeren Zeit. Denn der Herr erzählte dem Volke nicht eine Parabel, sondern, wie er es auch in unsrem Texte V. 10. andeutet, eine ganze Parabelreihe. Man hat dieses nicht anerkennen wollen, Matthäus soll in Kap. 13 aus eigener Weisheit eine Parabelschnur mit Geschick und Geschmack gefertigt haben, es soll, Neander behauptet noch dieses, nur eine Parabel dem Volke erzählt werden können, würden mehrere vorgetragen, so würde das Volk überladen und überschüttet. Hieronymus Bemerkung möchte dieses Bedenken schon beseitigen; nicht Alles ist für Alle, sondern jeder erhält an dieser reichen Parabeltafel sein bescheiden Theil; *turba non unius sententiae est*, sagt der Kirchenvater, *sed diversarum in singulis voluntatum. Unde loquitur ad eam in multis parabolis, ut iuxta varias voluntates diversas reciperent disciplinas.* Doch ist auf der andern Seite auch nicht zu übersehen, dass diese Parabeln in einem ausserordentlich engen Zusammenhange mit einander stehen; die eine ergänzt oder setzt die andre fort. Da kann von einem Ueberschütten und Ueberladen nicht die Rede sein, zumal da sich doch nicht annehmen lässt, dass der Herr, wie er die eine Parabel zu Ende geführt hatte, auch eine neue schon anfing. Ammon macht freilich den Herrn zu einem Prediger, welcher vorher in dem Hause die Parabeln, wenn auch nicht concipirt, so doch sehr eingehend meditirt hat, da könnte es sich denken lassen, dass er, um seinen praemeditirten Vortrag los zu werden und das Concept nicht zu verlieren, eine Parabel nach der andern ausgestossen hätte. Allein lässt sich Jesus der Prophet, mächtig von Worten und Werken, unter diese alltägliche Perspective bringen? Der Herr nahm sich Zeit und gönnte dem Volke Zeit; nicht ein Parabelbild sollte von dem andern sofort verdrängt und verwischt werden, sondern das Bild sollte noch eine gewisse Zeit vor den Augen des Volkes dastehen und auf dasselbe wirken.

Matthäus gibt die Frage der Jünger nicht genauer als Markus und Lukas; es ergänzen sich aber die Synoptiker. Eine zweifache Frage ist es, welche die Jünger vor den Herrn bringen, der auf alle Fragen eine Antwort hat; sie fragen zuerst: warum er in Parabeln jetzt rede? und was diese Parabel besagen wolle. Die Antwort nun auf beide Fragen geben alle Synoptiker, allerdings im Buchstaben nicht gleich, aber in der Hauptsache doch in dem schönsten Einklang.

V. 10. Und er sprach: euch ist's gegeben, das Geheimniss des Reiches Gottes zu wissen, den Andern aber in Gleichnissen, dass sie nicht sehen, ob sie schon sehen und nicht hören, ob sie schon hören. Diese Erklärung des Herrn setzt es für

das Erste fest, dass er nicht absichtslos, weil ihn gerade die Lust anwandelte, hier in Gleichnissen geredet hat; aus tiefer Weisheit hat er so und nicht anders gesprochen. Der Herr scheidet hier zum ersten Male zwischen solchen, die innen und solchen, die aussen stehen; der Unterschied, welcher sich allgemach vollzogen hat, wird von dem Herrn nur offen und ehrlich anerkannt. Es steht leider nicht mehr so, dass Alle, welche kommen, um den Herrn zu hören, in der Absicht kommen, zu ihm zu kommen und durch ihn hinein zu kommen in das Reich Gottes; Viele kommen in einer solchen Gesinnung, mit einer solchen Absicht, dass zwischen ihnen und ihm keine Gemeinschaft möglich ist. Der Arzt ist für die Kranken, der Heiland für die Sünder. Diese aber wissen nicht, dass sie krank sind, und wollen nichts davon hören, dass sie Sünder sind — sie kommen, weil sie an dem Arzt, dem Heiland eine Ursache suchen wollen. Das Gericht, von dem im johanneischen Evangelium so oft geredet wird, das sich an die Fusssohlen des eingebornen Sohnes vom Vater aller Gnade und Wahrheit hängt, wirkt sich jetzt schon aus. Zu denen, welche fragend, bittend zu ihm gekommen sind, spricht der Herr: *ὑμῖν δέδοται γνῶναι τὸ μυστήριον τῆς βασιλείας τοῦ θεοῦ.* Wie kann der Herr aber nur in Wahrheit zu diesen sagen: *ὑμῖν δέδοται,* euch ist es gegeben! Sie bitten um Aufschluss und beweisen dadurch ja mit der That, dass sie das Mysterium des Reiches Gottes noch nicht erkennen! Sie möchten es herzensgerne wissen! Dennoch aber sagt der Herr: *ὑμῖν δέδοται,* und gerade, weil es so ist, wie es ist, kann er sagen: *δέδοται.* Selig sind die da geistlich arm sind, denn das Himmelreich ist ihr, *ὅτι αὐτῶν ἐστὶν ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν* Matth. 5, 3: auch hier heisst es nicht *ὅτι αὐτῶν ἔσται κτλ.*; die geistliche Armuth besitzt schon das Himmelreich, weil das Himmelreich in ihm, der sie selig preist, persönlich vor der Thüre steht und zu dem geistlich Armen einzieht. So liegt es auch hier. Der Herr sagt diesen Fragern, dass es ihnen gegeben sei, weil sie zu dem gekommen sind in heiligem Verlangen, welcher die Erkenntniss ihnen geben kann und weil ihr Herankommen den thatsächlichen Beweis liefert, dass sie sich von dem, in welchem verborgen liegen alle Schätze der Weisheit und der Erkenntniss, wollen leiten lassen in alle Wahrheit. Weil ihnen *τὸ γνῶναι τὸ μυστήριον τῆς βασιλείας τοῦ θεοῦ* gewiss ist, darum heisst es: *ὑμῖν δέδοται.* Doch dieses Wort ist nach einer anderen Seite hin auch noch beachtenswerth; der Herr bezeichnet das Wissen der Geheimnisse des Reiches Gottes als etwas, was nicht der Mensch sich in dem Schweisse seines Angesichtes erwerben kann, das vielmehr eine Gabe dessen ist, der der Geber aller guten und vollkommnen Gabe ist. Wie ist diess nun zu fassen? Die alten Väter hatten hier ihre liebe Noth, um sich der Gnostiker zu erwehren, welche ja vielfach in Abrede stellten, dass die Menschheit aus einem Samen gezeugt sei, sondern auf eine eigenthümliche Weise den heidnischen Aberglauben von den verschiedenen Autochthonen auffrischend, gleichsam aus dreierlei Samen das Menschengeschlecht aufwachsen liessen. In der Zeit, wo das Dogma von der Prädestination in der Blüthe stand, ward ebenfalls viel um diese Stelle gestritten. Calvin bemerkt zu unserer Stelle: *primo huc indubie spectat comparatio, ut gratiam discipulis factam Christus amplificet, quia peculiariter illis, quod non omnibus promiscue, datum erat. si quis roget, unde hoc dignitatis privilegium apostolis, certe non reperietur in ipsis causa; et Christus datum illis esse, pronuncians, meritum omne excludit. certos quidem et selectos esse homines Christus pronunciat, quos peculiariter Deus*

hoc honore dignatur, ut sua illis arcana patefaciat, reliquos autem hac gratia privari. huius discriminis non alia reperietur causa, nisi quod ad se vocat Deus, quos gratuito elegit. Doch nöthigt nichts zu diesem Schlusse. Calvin verwechselt die beiden Begriffe: *meritum* und *qualitas;* ohne dass von einem Verdienste auf unsrer Seite die Rede ist, um desswillen Gott uns seine Erkenntniss mittheilt, kann doch auf unsrer Seite ein sittlicher Zustand sein, welcher es möglich macht, dass die Gnosis uns zu Theil werde. So liegt die Sache hier: diesen wird die Erkenntniss gegeben, weil sie kommen als Erkenntnissbegierige. Dieses Erkennenwollen producirt nicht in ihnen die Erkenntniss selbst, sondern setzt sie nur in Stand, die Erkenntniss aus der Hand der Gnade zu empfangen. Woher diese Lust und Begierde nach der seligmachenden Erkenntniss stamme, ob diese auch wieder eine Wirkung der Gnade Gottes in unsren Herzen ist, darüber gibt diese Stelle keinen Aufschluss. Der Herr bezeichnet nun das, was seinen fragenden Jüngern von Gott gegeben ist, *τὸ γνῶναι τὸ μυστήριον τῆς βασιλείας τοῦ θεοῦ.* Was ist nun dieses *μυστήριον τῆς β. τ. θ.*? Es lässt sich verschieden fassen und ist wirklich auch so gefasst worden. Bengel schreibt zu dieser Stelle: *sic appellantur non omnia, quae omnes scire debent ex revelatione; sed quae prae iis, qui necessaria norunt, ii, quibus arcana revelantur, sciunt.* Meyer sagt dagegen: *μυστήρια* heissen sie (die verborgenen Verhältnisse des Messiasreiches), weil ihre *ἀποκάλυψις* eben erst durch das Evangelium erfolgt. Sie sind in Gott verborgene, dem Menschen ohne göttliche Belehrung unbekannte, Rathschlüsse, welche das Evangelium enthüllt." Beide Auffassungen sind an sich möglich; die ganze Offenbarung lässt sich schlechthin als *μυστήριον* bezeichnen, so Röm. 16, 25. 1 Cor. 4, 1. Eph. 1, 9. 3, 3 und ö., denn *μυστήριον* ist alles, was im Verborgenen gelegen hat; ebenso gut lässt sich aber ein besonderes Stück aus der Offenbarung also in specifischem Sinne bezeichnen, denn alle Momente der Offenbarung sind nicht in ein gleiches Licht gestellt, es bleiben trotz der Apokalypsis in derselben noch immer dunkle, unergründliche Tiefen — diese Partieen der Offenbarung heissen 1 Cor. 13, 2. Eph. 3, 9. 5, 32 Mysterien. Der Entscheid in unsrem Verse ist um so schwieriger, da sonst in den Synoptikern dieses Wort nicht wieder gebraucht wird. Ich ziehe hier aber ganz entschieden die weitere Fassung des Begriffs *μυστήριον* vor. Das Perfekt *δέδοται* zwingt uns, dass wir, um für *τὸ μυστήριον* den Inhalt zu gewinnen, nicht in entfernte Regionen uns begeben, sondern bei dem allernächsten stehen bleiben. Die Erkenntniss des Mysteriums des Reiches Gottes wird den Jüngern nicht in Aussicht gestellt, sondern für die Gegenwart schon zugesprochen; ihr Fragen eröffnet ihnen das Verständniss des Geheimnisses vom Reiche Gottes. Es kann demnach *τὸ μυστήριον* nicht ausserhalb der Parabel liegen: mit dem Aufschluss der Parabel muss auch das Geheimniss erschlossen sein. Nun handelt aber das Gleichniss nicht von geheimnissvollen Tiefen der Offenbarung, nicht von unergründlichen Punkten der Christuslehre, sondern offenbar von dem Geschicke der Offenbarung überhaupt, von der Aufnahme des geoffenbarten Geheimnisses in der Menschenwelt. Diess soll den Jüngern für das Erste zur Erkenntniss kommen, aber ihre Gnosis soll sich darauf nicht beschränken. Man beachte, dass der Herr nicht sagt: *ὑμῖν δέδοται γνῶναι τοῦτο τὸ μυστήριον τῆς βασιλείας τοῦ θεοῦ;* er sagt sogar nach Matth. *τὰ μυστήρια.* Also nicht die Erkenntniss einer einzelnen Offenbarungswahrheit verheisst der Herr seinen Jüngern, sondern die Erkenntniss der ganzen

Summa der Offenbarungsmysterien, die Erkenntniss des Offenbarungsmysteriums überhaupt. Was der Herr hier seinen heilsverlangenden Jüngern bestimmt zusagt, dasselbe hat er über ihnen schon seinem Vater lobpreisend bekannt: *ἐξομολογοῦμαί σοι, πάτερ, κύριε τοῦ οὐρανοῦ καὶ τῆς γῆς, ὅτι ἀπέκρυψας ταῦτα ἀπὸ σοφῶν καὶ συνετῶν, καὶ ἀπεκάλυψας αὐτὰ νηπίοις.* (Matth. 11, 25.) Die Jünger in unsrer Stelle sind die *νήπιοι* in jener, und die *σοφοί* und *συνετοί* dort sind hier *οἱ λοιποί, οἱ ἔξω* Mark. 4, 11.

Während der Herr den Jüngern die Geheimnisse des Reiches Gottes zu erkennen gibt und ihnen desshalb zu dem Bilde auch die Deutung schenkt, gibt er den Anderen das Mysterium des Reiches Gottes, denn dieses wird am einfachsten ergänzt, nur in Parabeln, und er hat dabei eine ganz bestimmte Absicht, *ἵνα βλέποντες μὴ βλέπωσιν καὶ ἀκούοντες μὴ συνιῶσιν.* An diesem *ἵνα* haben sich viele Ausleger gestossen, sie haben, um das ihnen Anstössige wegzuschaffen, die Bedeutung von *ἵνα* gefälscht und aus der dadurch angezeigten Absicht einen nicht beabsichtigten, durch eine Verkettung von allerlei höchst beklagenswerthen Umständen aber herbeigeführten Erfolg herausgebracht. Bleek hat es natürlich nicht über sein exegetisches Gewissen bringen können, so gegen die grammatische Wahrheit zu sündigen; er geräth aber nun in eine ganz schiefe Stellung zu dem Texte. Hören wir ihn: Manche fassen es auf die letztere Weise und dazu könnte man allerdings durch die Vergleichung der beiden andern Evangelisten (Mark. und Luk.) veranlasst werden; es würde sich dann so gestalten, er rede zu der Masse des Volks von den Verhältnissen des Himmelreiches nur in Parabeln, auf verhüllte Weise, weil es Gottes Rathschluss sei, dass sie in die Geheimnisse desselben nicht eindringen sollten. Allein nicht bloss ist, so wie es hier bei Matthäus lautet, diese Fassung wenig natürlich, sondern es ist auch an sich durchaus unwahrscheinlich, dass der Erlöser sollte haben das ausdrücken wollen. Allerdings gibt es in der heiligen Schrift eine auch in sich sehr wahre teleologische Betrachtungsweise, wo der Stumpfsinn der Menschen und ihre Unempfänglichkeit für das Wort Gottes als wie ein göttlicher Fluch bezeichnet wird, der wegen ihres früheren Ungehorsams und anhaltender Widerspenstigkeit über sie verhängt sei; so ist es in der prophetischen Stelle Jesaja 6, 9, 10, die nachher (V. 14 bei Matth.) angeführt wird und auf welche in dieser Beziehung auch Johannes (12, 39 ff.) und Paulus (Apostelg. 28, 26 ff.) verweisen, um den Unglauben der damaligen Juden und ihr Widerstreben gegen das Evangelium zu erklären, als wie ein göttliches Strafgericht, welches über das Volk ergehe. Auch hier bei Matthäus liegt diese Anschauungsweise jedenfalls mit zu Grunde, nicht bloss in der nachherigen Hinweisung auf den jesajanischen Ausspruch, sondern auch schon hier in dem *οὐ δέδοται.* Denn es liegt darin doch, dass es nur der göttliche Geist sei, welcher das rechte Verständniss der göttlichen Geheimnisse verleihe, und somit erscheint die bleibende Unempfänglichkeit und der Mangel an Verständniss, so sehr auf der einen Seite als die Schuld der Menschen, doch auf der andern Seite wie ein göttliches Gericht. Allein nichts desto weniger ist es durchaus unnatürlich, dass der Erlöser sich sollte so ausgesprochen haben, er lehre das Volk in Parabeln, d a m i t sie in das Verständniss des Reiches Gottes nicht eindrängen, weil sie nach dem Willen Gottes dessen Geheimniss nicht erkennen sollten. Wir haben daher den Sinn des Erlösers ohne Zweifel so zu fassen, und darauf werden wir auch durch die Darstellung bei Matthäus am ersten geführt, dass er zum

Volk in Gleichnissen rede, weil dasselbe noch zu stumpf und unempfänglich sei, um die Geheimnisse des Reiches Gottes, wenn sie ihnen ohne Bild vorgelegt würden, zu verstehen; desshalb bediente der Erlöser sich in seinen Reden an das Volk einer solchen, aus Gegenständen der Sinnenwelt und des gemeinen Lebens entlehnten Darstellungsweise, weil diese Lehrweise ihrer Fassungsgabe noch am meisten entsprechend war; es wurde ihnen zwar dadurch nicht das innerste Wesen des Reiches Gottes aufgeschlossen, sondern nur mehr die äusseren Umrisse desselben vorgeführt; aber es war diese Lehrweise doch am meisten geeignet, ihr Interesse für das Reich Gottes zu erwecken und allmählig ihren Sinn für die Erkenntniss und Aufnahme desselben empfänglich zu machen. So fassen den Sinn hier im Allgemeinen unter Anderen Paulus, Kühnöl, Meyer, Ewald und Andere."

Obgleich Bleek die gegentheilige Ansicht, welche sich bei Olshausen, Neander, Stier u. A. findet, entschieden für falsch erklärt, so können wir doch nicht umhin, die von Bleek vertretene Auffassung als eine grundfalsche zu bezeichnen. Diese Auffassung verkennt ganz das Wesen der Parabel und verdreht den gewaltigen Buchstaben der heil. Schrift. Nach Bleek soll die Parabel dazu dienen, die Aufmerksamkeit der Stumpfsinnigen zu erregen und den Unverständigen annähernd einen Begriff von der Wahrheit beizubringen. Die Alten erkannten in der Parabel nicht alle Wege eine Verdeutlichung und Enthüllung einer Wahrheit, sondern eben so oft auch eine Verdunklung und Verhüllung der Wahrheit. Die Jünger des Herrn sagen Joh. 16, 29: *ἴδε, νῦν παῤῥησίᾳ λαλεῖς καὶ παροιμίαν οὐδεμίαν λέγεις*, wie der Herr V. 25 zu ihnen gesprochen hat: *ταῦτα ἐν παροιμίαις λελάληκα ὑμῖν, ἀλλ' ἔρχεται ὥρα, ὅτι οὐκέτι ἐν παροιμίαις λαλήσω ὑμῖν, ἀλλὰ παῤῥησίᾳ περὶ τοῦ πατρὸς ἀναγγελῶ ὑμῖν*, in beiden Stellen könnte, ohne dass der Sinn dadurch im Mindesten betroffen würde, statt *παροιμία* stehen *παραβολή*. Justinus der Märtyrer behauptet in dem *dialogus cum Tryphone*. c. 90: *οἶσθα, ὅτι ὅσα εἶπον καὶ ἐποίησαν οἱ προφῆται, ὡς καὶ ὡμολογήθη ὑμῖν, παραβολαῖς καὶ τύποις ἀπεκάλυψαν, ὡς μὴ ῥᾳδίως τὰ πλεῖστα ὑπὸ πάντων νοηθῆναι, κρύπτοντες τὴν ἐν αὐτοῖς ἀλήθειαν, ὡς καὶ πονέσαι τοὺς ζητοῦντας εὑρεῖν καὶ μαθεῖν.* Seine Gegner haben gegen diese Aufstellung nichts einzuwenden, er berichtet gleich: *οἱ δὲ ἔφησαν, καὶ ὡμολογήθη ἡμῖν.* Baco sagt von der Parabel: *est autem usus ambigui atque ad contraria adhibetur, facit enim ad involucrum, facit etiam ad illustrationem*; ähnlich lässt sich v. Gerlach in dem Bibelwerke aus: so einfach und anschaulich, sagt er, sie uns zu sein scheinen, so erfüllten sie doch damals den doppelten Zweck, der fleischlich-gesinnten Menge die Wahrheit zu verhüllen, damit sie nichts davon missbrauchen möchte, und den schwachen, aber empfänglichen Jüngern lebendige, tief sich einprägende Bilder zu gewähren, welche in der Zeit ihrer späteren Reife sie dann leicht weiter in die Wahrheit hineinleiteten. Ein Gleichniss ist ähnlich der Wolken- und Feuersäule, welche die finstere Seite den Egyptern und die helle dem Volke des Bundes zukehrte, 2 Mos. 14, 20; es ist ähnlich einer Schale, welche den köstlichen Kern eben so sehr für den Fleissigen, als vor dem Trägen bewahrt. Dennoch war seine Predigt in Gleichnissen vor dem unverständigen Volke nicht zwecklos; denn auch denen, welchen jetzt zur Strafe für ihren fleichlichen Sinn, die Hülle noch den Blick in die Wahrheit verbarg, konnte später, wenn die in dem Gedächtnisse gebliebenen, so einfachen und doch so vielsagenden Bilder wieder vor ihre Seele traten, auch der innere Sinn derselben desto eher aufgehen." Die Parabeln

dienen allerdings diesem doppelten Zwecke in einer ganz einzigartigen Weise. Dem Menschen, welcher für die Geheimnisse des Reiches Gottes keinen Sinn hat, verschliessen dieselben diese Geheimnisse vollständig; die Parabel ist ein Gemälde, mit frischen Farben und sprechender Aehnlichkeit dem gewöhnlichen Leben nachgezeichnet, der sinnliche Mensch empfindet, wenn er nur etwas cultivirt ist, bei der Betrachtung dieses Bildes einen Kunstgenuss, der rohe sinnliche Mensch findet sein Behagen daran, dass die Wirklichkeit mit ihren bekannten Zügen ihm aus dem Bild so unverkennbar entgegentritt. Für den Menschen, dessen Gemüth den himmlischen Wahrheiten zugänglich ist, haben die Parabeln den Zweck, ihm das Auge zu schärfen, dass er in allem Irdischen ein Bildniss und Gleichniss des Ueberirdischen wieder finden lernt; vor allen Dingen aber sollen sie ihm zu einer Leiter dienen, auf welcher er in das Reich der ewigen Wahrheiten aufsteigt, jeder Zug der Parabel ist, so zu sagen, eine Sprosse auf dieser Himmelsleiter, denn jeder Zug soll einen Zug der Wahrheit zur anschauenden Erkenntniss bringen.

Der Herr bekennt, dass er in der Absicht zu dem Volke nur in Parabeln rede, dass sie sehen und doch nichts sehen, dass sie hören und doch nichts verstehen. Die Anspielung auf Jesaja 6, 10 ist allgemein anerkannt; ebenso ist es unbestritten, dass der Prophet dort von einem Gottesgerichte der Verstockung redet, das an Israel sich vollziehen soll. Der Herr setzt diejenigen seiner Zeitgenossen, welche ihm, dem Lichte der Welt, sich hartnäckig verschliessen, mit den Zeitgenossen des Propheten auf eine Stufe; ja so viel höher der Herr ist als der königliche Prophet des A. Bundes, so viel furchtbarer wird auch das Gericht sein müssen, das sich an dem ungläubigen Geschlechte durch die Erscheinung des Sohnes Gottes im Fleische vollstreckt. Bleek nimmt nun hieran dogmatischen Anstoss, er kann es sich nicht reimen, wie die Erscheinung der heilsamen Gnade zugleich die Vollziehung und zwar die nicht zufällige, sondern beabsichtigte, in Gottes Rath beschlossene Vollziehung des Gerichtes ist. Wir könnten den Bedenklichen fragen, ob er denn auch die anderen Stellen des N. T., in welchen ausdrücklich die Ankunft des eingeborenen Sohnes vom Vater voller Gnade und Wahrheit als die Erscheinung des Gerichtes an der Menschheit dargestellt wird, vergl. vor allen Dingen Joh. 3, 17 ff. ihres teleologischen Charakters entkleiden will. Wir wollen aber lieber hieran bloss erinnern, um die Tragweite dieser Bleek'schen Bedenken nachzuweisen, und das dogmatische Bedenken nach Kräften zu zerstreuen suchen. Neander sagt: es wird hier eine sittliche Nothwendigkeit, ein göttliches Gericht darin bezeichnet, dass diejenigen, denen der rechte Wille fehlt, — von dem Alles abhängt und ohne welchen der göttliche Zug nicht empfunden werden kann, — daher von allem Herrlichen, was sie hören und sehen, doch nichts verstehen. Es ist darin das allgemeine Gesetz ausgedrückt, nach welchem sie sich von ihrem damaligen Standpunkte aus zu der ganzen Wirksamkeit Christi eben so verhalten mussten, nach welchem das ganze Leben Christi ihnen eine verchlossene Parabel sein musste." Gewiss eine sittliche Nothwendigkeit liegt hier vor, ein göttliches Gericht wird angezeigt, aber ich vermisse bei Neander den Nachweis, dass diese sittliche Nothwendigkeit nicht bloss ein Verhängniss ist, dass dieses göttliche Gericht nicht ein blosses Produkt des menschlichen Verhaltens ist. Der Herr stellt es offenbar in schneidendster Schärfe so hin, dass er zu diesem Volke in Parabeln einzig und allein noch spreche, damit die Geheimnisse des Reiches Gottes ihm verschlossen

bleiben. Diese Spitze darf nicht abgestumpft werden; der Herr will nicht, dass dieses Volk sehe und verstehe. Dieser Wille in dem Herrn ist freilich nicht als ein *decretum absolutum*, als sein erster und letzter Wille zu fassen; *decretum absolutum*, schlechthinige Absicht des menschgewordenen Gottessohnes ist es, zu suchen und selig zu machen, was verloren ist, die Geheimnisse des Reiches Gottes jederman zu offenbaren. Die heilsame Gnade ist aber nicht eine physische oder metaphysische Kraft, welche in der Weise der Kraft absolut, Alles zwingend und sich unterwerfend wirkt, sondern eine ethische Kraft, welche nicht die Personen zu Dingen herabwürdigt, sondern der persönlichen Freiheit ihren Spielraum lässt; die heilsame Gnade kann ihren Zweck nur bei denen erreichen, welche sich ihr willig hingeben und da sich keiner der Gnade aus freien Stücken hingeben würde, muss sie, um selig zu machen, eine energische Thätigkeit entwickeln. Ist die heilsame Gnade nicht mit Blindheit geschlagen, so hat sie von vornherein erkennen müssen, dass nicht ein allseitiges Hingeben an sie stattfinden würde; sie hat sich die Frage vorlegen müssen, ob sie auch auf die Gefahr hin, diese Letzteren durch ihre gewaltige Kraftentfaltung zum Widerstande zu reizen und zur Entwicklung aller bösen Kräfte hinzudrängen, im Fleische erscheinen wolle. Die heilsame Gnade ist erschienen und zwar in ihrer vollen Energie; sie will sich auf das entschiedenste selbst setzen und bejahen und ihr Gegentheil auf ebenso entschiedene Weise zu Nichts setzen und verneinen; sie will, weil sie wahrhaft selig machen will, auch verdammen, was sich nicht selig machen lassen will. Wir sagen: der ewige absolute Wille der heilsamen Gnade, der Aller Heil will, erleidet durch den Willen des Menschen eine Umbiegung, in seiner Energie bleibt er ungebrochen; da aber die Menschheit sich vor ihm scheidet, wirkt er nun auch, sie energisch scheidend, bis zur Entscheidung. In Parabeln, in verhüllter Weise redet der Herr nur noch zu diesem Volke, er will dieses Volk nicht in die Wahrheit hineinblicken lassen — und in diesem Gerichte würde sich selbst noch erkennen lassen, dass die heilsame Gnade es ist, die da richtet. Wollte der Herr die Wahrheit diesen Leuten ohne Hülle zeigen — ein Unternehmen, das eigentlich ganz undenkbar ist, da doch wie der grosse Dichter schon sagt, nur ein sonnenhaftes Auge die Sonne sehen kann, — so würde das Gericht dieser Unglücklichen nur noch grösser. Sie würden die erkannte Wahrheit schmähen und lästern, so aber verunehren sie nicht die Perle, denn diese Perle ist ihnen nicht dargereicht worden, sondern nur die Muschel, in welcher die köstliche Perle vor ihnen geborgen ruht. Das Geheimniss des Reiches Gottes, welches geoffenbart wird, ist das Heilige und die Perle, welche man nicht den Hunden und den Säuen vorwerfen darf; die Parabel aber ist an und für sich nur die Schale der ewigen Wahrheit, welche mit Füssen getreten werden kann.

Nachdem der Herr erklärt hat, warum er in Parabeln geredet habe, geht er nun zu der Erklärung der Parabel selbst über.

V. 11. Das ist aber das Gleichniss: der Same ist das Wort Gottes. Wer der *ὁ σπείρων* ist, sagt der Herr nicht weiter; seine Jünger wussten das schon. Der Säemann hat ja eben von dem Schifflein aus seinen Samen in's Land geworfen; ich möchte, obgleich der Herr diesen Säemann nicht auslegt, nicht sagen, er sei ein Nebenzug in dem Gleichnisse; nur weil es sich von selbst schon verstand, liess der Herr es ohne besondere Erklärung. Da übrigens die Parabeln enge zusammenhängen bei Matth. 13,

so würde die Erklärung dort V. 37 auch für diese Parabel gelten. Jesus Christus ist der Säemann und der Same, man beachte τὸν σπόρον αὐτοῦ in V. 5., ist das Wort Gottes, welches also diesem Säemann als sein specifisches Eigenthum zukommt. Das Wort Gottes ist das Produkt des Wortes, das im Anfang war und bei Gott war; das Wort Gottes hat nicht blos den Sohn Gottes in Zeit und Ewigkeit zu dem Kern und Stern, sondern auch zu seinem Urheber und Erzeuger. Das Wort Gottes aber ist der Same. Höchst merkwürdig, so will es mir wenigstens bedünken, ist der Umstand, dass nirgends in dem Alten Testamente dieses Bild uns begegnet; in keiner einzigen Stelle wird dort das Wort Gottes als ein Same dargestellt, während diese Vergleichung in dem Neuen Testamente mehrfach vorkommt, so 1 Petr. 1, 23. Mit dem Regen und Schnee vergleicht das A. T. das Wort, welches aus dem Munde Gottes hervorgeht, Jesaj. 55, 10. Machen diese verschiedenen Bilder uns nicht aufmerksam auf einen wesentlichen Unterschied des alt- und neutestamentlichen Wortes? Beiderlei Wort ist Gottes Wort. Wie aber der Regen und Schnee nur dem Samen, der in dem Schoosse des Ackers liegt, zu seiner Entwicklung hilft, so bringt das alttestamentliche Wort auch noch nicht neue Lebenskräfte, die Kräfte der zukünftigen Welt in das Menschenherz; mit seinem grossen: Du sollst! erweckt es nur die in dem Herzen schlummernden Kräfte, der Mensch soll durch sein Selbstwerk seine Gerechtigkeit beschaffen. Nicht so das neutestamentliche Gotteswort, es trägt Geist und Leben, eine neue Welt in sich; es geht von ihm eine lebendige Kraft aus, ein neues Lebensprincip wird in ihm in das todte Menschenherz eingepflanzt. Dieser letzte Gedanke ist nicht eingetragen; der Same fällt von Aussen in das Land und der Acker besäet sich nicht von ihm selbst. In dem Menschenherzen ist nicht dieser Same, obwohl wir göttlichen Geschlechtes sind. Nicht aus sich selbst haben die heiligen Männer Gottes das Wort Gottes nehmen können, Fleisch und Blut konnte es ihnen nicht offenbaren: von Aussen her, von Oben her musste es ihnen gegeben sein. Der Same des Wortes Gottes kommt von der Offenbarung her. Ist aber Gottes Wort der Same, so sollen wir bedenken, dass der Same nur dazu da ist, dass er gesäet werde. Nicht Würmer sollen ihn fressen, in das Land soll er gestreut werden; so liegt Allen, welchen Gott seinen Samen anvertraut hat, die Pflicht auf, das Wort Gottes auszubreiten. Und dabei sollen wir bedenken, dass das Wort Gottes die Natur des Samens an sich hat. In dem Samen steckt eine lebendige Kraft; der allmächtige Schöpfer hat diese Triebkraft selbst hineingelegt, mit unwiderstehlicher Gewalt sprengt der Keim sein eigenes Haus, wunderbar stösst der spriessende Keim sich durch das Erdreich an das Licht hervor, wie er andrer Seits ebenso wunderbar und geschäftig seine Wurzeln und Fäden in die Tiefe hinabsenkt, um Nahrung zu ziehen und Halt zu gewinnen. Lasst dem Worte Gottes nur Zeit und Raum und sorgt euch nicht, ihr Säeleute. Vertraut der in dem Worte wirkenden und wohnenden Kraft; es ist ein unvergänglicher, ewiger Same, der, wenn er auch Jahrtausende schon dagelegen hat, doch noch nichts von seiner treibenden Urkraft eingebüsst hat.

Nun geht der Herr zur Auslegung des Einzelnen über.

V. 12. D i e a b e r a n d e m W e g e s i n d, d i e e s h ö r e n, d a r n a c h k o m m t d e r T e u f e l u n d n i m m t d a s W o r t v o n i h r e m H e r z e n, a u f d a s s s i e n i c h t g l a u b e n u n d s e l i g w e r d e n. Eigenthümlich ist die Construction οἱ δὲ παρὰ τὴν ὁδὸν; es lässt sich dazu wohl mit Meyer σπαρέντες

ergänzen, welches dann entweder mit Euthymius, Erasmus, Kühnöl so auszulegen wäre, dass der Mensch als der Acker bezeichnet wird, der besäet wird, oder mit Luther, Fritzsche, Meyer, de Wette, Bleek zu paraphrasiren wäre: diese, solche Menschen sind es, welche an den Weg gesäet sind. Concinn würde parallel mit V. 14 gelautet haben, *τὸ μὲν παρὰ τὴν ὁδὸν σπαρέν* oder *πεσόν*; da aber der Same nicht seine Geschichte für sich hat, weil er ja nicht für sich allein bleibt, sondern mit dem Menschen, in welchen er gesäet wird, zusammenwächst, und somit die Geschichte des Samens nun die Geschichte der Person selbst wird, so heisst es kurz: *οἱ δὲ παρὰ τὴν ὁδόν*. Theophylaktus geht hier nicht ungestraft seinen eigenen Weg; er versteht nämlich unter dem *ὁδός* den, welcher von sich bekennt: *ἐγώ εἰμι ἡ ὁδός* Joh. 14, 6; *οἱ παρὰ τὴν ὁδὸν* sind dann diejenigen, welche den Weg verlassen haben und neben Christus einhergehen, statt ihm nachzufolgen, die Ketzer. Wenn dieser Versuch auch in dem folgenden Verse bei *οἱ δὲ ἐπὶ τῆς πέτρας* noch nicht zu Schanden wird, wo Theophylaktus den Felsen wiederum als Bild des Herrn fasst und aus dem *ἐπί* herausbringt, dass diese nicht auf den Herrn sich gründeten, sondern nur in einer losen Verbindung mit ihm sich befanden — so will es mit diesen Künsten doch bei den Dornen nicht mehr weiter gehen, da diese von dem Herrn nicht auf sich gedeutet werden. Der *autor op. imp.* fasst *τὴν ὁδόν* anders; *quae est via? mundus iste, per quem omnes transeunt, qui nascuntur. — quae est ergo terra secus viam? homo secundum istum mundum vivens, qui omnia ea sapit, quae mundi sunt et nihil, quod Dei est.* Der Weg bedeutet hier die totale Verhärtung des Herzens und wollen wir für ihn in der realen Welt ein Gegenbild gewinnen, so müssen wir in die Regionen hineingehen, für welche ein Wort Gottes, das selig macht, nicht mehr vorhanden ist. Wir verstehen da unter dem Wege, auf welchen selbst kein Samenkorn kommt, mit Stier den Teufel und das Reich seiner Engel — wir glauben an keine allgemeine Wiederherbringung und finden in der heiligen Schrift keine Andeutung, dass die erlösende Wirksamkeit des Herrn sich bis in diese Gebiete der äussersten Gottesferne erstreckt habe. Ich trage aber Bedenken, mit Stier unter dem Wege noch weiter zu verstehen das Gebiet des ganz äusserlichen Naturlebens, wo der Geist, ganz sinnlich geworden, in die niedere Kreatürlichkeit versunken ist. Dieses Gebiet ist von der Besäung nicht ausgeschlossen; ist ja doch in dieser Kreatur noch ein Seufzen nach der seligen Freiheit der Kinder Gottes. Alles, was Mensch ist, ist Acker; auch der verworfenste Mensch ist doch immer noch dem Acker *παρὰ τὴν ὁδόν* gleich. Die vorhergehende Erklärung des Herrn, dass es solche gebe, denen die Geheimnisse nicht mitgetheilt werden können, spricht nicht hiergegen; allerdings die Geheimnisse des Reiches Gottes hat der Herr diesen nicht aufgeschlossen, aber den Samen des Wortes hat er ja auch ihnen nicht vorenthalten; reichlich, überaus reichlich hatte der himmlische Säemann seinen Samen, allerdings nur in Parabeln, in ihre Herzen zu werfen gesucht. Die nun auf dem Wege sind die, welche das Wort hören — aber auch bloss hören. Luther macht die Bemerkung, dass der Herr nicht von denen, die das Wort verfolgen oder nicht zuhören, rede, sondern von denen, die es hören und Schüler sind, die auch rechte Christen genannt sein und unter der christlichen Versammlung bei uns leben wollen, und mit uns der Taufe und der Sakramente theilhaftig sind. Calvin heisst uns auch darauf achten: *çaeterum, quo melius prosit nobis admonitio, tenendum est, nullam de con-*

temptoribus mentionem fieri, qui palam Dei verbum repellunt; sed eos tantum notari, in quibus aliqua videtur esse docilitas. quod si eorum maior pars evanescit, quid reliquo mundo fiet, a quo palam repellitur salutis doctrina? Diese Leute nun an dem Wege hören das Wort Gottes; es ist nicht gleich zu sagen, dass es bei ihnen zu dem einen Ohre hinein und zu dem andern wieder herausgehe; Gottes Wort hat ein Siegel bei sich, das es in jedem Menschenherzen versiegelt als das Wort des lebendigen Gottes, welcher das Herz gemacht hat. Es geht doch etwas tiefer bei dem Menschen als bloss in's Ohr hinein, es dringt bei diesen Leuten, die dem hartgetretenen Wege gleich sind, selbst bis in's Herz hinab. Eine absolute Indifferenz ist dem Worte Gottes gegenüber nicht möglich. Wenn aber auch das Wort Gottes bis an's Herz herankommt, so ist doch damit der Sieg des Wortes über das Herz noch nicht ausgemacht. Es gibt eben harte Herzen, stumpfsinnige, leichtfertige, verweltlichte Gemüther, welche keinen tiefen Eindruck aufnehmen können. Sie schlagen sich, sagt Thiersch, sowohl den Ernst als die Liebe Gottes aus dem Sinn; je weniger sie von ihm hören, desto angenehmer ist es ihnen. Leben sie in einer christlichen Umgebung, so gehen sie noch aus Gewohnheit zur Kirche; aber sie haben eine gewisse Uebung darin erlangt, das Wort Gottes an sich vorüberrauschen zu lassen; es dringt nicht ein, ihr Gewissen wird nicht beunruhigt und sie bleiben die Alten." Doch nicht bloss in ihnen liegt der Grund, dass der Same nicht aufgeht; der Same *παρὰ τὴν ὁδόν* wird zertreten und von den Vögeln des Himmels gefressen. Zwei weitere Gründe sind hier noch angegeben: Der Herr deutet in der Auslegung nur den letzten — die Vögel unter dem Himmel, den ersten sollen wir uns selbst klar legen. Diejenigen, welche den Samen auf dem Stück an dem Wege zertreten, können nur Menschen sein, welche ihre Lust daran finden, den Acker des Herrn zu verwüsten; sie ärgern sich, dass der Herr auch diesen Theil des Ackers fruchtbar machen will, und kommen nun daher mit festem, schwerem Tritt, um den ausgestreuten Samen zu zertreten. Wer weiss es nicht, wie die Knechte der Sünde ein scharfes Auge auf ihre Sündengenossen haben, wie sie sich schnell herbeimachen, um, wenn ihr Genosse ein Mal seinen eigenen Weg gegangen und dem Herrn und seinem Worte darauf begegnet ist, in ihm den etwa empfangenen Eindruck zu verwischen. Und nicht Menschen allein sind geschäftig, der Teufel selbst legt sich in's Mittel, er kommt um das Wort von ihrem Herzen zu nehmen. Man beachte wohl, dass es heisst *ἀπὸ τῆς καρδίας* und nicht *ἐκ τ. κ.*, der Same liegt nur auf dem und noch nicht in dem Acker. Der Teufel lässt nicht lange auf sich warten, er kommt *εἶτα* denn es ist *periculum in mora;* die Vögel sind seine dienstbaren Geister. Die Alten fanden es sehr passend, dass der Teufel seine Gehülfen in den Vögeln unter dem Himmel habe; Beda sagt: *recte autem daemones volucres coeli dicuntur, sive quia coelestis spiritualisque sunt naturae sive quia in aëre habitant.* Luther scheint etwas ähnliches anzudeuten, weist ja auch Philippi den bösen Geistern die Luft zu ihrer Wohnung an. Die bösen Geister kommen aber in Geisterweise, sie regen den Geist und andere Geister auf. Entweder schickt der Teufel böse Menschen oder er selbst übt seinen bösen Einfluss unmittelbar auf unser Herz aus. Er kommt als Lästerer und spricht, solche Lehre, die das Gewissen angreift, sei Ueberspannung, mache verrückt und toll; diese Lehre sei nicht so sicher und gewiss, als sie sich den Schein gebe; die Prediger glaubten selbst nicht an das, was sie predigen, ihre

Werke bewiesen das. Diese bösen Geister erregen das Herz des Menschen in seinen finsteren Tiefen und entzünden das unheimliche Feuer der Leidenschaften und Begierden des alten Menschen. Das Wort Gottes soll nicht in das Herz hineinfallen und wenn es hineingekommen ist, so soll das Herz dieses Wort des Lebens mit Entrüstung ausstossen. Welche Feinde stehen dem Worte Gottes entgegen, welche feindliche Schaaren brdrohen es! Feinde um uns und über uns; und in uns selbst kein empfänglicher Grund und Boden! Welche grosse Gefahr! Und was steht auf dem Spiele? Es handelt sich um der Seelen Seligkeit! Der Teufel weiss es, darum kommt er so schnell; wenn wir es doch auch wissen wollten, und schnell das Samenkorn des ewigen Lebens in die Tiefe brächten, wo es kein gefrässiger Vogel uns wegnehmen kann!

V. 13. Die aber auf dem Felsen sind, die, wenn sie es hören, nehmen sie das Wort mit Freuden an; und die haben nicht Wurzel, eine Zeitlang glauben sie und zu der Zeit der Anfechtung fallen sie ab. Es ist damit nicht schon gethan, dass das Wort gehört und aufgenommen wird; die freudige Aufnahme des Evangeliums ist noch kein untrügliches Zeichen, dass das Herz ein guter Acker ist. Es gibt weiche, empfängliche Herzen genug, welche doch nur einem felsichten Acker gleichen! Dem Land auf dem Felsen fehlte die Tiefe, die Gründlichkeit, es ist nur Oberfläche; rasch geht der Same auf, aber häufig geht er ebenso rasch zu seiner Zeit auch wieder unter. Da haben wir ein getreues Abbild der Seelen, welche ein reges, lebhaftes Gefühl besitzen; diese wollen das Reich Gottes häufig wie Räuber mit Gewalt an sich reissen. Sie erhalten einen lebhaften Eindruck von der Nichtigkeit der Welt und aller ihrer Güter, von der Leere und Oede in ihnen; Gottes Gesetz schneidet in ihre Herzen hinein und Gottes Gnade erweckt Psalter und Harfe bei ihnen. Jesus ist ihnen der Holdseligste unter allen Menschenkindern, sein Wort ist ihnen die süsseste Speise: seine heilige Passion lockt Thränenströme aus ihren Augen und alle Stunden in dem Hause Gottes sind ihnen Taborstunden. Sie sind nicht bloss der Maria gleich, mit der Martha rühren sie auch die geschäftigen Hände. Sie geben reiche Almosen, betheiligen sich mit Freuden bei allen Werken der äusseren und der inneren Mission. Alles scheint trefflich zu gehen; ihr Herz geht in Sprüngen, und das Herz jedes Beobachters sollte in gleichem Takte gehen und Gott im Himmel preisen, dass er solche Wunder thun kann an dem Menschenherzen. Doch das Auge des Herrn, der in's Verborgene sieht, entdeckt bei diesen Seelen einen heillosen Schaden. Alles scheint Empfänglichkeit in ihnen zu sein und doch fehlt die eigentliche Empfänglichkeit für das Reich Gottes vollständig in ihnen. Das Reich Gottes lässt sich nicht gewaltsam im Rausche der Freude an sich reissen, es lässt sich nur Schritt für Schritt auf dem Wege des Kampfes erreichen; das Reich Gottes lässt sich nicht mit dem Gefühle einnehmen, es will auf einem andern Wege zu uns kommen und in einer andern Weise in uns wohnen. Nicht Gefühlssache ist der Glaube, nicht im Fühlen steht das Reich Gottes. Der Same muss, wenn er Frucht schaffen will, in die Tiefe wurzeln; Alles hängt von dieser Arbeit ab, die kein Menschenauge sieht, die auch keine Menschenhand ersetzen kann, hier muss Alles, in dem Odem des Lebens ist, für sich selbst einstehen. Das Gefühl schwimmt aber auf der Oberfläche des natürlichen Menschen, es ist wesentlich nichts anders als das Vermögen, von Aussen Eindrücke zu empfangen

und diese empfangenen Eindrücke auch wieder nach Aussen hin abzugeben; es ist daher immer im Steigen und Fallen, im Wechsel. Das Gefühlschristenthum hat keinen Halt und Bestand in sich selbst, es ist Modesache. Wenn eine christliche Strömung durch ein Zeitalter sich ein Bette gräbt, so werden diese Leute mit dem Strome schwimmen; wenn aber die Strömung zurückgeht, so werden dieselben Leute auch hinter sich gehen. Eine Zeit lang glauben sie und zu der Zeit der Anfechtung fallen sie ab. Die Anfechtungen, die πειρασμοί werden nicht ausbleiben. Wie der Baum, wenn er gedeihen soll, nicht in dem Treibhause stehen darf, sondern hinaus in's Freie muss, wo Wind und Wetter ihn tüchtig schütteln, dass er fest sich einwurzele und nicht in's geile Holz schiesse, so muss auch der inwendige Mensch, welcher den Samen des Wortes Gottes in sich aufgenommen hat, von dem Sturm der Anfechtung angefallen werden, dass er sich recht stärken, kräftigen, gründen kann. Unsere Stelle redet im Allgemeinen von πειρασμοί, Matth. und Markus charakterisiren sie näher als θλίψις und διωγμός; die gefährlichen Versuchungen kommen bei diesen also nicht aus dem eigenen Herzen, diess findet erst bei dem dritten Ackerland statt, sondern aus der Sphäre, welcher ihr ganzes Leben zugekehrt ist, aus der Aussenwelt. Die Anfechtung von Aussen, Hass, üble Nachrede, Verfolgung der Welt u. dergl. stört ihr gefühliges Behagen, schreckt sie aus ihrem fleischlichen Geniessen. Auf solche Zeiten, wo es heisst: gestritten und gerungen, Schmerz ertragen und bis auf's Blut widerstanden; sind sie nicht vorgesehen. Wie die Pflanzen auf Felsengrund lassen sie bald das Haupt hängen, die Arme sinken, die Kniee erlahmen, aus dem Herzen ist mit dem Gefühl der Freude auch alle Freudigkeit am Evangelium, alle Freudigkeit zum Zeugnisse der Wahrheit gewichen. Woran fehlt es? An der Gründlichkeit der Bekehrung; gerührt, erweckt waren diese, aber *non quaeritur in Christiano initia, sed finis, coepisse multorum est, ad culmen pervenisse paucorum*, sagt Hieronymus. Diese haben bloss angefangen, an dem rechten Fortgang, dem gesegneten Wachsthum hat es gefehlt. Der Fels im Herzen ist geblieben, das harte, unbussfertige Herz ist unter dem Hammer, welcher Felsen zerschmeisst, nicht zerbrochen worden. Der Kampf nach Aussen ist für sie so verhängnissvoll, weil sie zu ihm ihre Kräfte nicht gestählt und gemehrt haben in dem Kampfe nach Innen. Gottes Wort hat das Gefühl, aber nicht das getroffen, was noch unter dem Gefühle in dem Herzensgrund verborgen liegt. In dem Menschenherzen ist etwas Bleibendes, welches nicht von dem Wechsel der Zeiten so berührt wird, das ihm, wenn er den Felsen gefunden, den die Pforten der Hölle nicht überwältigen sollen, ein festes Gepräge, einen bestimmten Charakter verleiht, und ihn vor allem wetterwendischen Wesen bewahrt. Lactantius führt folgendes Wort von Cicero an: *est quidem vera lex, recta ratio, naturae congruens, diffusa in omnes, constans, sempiterna, quae vocet ad officium iubendo, vetando a fraude deterreat; quae tamen neque probos frustra iubet, aut vetat, nec improbos vetando aut iubendo movet. huic legi nec obrogari fas est, neque derogari ex hac aliquid licet, neque tota abrogari potest. Nec vero aut per senatum aut per populum solvi hac lege possumus. neque est quaerendus explanator aut interpres eius alius; nec erit alia lex Romae, alia Athenis, alia nunc, alia posthac: sed et omnes gentes et omni tempore una lex et sempiterna et immortalis continebit, unus quisque erit communis quasi magister, et imperator omnium Deus ille, legis huius inventor, disceptator, lator; cui qui non parebit, ipse se fugiet aut*

naturam hominis aspernabitur, atque hoc ipso luet maximas poenas, etiamsi cetera supplicia, quae putantur, effugerit. Dieses Gewissen, das den festen Kern in dem Menschen bildet, hat das Wort Gottes nicht erreicht, in.dem G efühle ist es stecken geblieben, in den Verstand ist es auch aufgenommen w orden, aber in das Gewissen ist es nicht eingedrungen, zu einer wahrhaftigen Busse hat es nicht verholfen.

V. 14. Das aber unter die Dornen fiel, sind die, so es hören und gehen hin unter den Sorgen und Reichthum und Wollust dieses Lebens und ersticken und bringen keine Frucht. Von dem Samen fiel ein weiterer Theil unter die Dornen, der Herr versteht unter diesen Dornen die μέριμναι τοῦ βίου. Bei den Alten ist dieser Vergleich schon sehr gebräuchlich; so redet Catullus (64, 71 ff.) die Ariadne an:

Ah miserà, assiduis quam luctibus externavit
spinosas Erycina serens in pectore curas.

Das *tertium comparationis* liegt wohl darin, dass die Dornen denjenigen, welcher sich mit ihnen befasst, stechen und zerreissen, dass sie nicht loslassen, dass sie das, was von ihnen sich nicht befreien kann, ersticken. Die Sorgen haben neben sich den πλοῦτος und die ἡδοναί stehen; gewöhnlich theilen sich diese drei verschiedenen Dornenbüsche in das Herz des Menschen. Der Mensch sorgt: was soll ich essen. was soll ich trinken, womit soll ich mich kleiden? er gelangt durch seine Sorge und Mühe zu Reichthum und Wohlstand, aber er findet in diesem Besitze nicht, was seine Seele begehrt. die Sorgen bleiben bei dem Reichthum, denn nun will der Mammon bewahrt sein vor den Dieben, die nach ihm graben, und der Schatz will so gemehrt sein, dass der Besitzer sich mit dem Reichsten messen kann. Horatius beschreibt treffend, wie der Reiche von seiner Begierde gestachelt wird in der 6. Satyre des 2ten Buches 8 ff.:[1])

— O si angulus ille
Proximus accedat, qui nunc denormat agellum!
O si urnam argenti fors quae mihi monstret, ut illi,
Thesauro invento qui mercenarius agrum,
Illum ipsum mercatus, aravit, dives amico
Hercule; si, quod adest, gratum iuvat, hac prece te oro,
Pingue pecus domino facias et cetera, praeter
Ingenium, utque soles, custos mihi maximus adsis.

Doch der blosse Besitz ist den Wenigsten das Erstrebenswerthe, sie wollen besitzen, um zu geniessen und dieser Genuss selbst ist wieder ein Dorn, denn jeder erlangte Genuss befriedigt nicht, sondern kitzelt bloss den Gaumen und macht nach anderen, feineren oder gröberen Genüssen verlänglich. Diess sind drei höchst gefährliche Feinde des Wortes Gottes. Seneca, welcher manchen tiefen Blick gethan hat, sagt schon *de vita beata c. 14: ei, qui voluptati tradidere principia, utroque caruere; virtutem enim amittunt. ceterum non ipsi voluptatem, sed ipsos voluptas habet, cuius aut inopia torquentur aut copia strangulantur, miseri, si deseruntur ab illa, miseriores, si obruuntur, sic ut deprensi mari Syrtico modo in sicco relinquuntur, modo torrente unda fluctuantur.* Gregor der Gr. bestätigt diese Bemerkung aus der christlichen Erfahrung: *qui mihi umquam crederet,*

[1]) Vergl. auch Od. 3, 16, 17.

sagt er zuerst, *si spinas divitias interpretari voluissem? maxime cum illae pungant, istae delectent? et tamen spinae sunt, quae cogitationum suarum punctionibus mentem lacerant et cum usque ad peccatum pertrahunt, quasi inflicto vulnere cruentant.* Weiter unten sagt er: *notandum est, quod exponens dominus dicit, quia sollicitudines et voluptates et divitiae suffocant verbum. suffocant enim, quia importunis cogitationibus suis guttur mentis strangulant et dum bonum desiderium intrare ad cor non sinunt, quasi aditum flatus vitalis necant. notandum etiam, quod duo sunt, quae divitiis jungit, sollicitudines videlicet et voluptates; quia profecto et per curam mentem opprimunt, et per affluentiam resolvunt. re enim contraria possessores suos et afflictos et lubricos faciunt. sed quia voluptas convenire non potest cum afflictione, alio quidem tempore per custodiae suae sollicitudinem affligunt atque alio per abundantiam ad voluptates emolliunt.*

Diese Dornen bedecken nicht den Acker, in welchen der Same geworfen wird, sondern liegen nur in ihren Wurzeln in seinem tiefsten Grund verborgen. Der Boden ist also wohl tief und weich genug, aber ist nicht rein und sauber: er will beides in sich hegen und pflegen, das Unkraut und den guten Weizen. Wir haben hier ein Bild der Herzen, welche von dem: Rein ab und Christo an! nichts wissen wollen, welche nicht im Stande sind, um des Herrn willen Alles zu verlassen und ihm nachzufolgen. Sie suchen, das Unmögliche möglich zu machen; Gott und dem Mammon zu gleicher Zeit zu dienen, ihr Herz zu theilen. Sie haben es nicht so schlimm vor, sie meinen, beides könne neben einander bestehen; die Dornen liessen sich so niederhalten, dass der Same doch gedeihe.

Sie gehen hin unter diesen Sorgen, Reichthum und Wollust dieses Lebens, denn diese Verbindung empfiehlt sich am Meisten. Theophylaktus, Beza, Bengel, Bleek u. A. bringen diese Worte *ὑπὸ κτλ.* mit *συμπνίγονται* in Verbindung und übersetzen dann *πορευόμενοι* durch allmälig — so Bengel: *sine celeri et conspicuo defectu, quin etiam cum profectu quodam. Haec enim vis verbi* הָלַךְ. *Simultanea sunt incrementa in bono et malo non solum in universis Matth. 13, 30, sed etiam in singulis.* Meyer entscheidet sich für Luthers Uebersetzung, wie auch Paulus und Bornemann; es werden also durch *ὑπό* die begleitenden Verhältnisse bezeichnet, hier das Treibende, unter welchem ihr *πορεύεσθαι* d. h. ihr Davonziehen (d. i. ihre fernere Lebensführung) vor sich geht. Nicht sogleich ersticken diese Dornen den Samen, der Samen geht auf, besteht auch manche Hitze der Trübsal, schiesst sogar in die Aehren, es zeigen sich vielversprechende Blüthen und herrliche Ansätze zur Frucht, aber es kommt nichts zu Stande, es reift doch keine Frucht, die Dornen ersticken schliesslich doch den Samen. Also, wenn man schon die zwei ersten Gefahren überstanden hat, sagt Thiersch, gibt es noch eine. Wenn man schon das Wort angenommen, einen ernsten Anfang in der Selbsterkenntniss und Heiligung gemacht, auch bereits etwas mit Christo gelitten hat, kann es doch noch geschehen, dass das Wort im Herzen erstickt wird und endlich keine Frucht bringt. Jene Wetterwendischen fallen plötzlich ab, aber dieser traurige Hergang ist langsam. Die Dornen sind anfangs klein nnd werden desshalb kaum beachtet, aber sie wachsen nach und nach, sie wurzeln fester ein, sie nehmen Ueberhand und saugen die Kraft aus der Seele, so dass die gute Saat ganz allmälig erstickt wird. Das Gefährliche für solche Seelen besteht darin, dass sie die Ab-

nahme des Guten kaum bemerken und sich selbst über ihren Zustand täuschen. Sie leiden an einer geistlichen Auszehrung und das Schlimme dieser Krankheit besteht darin, dass der Kranke nicht weiss, wie es mit ihm steht und wie nahe er dem Tode ist. Die Dornen sind Anfangs klein, d. h. dieses Uebel fängt nicht mit groben Sünden an, sondern mit Dingen, die der Mensch für erlaubt und unschuldig hält, wie die ängstliche Nahrungssorge, die Liebe zum Geld, die Anhänglichkeit an irdische Besitzthümer, das Trachten nach hohen Dingen, das Wohlgefallen an der Ehre bei den Menschen, die feine Genuss- und Vergnügungssucht, der Wissensstolz, die politische Aufregung — alles das ist Dornengestrüpp, welches dem göttlichen Leben in uns die Kräfte entzieht, langsames Siechthum und endlich Tod und Verderben herbeiführt." Wer selig werden will, der nehme es scharf und genau, der sei im Geringsten treu und hüte sich vor dem Wahne, als ob Kleinigkeiten nichts auf sich hätten.

V. 15. Das aber auf dem guten Lande sind, die das Wort hören und behalten in einem feinen guten Herzen und bringen Frucht in Geduld. Endlich, endlich findet der Same doch auch ein gutes Land; der Herr will damit nicht den Pelagianischen Irrthum bestätigen von der angebornen Güte und Trefflichkeit des menschlichen Herzens. Wenn Cicero nach Augustinus *contra Pelag. 6, 4* schon sagt: *homo non ut a matre, sed ut a noverca natura editus est in vitam corpore nudo, et fragili et infirmo; animo autem anxio ad molestias, humili ad timores, molli ad labores, prono ad libidines; in quo tamen inest tamquam obrutus quidam divinus ignis ingenii et mentis;* so dürfen wir von dem Herrn, der die Menschenherzen erforscht, nie eine darauf hinzielende Aeusserung erwarten. Ja der Same fällt in ein gutes Land — es wird nicht gesagt, dass der Same den Acker erst gut mache; aber säet denn der Landmann seinen Samen in ein Land, welches in seinem natürlichen Zustande daliegt? Ehe er den Samen dem Acker anvertraut, bearbeitet er das Feld mit treuem Fleisse. So haben wir hier in dem guten Lande nicht ein Bild eines Herzens, wie es von Natur ist, sondern das Bild eines Herzens, an welchem die vorbereitende Gnade schon ihr Werk getrieben hat. Diese Herzen werden feine und gute Herzen genannt; worin ihre Schönheit und Gutheit besteht, ergibt sich aus einem Vergleiche mit den vorhergezeichneten Herzenszuständen. Die Ersten, die harten, unempfänglichen Herzen haben das Wort gehört, aber das Wort ward ihnen wiedergenommen, diese hören und behalten das Wort; sie lassen sich dasselbe nicht durch böse Menschen verleiden und verderben; sie wachen und beten, dass die Vögel, welche der Satan schickt, es nicht aus den Herzen reissen. Die Andern, die flachen, seichten Herzen, haben das Wort gehört und auch in sich aufgenommen, aber sie waren nicht im Stande, die Hitze der Anfechtung, den Gluthwind der Trübsal zu ertragen; diese haben das Wort in den tiefsten Grund ihrer Herzen aufgenommen und sind bereit, für den Herrn Gut und Blut zu lassen ἐν ὑπομονῇ. Die Dritten endlich hatten das Wort gehört, aufgenommen, auch in der Trübsal bewahrt, aber mit halben Herzen konnten sie keine Frucht schaffen; diese aber haben keine Dornen im Herzen, sie haben des Gebotes Summa in's Herz gefasst: du sollst Gott lieben von ganzem Herzen, von ganzer Seele und von ganzem Gemüthe, sie haben nur Eine Liebe und die ist Er, nur Er; sie bringen Frucht, die Frucht des Geistes, freilich je nach-

dem der Herr die Gaben ausgetheilt hat in verschiedenem Maasse, aber sie alle bringen doch Frucht, die da bleibet in's ewige Leben. —

Die praktische Behandlung dieser Perikope hat sich von vornherein vor zwei Fehlern zu hüten; meist wird bei der Auslegung und Anwendung des ersten Bildes ganz und gar vergessen, dass der Herr die Vögel als Bilder des Teufels fasst und weiter werden die Grenzlinien zwischen dem zweiten und dritten Bilde oft so verwischt, dass man gar keinen Grund erkennen kann, warum der Herr diese zweite und dritte Classe von unglücklichen Hörern des Evangeliums aus einander hält. Was derr Herr geschieden hat, das darf des Herrn Diener nicht verbinden.

Woran liegt es, dass das Wort Gottes so wenig Frucht schafft?

1. Nicht an dem Säemann, er wirft seinen Samen nach allen Ecken und Enden,
2. Nicht an dem Samen, in ihm ist eine lebendige Kraft,
3. Nicht an äusseren Umständen, diese sind nicht unüberwindlich,
4. sondern allein an der bösen Art der Herzen.

Was für Herzen findet Gottes Wort?

1, gleichgültige und harte,
2. oberflächliche und wetterwendische,
3. unlautere und irdisch gesinnte,
4. aber auch feine und gute Herzen.

Wie muss das Herz beschaffen sein, wenn es ein gutes Land sein soll?

Es muss 1. ein empfängliches,
2. ein beständiges,
3. ein reines Herz sein.

Das Geschick des Wortes Gottes bei dem Menschen.

1. Etliche hören es, nehmen es aber nicht an,
2. Etliche nehmen es an, lassen es aber nicht eindringen,
3. Etliche lassen es eindringen, lassen es aber nicht durchdringen,
4. Etliche nur nehmen es an, lassen es ein- und durchdringen nnd bringen Frucht und Geduld.

Wann schafft Gottes Wort bei uns Frucht?

1. Wenn wir es uns durch den Teufel nicht nehmen,
2. wenn wir es uns durch die Anfechtung nicht verleiden,
3. wenn wir es uns durch die bösen Lüste nicht ersticken lassen.

Wer hat Ohren, zu hören?

1. Nicht das gleichgültige,
2. nicht das wankelmüthige,
3. nicht das getheilte,
4. sondern nur das gute Herz.

Christus der rechte Säemann.

1. Er hat den rechten Samen, welcher ist Gottes Wort, denn er ist Gottes Sohn,
2. er hat für den Samen auch den rechten Acker, welcher ist das Menschen Herz, denn er ist der Herzenskündiger,
3. er hat für seinen Acker auch die rechte Liebe, welches die Selbstverleugnung ist, denn er säet auch da, wo nichts zu hoffen ist.

Gottes Wort ist der lebendige Same.

1. Es fällt in das Herz,
2. es wurzelt in dem Herzen,
3. und bringt Frucht in Geduld.

Die göttliche Kraft des Wortes Gottes.

1. es macht das harte Herz weich,
2. es macht das oberflächliche Herz tief,
3. es macht das halbe Herz ganz.

Die verschiedene Wirkung des Wortes Gottes.

1. Eine allgemeine Erfahrung,
2. eines gerechten Gottes Rathschluss,
3. des Menschen eigene Schuld.

---

8. Der Sonntag Quinquagesimae.

Luk. 18, 31—43.

Wohin die kirchliche Zeit jetzt ihr Angesicht wendet, zeigt uns die Perikope dieses Sonntags, welcher auch den Namen Estomihi trägt nach dem in der katholischen Kirche üblichen Introitus: *esto mihi in Deum protectorem et in locum refugii, ut salvum me facias, quoniam firmamentum meum et refugium meum es tu.* ψ. 31, 3 u. f. Siehe, wir gehen hinauf gen Jerusalem, so ruft der Herr nun aus und tritt seinen Gang zur Passion an. Wir stehen vor dem Thore Jericho's, aber Jericho's Thor ist das Thor der heiligen Passion! Die Hand des Herrn schreibt über das Portal in Lapidarstyl die Geschichte seiner Leiden. Zugleich aber sitzt bei dem Thore ein blinder Mann. Wer erkennt nicht die wunderbare Weisheit Gottes, welche hier so lieblich spielt, so geheimnissvoll deutet! Ein Blinder an dem Eingang in die heilige Passion! Was kann das sagen, als: blind, blind seid ihr! Das Wort vom Kreuze ist ein Mysterium für den natürlichen Menschen, den Juden ein Aergerniss, den Heiden eine Thorheit, ein siebenfach versiegelt Buch! Der Herr aber macht den Blinden sehend, weil er sehend werden wollte. Wahrlich die christliche Kirche konnte für diesen Sonntag, der sie in die eigentliche Leidenszeit einführt, keinen besseren Text wählen.

V. 31. Er nahm aber zu sich die Zwölfe und sprach zu ihnen: sehet, wir gehen hinauf gen Jerusalem, und es wird Alles vollendet werden, das geschrieben ist durch die Propheten von des Menschen Sohn. Von Bethanien, wo der Herr Lazarum von den Todten auferweckt hatte, hat er sich mit seinen Aposteln in die

Wüste bei Ephrem zurückgezogen, denn seine Zeit war noch nicht erfüllet. Ostern ist allgemach nahe herbeigekommen, der Herr bricht auf, um über Jericho gen Jerusalem zu ziehen. Mark. 10, 32 erzählt genauer: Jesus *ἦν προάγων*, er ging also nicht momentan ein Mal an der Spitze seiner Jünger, sondern er zog fortwährend vor ihnen her, wie ein Feldherr, der sich, um seinem zagenden Heere Muth einzuflössen, selbst an die Spitze stellt; wie der Löwe aus Juda zog der Herr dahin. Seine Jünger folgten ihm, zwei Gefühle bewegten ihre Herzen, *ἐθαμβοῦντο καὶ — ἐφοβοῦντο*, Furcht und Bewunderung, Angst und Staunen hatte sie ergriffen. Sie wussten, wie gross der Hass der Hohenpriester und Obersten im Volk gestiegen war, sie wussten, dass die Reise nach Jerusalem den Herrn mitten unter seine Feinde, in eine Mördergrube führen würde, sie sahen seinen Tod vor Augen. Auch für sich fürchteten sie, sie fürchteten nicht bloss, ihren Meister zu verlieren, sondern selbst in Gefahr zu gerathen, als seine Genossen und Schüler sein Loos zu theilen. Thomas' Wort verräth diess Joh. 11, 16. Der Herr ist ihnen unbegreiflich: erst verzog er sich aus Jerusalems Nähe in die Wüste seiner Sicherheit wegen und jetzt zieht er festentschlossen nach Jerusalem. Dieser Muth, diese Todesfreudigkeit setzte sie aber nicht allein in Staunen; auf der Stirne des Herrn war wohl schon die Krone des Sieges zu sehen, welchen er über sein eigen Fleisch und Blut allbereits davongetragen hatte und in allernächster Zeit über Sünde, Welt und Teufel ganz gewiss erlangen sollte. Der Herr nahm die Zwölfe zu sich, er sammelte, schaarte sie fester um seine Person; Matthäus 20, 17 fügt erläuternd hinzu: *κατ' ἰδίαν*. Die Andern, welche ausser diesem engsten Kreise den Herrn noch begleiteten, sollten davon nichts hören, was er jetzt mit ihnen reden wollte; ein Privatissimum wollte der Herr seinen Jüngern halten, nicht weil er, wie Philosophen gethan haben, zwischen Exoterikern und Esoterikern grundsätzlich scheidet; Alles, was er seinen Vertrautesten in's Ohr sagt, sollen sie ja von den Dächern predigen — Matth. 10, 27, sondern weil jetzt nur diese Zwölfe im Stande sind, — und kaum — die ersten Elemente dieses Wortes vom Kreuze zu fassen [1]). Wohl hat der Herr auch hin und wieder vor dem Volke von seinem Leiden geredet, aber nie frei heraus, sondern stets in verdeckter Rede, in dunklen Bildern, wie er mit dem Zeichen des Jonas auf diese letzten Dinge hinwies, welche an ihm geschehen sollten. Der *autor op. imp.* gibt andre Gründe an, er sagt: *omnis gloria Dei et omnis salus hominum in Christi morte posita est. nulla enim est res, quae amplius ad salutem hominum pertineat quam mors ipsius, — ideo cum turba plurima fidelium eum sequeretur in via, duodecim apostolos solos tulit in secreto et illis tantummodo mortis suae annuntiavit mysterium; quia semper pretiosior thesaurus in melioribus vasis includitur. multi quidem viri erant cum eo, sed propter modicitatem fidei suae infirmi. multae mulieres, etsi in fide fortes, infirmae tamen in sexu; si audissent, quia ideo Christus ascendebat Hierosolymam, ut interficeretur, et viri forsitan turbarentur propter infirmitatem fidei et mulieres propter mollitiem suae naturae. nam proprie*

[1]) Calvin gibt andere Gründe an: *ego vero existimo, mortem suam ideo non vulgasse, ne ante tempus latius spargeretur rumor. deinde quum praesentem admonitionis suae fructum non speraret, eam apud paucos deponere satis habuit, qui postea futuri essent eius testes. — quod si omnes promiscue adhibuisset ad hunc sermonem, fieri poterat, ut multi terrore correpti, aufugerent vulgique aures implerent hoc rumore. Ita ingloria fuisset mors Christi, quam sibi temere accersere visus esset.*

animus mulieris mollis est, et in tali negotio citius excitatur in lacrymas. non recordamur, quod superius, cum de morte Christi Petrus audisset, dolore commotus non timuit ipsum dominum increpare, dicens: propitius esto tibi, et hoc tibi non erit. si ergo Petrus in morte Christi turbatus est, cuius alterius fides posset sustinere tanti mali dolorem? si petra immobilis paene commota est, quomodo terra sufferret impetum tempestatis? Doch warum redet der Herr nochmals von dem, was an ihm sich erfüllen soll, zu seinen Jüngern? Wir haben hier die dritte ganz bestimmte Leidensverkündigung des Herrn; Markus deutet mit seinem πάλιν V. 32 hierauf hin. Hieronymus bemerkt: *crebro hoc ipsum discipulis dixerat, sed quia multis in medio disputatis poterat labi de memoria, quod audierant, iturus Hierosolymam et secum ducturus apostolos, ad tentationem eos parat, ne, cum venerit persecutio et crucis ignominia, scandalizentur.* Ganz ähnlich spricht sich auch Chrysostomus aus. Calvin sagt fast erschöpfend: *tametsi admoniti prius fuerant apostoli, quis exitus dominum maneret, quia tamen non satis profecerant, quod saepius dixerat, nunc de integro repetit. videt instare diem mortis, imo iam est in procinctu, ut se ipsum ad immolandum offerat; discipulos autem non modo timidos, sed caeca formidine attonitos videt. hortatur ergo ad constantiam, ne mox sub tentatione deficiant, porro duobus modis eos confirmat. nam quod futurum erat praedicens, non tantum eos munit, ne subito malo praeter opinionem circumventi succumbant, sed deitatis suae specimen opponit crucis scandalo, ne brevis deiectio eos exanimet, ubi persuasi fuerint, ipsum esse Dei filium, ideoque mortis victorem; secunda confirmationis ratio est ex propinqua resurrectione.* Beda gibt einen dritten Grund noch an: *praevidens enim quosdam haereticos futuros, qui Christum dicerent legi prophetisque docuisse contraria, ostendit, quod per prophetarum praesagia suae passionis et posterioris gloriae sit celebrata perfectio.* Die verschiedenen Leidensverkündigungen sind übrigens nicht gleichlautend; wie sich ein Fortschritt findet in den messianischen Weissagungen des A. Testamentes, so schreiten die Leidensverkündigungen in dem Munde des Herrn in aufsteigender Linie aus allgemeinen Umrissen vorwärts zu den genannten Schilderungen. Chrysostomus findet schon, dass der Herr immer deutlicher (σαφέστερον) von seinem Kreuze zu seinen Jüngern rede. Matth. 16, 21 findet sich die erste Leidensvoraussage; der Herr weissagt, dass er von den Aeltesten, Hohenpriestern und Schriftgelehrten viel leiden müsse, dass er getödtet werde, aber am dritten Tage auferstehen werde. Die zweite Verkündigung steht Matth. 17, 22 ff.; hier sagt Christus, dass er verrathen, getödtet und auferweckt werden werde. Die dritte und letzte Verkündigung hier übertrifft an Bestimmtheit alle vorhergehenden; die einzelnen Stationen des Leidens werden hier schon vor unsrem Auge vorübergeführt.

Mit einem ἰδού hebt der Herr seine Rede an. Es ist ein grossartiges *Ecce!* Es spannt nicht bloss unsre Herzen zur höchsten Andacht, es zeugt auch von der Energie des Willens unsres Erlösers. Der *autor op. imp.* sagt sehr zutreffend: *ecce, contestantis est sermo, ut memoriam praescientiae huius in cordibus suis recondant, tamquam si dicat: ecce nunc iam tertia vice praedico vobis mysterium passionis meae futurae, ut altius insideat mentibus vestris, frequentius repetitum.* Doch nicht das Vorherwissen Jesu allein, sondern auch die Freiheit seines Willens ist in diesem ἰδού einbeschlossen. Gut bemerkt Calvin: *hinc perspicimus divina fortitudine instructum fuisse Christum ad vincendos mortis terrores, qui sciens, et volens ad eam subeun-*

dam properat. Siehe, wir gehen hinauf (ἀναβαίνομεν), sagt der Herr. Jerusalem ist, wie wir zu Luk. 2, 51 bemerkten, der theokratische Mittel- und Höhepunkt des hl. Landes; jeder Gang nach Jerusalem, selbst wenn er nach der natürlichen Bodenbeschaffenheit ein Hinabsteigen aus höheren Gegenden in niedere ist, ist ein Gang in die Höhe, denn wer ein rechter Israelit ist, zieht dieses Weges nur mit erhobenem Herzen, um in dem irdischen Jerusalem, der hochgebauten Stadt, das himmlische zu suchen und den anzubeten in seinem Heiligthume, der in der Höhe und im Heiligthume wohnet. In dem Plural redet aber der Herr: ἀναβαίνομεν, obwohl er hernach doch nur von Einem, von sich selbst weiter redet. Haben wir diesen Plural so zu deuten, wie es Stier versucht hat, dass der Herr, was er bald hernach wieder und schon oftmals vorher bezeugt, dass es nämlich auch ihre Nachfolge und Gemeinschaft dabei gilt, den Zwölfen hier wieder nahe legen will. Ich bezweifle das; der Herr will durch diese Eröffnung, dass sie mit ihm hinaufziehen, wohl nichts anders den Aposteln zurufen, als dieses: was an mir geschehen wird, wird vor euren Augen an mir geschehen, ihr werdet dess Alles Zeugen sein und von diesem Allem zeugen müssen, nehmet desshalb den Stecken und Stab, welchen ich euch biete in meinem Worte, jetzt im Glauben an, dass ihr ohne zu straucheln in dem finstern Thale wandeln könnt! Siehe, wir gehen hinauf gen Jerusalem, spricht der Herr! Nach Jerusalem geht diese *via dolorosa,* dort will und muss der Herr leiden und auferstehen. Dort und nirgends anders. Warum ist Jerusalem die einzig passende Stätte? Das Alte Testament hat wohl den Geburtsort des Herrn vorher bestimmt, Micha 5, 1, über den Leidens- und Todesort des Verheissenen gibt aber kein Prophet weiteren Aufschluss. Der Herr sagt selbst nur, οὐκ ἐνδέχεται προφήτην ἀπολέσθαι ἔξω Ἱερουσαλήμ (Luk. 13, 33.) begründet diesen Satz aber nicht näher. Die alten Väter haben sich vielfach bemüht, nachzuweisen, dass Jerusalem allein der angemessene Ort für das Leiden des Herrn sei; sie berufen sich auf die Tradition, von welcher Origenes schon Nachricht gibt, dass Adam nämlich auf Golgatha sein Grab gefunden habe, soll ja die Schädelstätte nach dem dort aufgefundenen Schädel des ersten Menschen genannt worden sein! Dort, wo der erste Adam, welcher durch seinen Ungehorsam das ganze Menschengeschlecht in's Verderben der Sünde gestürzt hat, seine Ruhestätte gefunden hat, musste der zweite Adam, der durch sein Leiden, Sterben und Auferstehen den Schaden heilen sollte, sein Erlösungswerk vollenden — so Ambrosius, Augustinus, Chrysostomus, Athanasius u. A. Dabei berief man sich, wie Hieronymus und Augustinus, auch auf das vorbildliche Opfer des einzigen rechten Sohnes Abrahams auf dem Berge Moria, indem man unter diesem Berge den Tempelberg verstand. Es ist bekannt, dass die Juden das gelobte Land als das Land der Mitte und Jerusalem als den Mittelpunkt der ganzen Erde ansahen; hieran haben auch Kirchenväter angeknüpft, so sagt Hilarius: *locus crucis talis est, ut positus in medio terrae et tamquam in vertice huius universitatis insistens, ad capessendam Dei cognitionem universis gentibus aequalis esset.* Wir verzichten auf solche Nachweise und sagen lieber: Jerusalem ist die Hauptstadt des Landes, ist der Sitz der höchsten geistlichen und weltlichen Behörden, ist der Centralpunkt des ganzen israelitischen Volkslebens; sollte das Heil der Welt von den Juden kommen (Joh. 4, 22.), so musste das Lamm Gottes, welches der Welt Sünde trägt, auch in Jerusalem, der μητρόπολις des Judenvolkes, sich zur Schlachtbank führen lassen, um so mehr

als nur dort das vorbildliche Passalamm durfte geschlachtet werden. Warum sollte der Heiland nicht unter den Steinen, die öfters gegen ihn erhoben wurden, sein Leben beschliessen, warum musste er sterben am Stamme des Kreuzes? Wohl nicht um desswillen, weil das Bild eines gesteinigten Heilandes an ästhetischer Wirkung dem Christus *Crucifixus* weit nachsteht, sondern um desswillen, dass auf den ersten Blick hervortrete, nicht in einem Tumulte, nicht in der Hitze und Verblendung der Leidenschaft ist der Heiland verworfen worden, sondern nach wohlbedachtem Rathe, mit kühler Ueberlegung, auf dem ganz richtigen Instanzenzuge ist er der Verdammniss des Todes überantwortet worden. So konnte auch Christus nur zu Jerusalem sterben, wenn sein Tod als die Blutthat des ganzen Volkes gelten sollte, wenn Juden und Heiden zugleich ihre Hände auf dieses Opfer legen sollten; auch nur zu Jerusalem endlich konnte der Herr auferstehen, er ist so gleichsam *in conspectu totius populi* auferstanden und die Hohenpriester und Obersten des Volkes sind nun Zeugen, dass das Grab leer ist.

Dort in Jerusalem soll nun alles vollendet werden, was geschrieben ist durch die Propheten von des Menschen Sohn. Die letzten Worte τῷ υἱῷ τοῦ ἀνθρώπου lassen sich wohl auch anders fassen; Einige bringen diesen Dativ mit τελεσθήσεται in den engsten Zusammenhang, so Bornemann, welcher den Dativ im Sinne von ὑπὸ τοῦ υἱοῦ τ. ἀ. fasst, und Kühnöl, welcher dann den Dativ mit *omnia filio hominis evenient*, wie Piscator und Schott schon gethan haben, paraphrasirt. Allein am einfachsten, was Meyer und Bleek auch sagen, ist es mit der Vulgata, Luther, de Wette den Dativ mit dem τὰ γεγραμμένα in Verbindung zu bringen, da erst durch diesen Zusatz das, was von den Weissagungen der Propheten nun in Erfüllung gehen soll, auf sein rechtes Maass zurückgeführt wird. Wir haben hier eine von den vielen Stellen, in welchen der Herr es auf das Bestimmteste ausspricht, dass das Alte Testament von dem Leiden und Sterben des Erlösers redet durch den Mund der Propheten und nicht bloss darauf hinzielt durch allerlei Typen. Zu vergleichen wäre aus unserem Ev. 24, 25 ff., 46 f. Man hat diess nicht anerkannt und den Herrn auf einem ganz natürlichen Wege zu diesen Enthüllungen an seine Apostel kommen lassen. Der gesunde Menschenverstand spricht noch durch Fritzsche's Mund also: Der Herr habe voraussehen müssen, dass er in dem Kampfe gegen die herrschende Priesterpartei unterliegen werde, dass dieselbe Jerusalem, den Mittelpunkt ihrer Macht, zum Kampfplatze erwählen und dass sie ihn, damit er aus dem Lande der Lebendigen gerissen werde, den Römern überliefern werde. Allein der gesunde Menschenverstand spricht hier doch recht ungesund und ist von Strauss eines Bessern belehrt worden. Konnte Herodes nicht auch an den Herrn, wie an seinen Vorläufer die Hand legen? Die Leidensgeschichte berichtet uns ja, wie nahe dies dem Vierfürsten gebracht wurde. Konnte nicht der Hoherath einen Volksaufruhr wider den Herrn erregen und sich so die demüthigenden Schritte hin zu Pontius Pilatus Richtstuhl ersparen? hat er nicht den Stephanus auf diese kurze Weise aus dem Wege geräumt! War es denn jetzt wirklich so, dass es für den Herrn keine Hoffnung auf Entrinnen aus der Hand seiner Feinde gab? Andere sind in Erwägung dieser Umstände weiter gegangen und haben diese Weissagungen des Herrn zu einem Phantasiegebilde seiner Jünger gemacht. Wie die Weissagungen des Alten Testamentes durch eine falschberühmte Kunst zu *vaticinia post eventum* umgesetzt wurden, so sollen die lieben Apostel, um ihrem geliebten

Meister einen höheren Nimbus zu verleihen, nachdem diese Geschichten lange geschehen waren, ihm diese Vorherverkündigungen in den Mund gelegt und so diese Worte untergeschoben haben. Das Alte Testament, so geht ja die Rede in der grossen Menge, hat gar keine bestimmten Weissagungen von dem leidenden Christus, wie es überhaupt keine Weissagungen enthält von einem persönlichen Messias. Ach ja die Männer, welche den Schlüssel der Sprache haben, entbehren gar oft des Schlüssels, welchen der heil. Geist allein darreicht; ihre grosse Kunst macht sie, dass ich so sage, schier rasend. Wenn in keinem Psalme, in keinem prophetischen Buche eine directe Weissagung ist von einem persönlichen Messias, wenn alle jene erhabenen Stellen in erster Linie sich auf einen Menschen — sei es ein König, sei es ein Prophet — beziehen, wie kam das Volk darauf, dass es trotz alledem auf einen Sohn David's wartete, dass es von dieser Hoffnung nicht liess, wenn auch seine Feinde dieser Hoffnung spotteten und die ganze Lage des Volkes sie zu Schanden zu machen schien? Ist eine Wahrheit daran, was mehrere von diesen gelehrten Herren noch behaupten, dass jene Stellen neben ihrem Untersinne noch einen Obersinn, eine höhere typische Bedeutung haben, so muss dieser Obersinn, wenn er nicht aller historischen Basis entbehren soll und nicht ein Mittelchen sein soll, womit die Gewissen beschwichtigt werden, doch wenigstens in einer ganzen Anzahl von Stellen so bestimmt ausgesprochen sein, dass jeder sehen kann, wie jene Propheten, Könige u. s. w. Träger dieses idealen Christus sind. Die Propheten haben — das ist unsere innigste Ueberzeugung, welche ganz vornehmlich auf den bestimmtesten Aussagen des Herrn ruht — von dem, was an des Menschen Sohne zu Jerusalem geschehen soll, direct geweissagt; das Alte Testament hat von dem Kommenden, dem הַבָּא mehr als ein blasses Schattenbild, es hat ein frisches, klares Lebensbild von ihm, so dass wir eine Biographie des menschgewordenen Sohnes Gottes schon schreiben können, ehe er noch im Fleische erschienen ist. Luther hat dieses auch erkannt und bekannt: er hat auch gefunden, dass das Alte Testament von dsm Leiden und Sterben des Herrn am ausführlichsten redet. Zu Jesaja 53 macht er die treffende Bemerkung, dass der Prophet zu einem Evangelisten geworden sei und eindringender als einer von diesen von dem Leiden und Sterben des Herrn handle. Der Herr nennt sich hier wieder des Menschen Sohn; es ist gewiss nicht bedeutungslos, dass er diese Bezeichung hier anwendet. Des Menschen Sohn heisst der Herr, wie wir zur zweiten Adventsperikope zu erhärten suchten, weil er der Menschgewordene Gottessohn in Person ist; so stellt der Herr, wenn er diesen Namen sich beilegt, uns das Opfer vordie Augen hin, welches er uns zu Liebe dargebracht hat, damit unser Verhalten gegen ihn in das rechte Licht trete. Der Contrast soll hervorgehoben werden; die Liebe, welche er zu uns trug, soll mit der Liebe verglichen werden, welche wir ihm beweisen!

V. 32. Denn er wird überantwortet werden den Heiden und er wird verspottet und geschmäht und verspeiet werden. Lukas hält sich nicht dabei auf, dass er mittheilt, was Alles der Uebergabe des Herrn in die Hände der Heiden vorausgehen wird, das ist in den früheren Leidensverkündigungen schon zur Genüge angegeben worden. Hier schildert der Herr sein Leiden unter den Heidenhänden, nur im Vorübergehen wird Israel's Schuld in Erinnerung gebracht. παραδοθήσεται τοῖς

ἔθνεσι. Judas ist es nicht, der diese Paradose vollzieht, das Volk Gottes ist es, welches diesen Verrath an des Menschen Sohn sich zu Schulden kommen lässt. Es ist gewiss nicht unabsichtlich geschehen, dass diese Ueberlieferung des Herrn Seitens der Juden und die Ueberlieferung des Herrn Seitens des Judas mit einem und demselben Worte gebrandmarkt wird; das geschieht hier nicht das einzige Mal, das Volk wird dieser Paradose noch Matth. 27, 2, 18. Marc. 15, 1 u. 10. Luk. 24, 20. Joh. 18, 30 u. 35. Apostelg. 3, 18 geziehen.

Die That des Volkes wird somit, wenn auch nicht auf eine gleiche Höhe, so doch in Parallele gesetzt mit der That des Judas; das Volk Israel thut an des Menschen Sohn im Grossen und Ganzen dasselbe, indem es den Herrn in die Hände der Römer überantwortet, was Judas thut, da er den Herrn in die Hände der Hohenpriester und Obersten des Volkes verräth. Wie Judas sich durch diese That von dem Herrn lossagt, dessen Brod er drei Jahre lang gegessen hat und sich selbst dem Gericht der Verdammniss muthwillig überantwortet, so sagt sich das Volk durch diesen Schritt ebenfalls von dem Herrn los, dessen Brod es seit Anfang Jahrhunderte und Jahrtausende lang gegessen hat, um sich selbst um das Erbe der Verheissung zu bringen. Die Uebergabe des Herrn in die Hände der Heiden ist der entsetzliche Akt, durch welchen Israel — das ganze Volk tritt hier handelnd auf, nicht bloss die Obersten, sondern auch die Volksmenge, man erinnere sich, dass das Volk es ist, welches Barabbam sich losbittet und über den Herrn das Kreuzige, Kreuzige! ruft — die Gottesverheissungen von sich schleudert und das Heil, auf welches seine Väter hofften, seine Propheten hinarbeiteten, und es selbst angelegt war, von sich stösst. Der Herr sieht, wie die Bauleute den Eckstein verwerfen, wie die Weingärtner den Erben zum Weinberge hinauswerfen, um ihn draussen zu tödten. Den Heiden wird des Menschen Sohn überantwortet werden: Israel wirft sein Heiligthum denen hin, welche es in seinem Hochmuth als Hunde so gern bezeichnet. Aber die Heiden werden des Menschen Sohn, den von seinem Volke verworfenen Königssohn nicht als den König der Ehren empfangen; sie werden ihn auf dem Leidenswege nur von Stufe zu Stufe weiterdrängen; ἐμπαιχθήσεται, das ist das Erste, was durch sie dem Herrn widerfahren soll. Die Ueberlieferung des Herrn in die Hände der Heiden, mochte der Herr schon ψ. 118, 22 s. u. Jesaj. 28, 16 angedeutet finden, ψ. 22, 17 wird von Stier noch beigebracht; das ἐμπαίζεσθαι wird wohl am einfachsten auf Jesaj. 50, 6 zurückgeführt, wo der leidende Knecht Gottes von sich sagt: meinen Rücken gab ich den Schlagenden, und meine Wangen den Raufenden, mein Antlitz verbarg ich nicht vor Schmach und Speichel. Hengstenberg findet in den Worten: meine Wangen den Raufenden, die Grundlage zu diesem Zuge des leidenden Christus, er bemerkt dazu: „das Bartausraufen Akt beschimpfenden Muthwillens." Ist an dem Herrn der Spott auch nicht grade in dieser Gestalt ausgelassen worden, so hat sich doch der Spott an dem Ueberantworteten in verschiedener Art geübt. Wir denken am nächsten an jene Scene in dem Palasthofe des römischen Landpflegers, wo sich die ganze Schaar um ihn gesammelt hat; sie zogen ihn aus und legten ihm einen Purpurmantel an und flochten eine Dornenkrone und setzten sie auf sein Haupt und ein Rohr in seine rechte Hand und beugten die Kniee vor ihm und spotteten ihn (ἐνέπαιζον) und sprachen: gegrüsset seist du, Judenkönig! (Matth. 27, 28 ff.) Hier begegnet uns das-

selbe Wort wieder, wie auch V. 31 — *καὶ ὅτι ἐνέπαιξαν αὐτῷ*. Wir denken weiter an die Scene vor Herodes, denn zu diesem Könige kommt der Herr erst nach seiner Ueberantwortung in die Hände des Landpflegers, und dieser Mensch ist, wenn auch *ἐν σαρκί* ein Jude, doch *ἐν πνεύματι καὶ ἀληθείᾳ* ein *ἐθνικός*. Lukas erzählt 23, 11: aber Herodes mit seinem Hofgesinde verachtete und verspottete ihn (*ἐμπαίξας*), legte ihm ein weisses Kleid an und sandte ihn wieder zu Pilatus. Wir denken schliesslich an die Scene bei dem Kreuze, von der Lukas 23, 36 berichtet: es verspotteten ihn (*ἐνέπαιζον δὲ αὐτῷ*) auch die Kriegsknechte, traten zu ihm, brachten ihm Essig und sprachen: bist du der Juden König, so hilf dir selber. Doch nicht blos der Leichtsinn und der Muthwille wird mit dem Herrn sein Spiel treiben, der Verspottete *ὑβρισθήσεται*. Es ist eine Klimax, aber in welcher Art? Geht es von Misshandlungen durch das Wort weiter zu Misshandlungen durch die That? Wir können so nicht sagen, weil wir bei dem *ἐμπαιχθήσεται* durch die Berichte der Evangelien schon gezwungen werden, an thätliche Misshandlungen zu denken. Hat vorher der Muthwille an dem Herrn sich gekühlt, so soll sich nun auch der Uebermuth gegen ihn auslassen. Unter der *ὕβρις* verstanden die Griechen jede Verletzung menschlicher oder göttlicher Rechte, insofern sie aus gesetzloser Uebergewalt, aus übertriebenem Kraftgefühl oder aus dem Uebergewicht sinnlicher Triebe entspringt; bleiben wir bei diesem Sprachgebrauche stehen, so werden sich sowohl Stellen des Alten Testamentes, welche ein solches Leiden des Herrn voraussagen, als auch Stellen des Neuen genug beibringen lassen, welche diess Leiden als eine Thatsache berichten. Jesaj. 53 ist wohl die deutlichste Weissagung, dass das Leiden, welches den Knecht Gottes trifft, von Frevel und Frechheit unter Verletzung aller menschlichen und göttlichen Rechte ihm zugefügt wird; ψ 22 schildert in ebenso ergreifenden Bildern, wie der Unschuldige einer Hindin gleichet, die frühe gejagt und zu Tode gehetzt wird. Die *ὕβρις* tritt dem Herrn gleichsam personificirt entgegen in dem römischen Landpfleger Pontius Pilatus; der Herr verweist ihm sogar den Uebermuth, welchen er in den Worten offen ausspricht: weisst du nicht, dass ich Macht habe, dich zu kreuzigen, und Macht habe, dich loszugeben? mit diesen Worten: du hättest keine Macht über mich, wenn sie dir nicht wäre von Oben herab gegeben. (Joh. 19, 10 f.) Hier erinnert er den Statthalter, welcher, statt nach den ewigen Ordnungen Gottes Recht und Gerechtigkeit zu handhaben, seine Willkür und Laune zum Masstab machen will, dass es höhere Normen gibt, welche er nicht frevelhaft verletzen darf. Ja die *ὕβρις* hat an dem leidenden Christus sich erwiesen; göttlichem und menschlichem Rechte wird hier in einem fort Hohn gesprochen! Der Richter durchschaut die Motive der Ankläger, erkennt die Unschuld des Verklagten, empfängt von seinem Weibe eine Mahnung und von dem Mann in Banden einen tiefen Eindruck; aber dennoch überantwortet er den Herrn zur Verdammniss des Todes! Noch ist das Mass der Leiden des Herrn nicht erfüllt: *καὶ ἐμπτυσθήσεται* heisst es weiter. Es ist bekannt aus dem Alten Testamente, dass das Verspeien das Zeichen des höchsten Unwillens und Abscheus ist, den man vor einer Person empfindet; das Ausspeien vor Jemandem ist immer noch nicht so arg als dieses Anspeien, denn in dem Compositum ist die Andeutung hier gegeben, dass der Speichel dem Menschensohne auf seinen heiligen Leib, in sein göttliches Angesicht soll gespieen werden. Wenn Jes. 53 nur im Allgemeinen die tiefe Schmach, welche dem Dulder wider-

fahren wird, angibt, so ist dieser bestimmte Zug aus der schon angezogenen Stelle Jesaj. 50, 6 jedenfalls genommen. Die Erfüllung bleibt nicht hinter der Weissagung zurück; nicht bloss gleich nach dem Verhöre vor dem Hohenpriester wird der Herr verspieen, von den Heiden — darauf kommt es hier an — widerfährt ihm gleiche Schmach. Lukas erzählt uns das freilich nicht, aber Matth. berichtet 27, 30 von den Kriegsknechten des Landpflegers: und sie speieten ihn an (*ἐμπτύσαντες εἰς αὐτόν*) und nahmen das Rohr und schlugen damit sein Haupt.

V. 33. Und sie werden ihn geisseln und tödten und am dritten Tage wird er wieder auferstehen. Die prophetischen Stellen, welche der Herr bei diesen Worten: sie werden ihn geisseln" im Auge hatte, können nur Jesaj. 50, 6: meinen Rücken den Schlagenden (70 — *εἰς μάστιγας*) und etwa noch 53, 10 gewesen sein. Was der Herr vorausgesagt hatte, ist geschehen. Matth. 27, 26 erzählt von Pilatus: Jesum liess er geisseln (*φραγελλώσας*), dass er gekreuzigt würde; wofür bei Joh. 19, 1 steht: *τότε οὖν ἔλαβεν ὁ Πιλᾶτος τὸν Ἰησοῦν καὶ ἐμαστίγωσε*; Lukas 23, 16 begnügt sich mit einem *παιδεύσας*. Jesus heiliger Leib wird also bei seinem Leiden förmlich zerfleischt werden, denn die Geisselung, wie sie bei den Römern vollzogen wurde, war eine derartige. In diesem Zusatze ist nun aber nicht blos eine neue ausgesuchte Folter und Qual indicirt, welche des Menschen Sohn erfahren soll in Jerusalem, sondern auch der Umstand angegeben, dass ihm der Prozess dort gemacht, dass er nicht einem gewaltsamen Tod auf einem gewaltsamen Wege, sondern auf dem Wege des Rechtes entgegengeführt werden soll. Das *μαστιγοῦν* ist ein Akt, welcher nur von der Obrigkeit vorgenommen werden kann, denn es soll die Geisselung, was Lukas durch *παιδεύειν* zu erkennen gibt, eine Strafe sein. Doch die Sünde der Welt hat sich noch nicht erschöpft an dem Herrn, sie bebt vor dem Aeussersten und Letzten nicht zurück, sie badet ihre Hände in dem Blute des Menschgewordenen Sohnes Gottes. Der Herr sagt: *ἀποκτενοῦσιν αὐτόν*. Das Alte Testament hat von Anfang an den Tod des Erlösers verkündigt; in dem Protevangelium ist von dem Worte vom Kreuze der erste Laut: die Schlange soll den Schlangentreter in die Ferse stechen! Das Wort vom Kreuze wird immer bestimmter, Jesaj. 53 ist das hellste Wort! Sterben wird des Menschen Sohn, die Heiden werden ihn tödten und da sie ihn tödten werden, nachdem sie ihn verspottet, verschmäht, verspieen und gegeisselt haben, so werden sie ihm einen solchen Tod zufügen, welcher die grössten Schmerzen und die tiefste Schmach in sich vereinigt, d. h. sie werden ihn kreuzigen, was Matth. 20, 19 *εἰς τὸ — σταυρῶσαι* ausdrücklich sagt.

Der Herr kennt die Schwachheit seiner Zwölfe, er weiss, dass die hellen Sterne der Weissagung nicht im Stande sind, Licht zu bringen in die Finsterniss, welche in der Stunde seines Leidens und Sterbens über ihre Herzen fallen wird: er lässt darum die helle Ostersonne hervorgehen, diese soll kräftig in die Finsterniss des Todes hineinleuchten. Er verkündet sehr bestimmt: *καὶ τῇ ἡμέρᾳ τῇ τρίτῃ ἀναστήσεται*. Offenbar rechnet der Herr seine Auferstehung am dritten Tage zu dem, das die Propheten von des Menschen Sohn geschrieben haben. Wo aber reden sie davon? Petrus deutet Apostelg. 2, 25 die Stelle ψ. 16, 8 ff. auf die Auferstehung des Herrn; wir werden aber wohl besser an das 53. Kapitel Jesajas denken, wo von der unendlichen Lebenslänge des Knechtes Gottes geredet wird. Das Kreuz ist also dem

Herrn die Staffel zu dem Throne seiner Herrlichkeit; er, welcher aus der Tiefe die Seinen in die Höhe führt, ist auf diesem Wege, um in Allem den Seinen ein Vorbild zu sein, vorangegangen. Und dieser grossartige Wechsel wird nicht lange auf sich warten lassen; in wenigen Tagen vollzieht sich dieser grösste Umschlag, dass der von den Menschen auf alle mögliche Weise Erniedrigte von Gott erhöhet wird, dass der, welcher getödtet worden war, als des Todes Ueberwinder und der Fürst des Lebens wieder auf den Plan tritt. — Das ist, was in den nächsten Tagen die Zwölfe erleben sollen!

V. 34. Sie aber vernahmen der keines und die Rede war ihnen verborgen und wussten nicht, was das gesagt war. Meyer bemerkt hierzu: „nachdrückliche Weitschweifigkeit" — wohl nicht ein ganz passend gewählter Ausdruck; denn die Weitschweifigkeit schadet dem Nachdruck — richtig ist jedenfalls das in dieser Bemerkung sich aussprechende Gefühl, dass der Evangelist absichtlich so umständlich den Unverstand der Zwölfe berichtet. *Καὶ ἀυτοὶ οὐδὲν τούτων συνῆκαν* — sie aber, übersetzt Luther, das Aber würde dann den Contrast ausmalen; der Herr offenbart seinen Jüngern — und seine Jünger verstehen ihn nicht; da aber kein *δὲ* hier steht, so wird man das *καὶ* besser durch „Und" übersetzen. Bengel hat es wohl auch so verstanden wissen wollen, da er zu den drei *καὶ* in unserm Verse bemerkt: *gradatio.* Leider gibt er die einzelnen Momente dieser Steigerung nicht an; ich möchte sagen, der Evangelist spricht zuerst aus, dass die Jünger gleichsam keine Silbe von diesem verstanden, und dass, da sie das Einzelne nicht verstanden, das ganze Wort ihnen verborgen blieb und dass sie auch, nachdem das Wort von dem Herrn vollständig geredet war und nun vor ihnen dastand, nicht im Stande waren, das Wort zu verstehen, bis der Herr durch Thatsachen dieses Wort ihnen erläuterte. Woher kam aber dieser Unverstand, den wir uns schwerlich recht denken, wenn wir meinen, die Apostel hätten nicht verstanden, dass der Herr von seinem Leiden, Sterben und Auferstehen rede. Meyer bemerkt nach meinem Dafürhalten ganz richtig: das Nichtverstehen bezieht sich nicht auf den Wortsinn, sondern auf die Sache als messianisches Geschick." Doch möchte ich zu grösserer Deutlichkeit lieber sagen: der Wortsinn war den Aposteln ohne Zweifel klar, da sie aber nicht wussten, wie sie diese Verkündigung mit dem Bilde des Messias reimen sollten — die Juden hatten ja bekanntlich, des Apostels Wort, dass das Kreuz den Juden ein Aergerniss sei, setzt dieses ausser allen Zweifel, von einem wirklich leidenden Messias keine Vorstellung, — so wurden ihnen diese klaren Buchstaben trübe und sie suchten, wo der Herr frei herausgesprochen hatte, Parabeln. Beda sagt ähnlich: *quia parabolas eum saepius loquentem audire consueverant, quoties aliquid de sua passione dicebat, ad aliud allegorice referendum esse credebant. — quia discipuli eius vitam maxime videre desiderabant, eius mortem audire non poterant. et quoniam non solum hominem morientem, sed Deum verum sciebant, hunc nullatenus mori posse putabant.* Auffallend ist es aber noch mehr auf den ersten Blick, dass die Jünger den Herrn missverstehen, wenn er noch so bestimmt von seinem Tode redet, während das Volk ihn versteht, wenn er nur sehr versteckt auf seinen Tod anspielt. Beda sucht dieses Verständniss des Volks so zu erklären: *Judaei, quia in eius necem conspiraverant, quod de passione sua loqueretur dicens in Joanne: oportet exaltari filium hominis, intelligebant, unde dixerunt: nos audivimus*

ex lege, quia Christus manet in aeternum et quomodo tu dicis: oportet exaltari filium hominis. Besser ist es aber wohl, bei Beda's früherem Gedanken zu verharren und zu sagen: weil die Juden den Herrn für einen blosen Menschen hielten, konnten sie sich an seinem Sterben nicht stossen. Wenn aber die Apostel nicht im Stande sind, die Historie der heiligen Passion des Herrn in's Herz zu fassen, wie schwer muss es sein, diese heilige Passion in ihrer heilsamen Bedeutung zu verstehen! Luther sagt, die Gedanken der Apostel hätten also gestanden: Gott ist zu wohl an ihm, der wird ihn nichts leiden lassen; dass aber seine Worte lauten, als rede er, wie er leiden und sterben soll, das wird eigentlich eine andre Deutung haben. Das ist der lieben Apostel Einfalt gewesen. Vernunft, Fleisch und Blut kann's nicht verstehen noch fassen, dass die Schrift davon sagen sollte, wie des Menschen Sohn gekreuzigt werden müsste; viel weniger versteht sie, dass solches sein Wille sei und er es gerne thue; denn sie glaubt nicht, dass es uns Noth sei, sie will selbst mit Werken vor Gott handeln; sondern Gott muss es durch seinen Geist im Herzen offenbaren über das, dass es äusserlich mit den Worten verkündigt wird in die Ohren; ja auch denen es der Geist inwendig offenbaret, die glauben's gar schwerlich und zappeln darüber. So gross und wunderlich Ding ist es, dass des Menschen Sohn gekreuzigt wird willig und gern, die Schrift zu erfüllen d. i. uns zu gute, es ist ein Geheimniss und bleibt ein Geheimniss. Diese Art haben alle Gottes Werke, wenn man davon redet, ehe sie geschehen, so sind sie nicht zu begreifen; aber wenn sie geschehen sind, alsdann versteht man sie und sieht's."

Hat der Herr aber nun seine Absicht bei seinen Jüngern mit der Verkündigung seines Leidens und Sterbens erreicht, da sie nichts von alle dem verstehen? Chrysostomus gibt folgende Antwort denen, welche folgerten: wenn sie nicht verstanden, was sie hörten, so konnten sie auch nicht darauf warten und wenn sie nicht darauf warteten, so konnten sie sich auch nicht in der Hoffnung üben. Ich, sagt er, will die Schwierigkeit noch mehr erhöhen und sage: wenn sie es nicht verstanden, wie konnten sie traurig werden! Denn ein anderer Evangelist sagt: sie wurden traurig. Wie konnte Petrus sagen: Herr, das widerfahre dir nicht; *τί οὖν ἔστιν εἰπεῖν; ὅτι μὲν ἀποθανεῖται ᾔδεσαν, εἰ μὴ καὶ σαφῶς τῆς οἰκονομίας ἠπίσταντο τὸ μυστήριον, οὔτε τὴν ἀνάστασιν σαφῶς ἠπίσταντο οὔτε ἅπερ ἔμελλε κατορθοῦν.* Der *autor op. imp.* löst die Schwierigkeit durch diese Erklärung: *quia omnis adversitas, quae subito evenit hominibus extra spem, nimium gravis est, quam vero ante cognoscimus et praeparamus nos contra eam, cum supervenerit exspectantibus nobis, levior invenitur, quam esset futura, si repentina venisset. ideo ergo nuntiat illis de sua morte futura, ut, cum dies ille passionis advenerit, non illos turbet cognoscentes, quia omnino erant ventura. si enim totiens praemoniti apostoli de morte eius futura, tamen, quando comprehensus est, scandalizati sunt omnes et reliquerunt eum: quanto magis scandalizandi fuerant, si praemoniti non fuisseut? Numquid se non praeparaverunt, num statuerunt in animo suo, ut non expavescerent? si enim se non praeparassent, non promisissent una cum Petro dicentes: parati sumus tecum ire usque ad mortem. (Marc. 14, 31.)*

Es folgt nun der zweite Abschnitt unserer Perikope — die Heilung des Blinden von Jericho. Die Kirche hat, da sie diese beiden Stücke zu einer Perikope zusammenfasste, einen inneren Bezug beider Abschnitte anerkannt,

jede Perikope muss ja eine Einheit bilden. Gregor stellt zwischen der Leidensverkündigung und dieser Blindenheilung den Zusammenhang also her: *quia carnales adhuc discipuli nullo modo valebant capere verba mysterii, venitur ad miraculum. ante eorum oculos coecus lumen recipit, ut, qui coelestis mysterii verba non caperent, eos ad fidem coelestia facta solidarent. sed miracula domini et salvatoris nostri sic accipienda sunt, ut in veritate credantur facta et tamen per significationem nobis aliquid innuant. opera quippe eius et per potentiam aliud ostendunt, et per mysterium aliud loquuntur.* Luther schlägt so die Brücke: die Augen sind dem Blinden noch zu, aber bald auf das Wort, da er es glaubt, folgt das Werk, wie er's geglaubt hat. Also sollten die Jünger auch haben gethan — denn auf das Wort gehört nichts, als der Glaube“ Gewiss, der innere Zusammenhang beider Abschnitte tritt klar hervor, die innere Blindheit der Zwölfe hat an der äusseren Blindheit dieses Bettlers an dem Wege ein getreues Abbild — so wird die Heilung dieses äusserlich Blinden eine köstliche Weissagung für Alle, die mit geistlicher Blindheit geschlagen sind. — Wenn sie sich nur auf das Bitten legen wollen, wenn sie nur recht anhaltend, recht inbrünstig darum flehen, dass ihre Augen aufgethan werden, so wird Christus, das Licht der Welt, ihre Augen sehend machen und sie erleuchten.

Bevor wir aber zur Auslegung selbst fortschreiten, haben wir noch eine sehr schwierige, vielfach hin und her gezogene Frage der Harmonistik zu erörtern. Bekanntlich erzählen Matth. 20, 29 ff. und Mark. 10, 46 ff. auch Blindenheilungen des Herrn bei Jericho. Es finden sich aber Differenzen in diesen verschiedenen Berichten, sowohl hinsichtlich der Zahl der Geheilten, als auch hinsichtlich der Zeit. Matthäus redet von 2 Blinden, Markus und Lukas aber nur von einem, Markus nennt diesen Einen Bartimäus, den Sohn des Timäus, Lukas sagt einfach τυφλός τις; weiter stimmen Matthäus und Markus darin zusammen, dass sie diese Heilung vor sich gehen lassen, da Jesus aus Jericho auszieht, während Lukas den Herrn bei seinem Einzuge in Jericho das Wunder vollbringen lässt.

Augustinus hat in seiner Schrift *de consensu ev. 2,65,* diese Verschiedenheiten schon scharf herausgestellt und einen Vertrag zwischen den Synoptikern in dieser Weise aufgerichtet. *quae ita solvitur quaestio, nam duorum coecorum, quos Matthaeus interposuit, unum fuisse in illa civitate famosissimum, ex hoc satis apparet, quod et nomen eius et patris eius Marcus commemoravit. Bartimaeus, Timaei filius, ex aliqua magna felicitate deiectus, notissimus fuit, qui non solum coecus, verum etiam mendicus sedebat. hinc est ergo, quod ipsum solum voluit commemorare Marcus, cuius illuminatio tam claram famam huic miraculo comparavit, quam erat illius nota calamitas. Lucas vero, quamvis omnino eodem modo factum, tamen in alio coeco intelligendum est, par commemorare miraculum. ille quippe hoc factum dicit, quum appropinquaret Hiericho; alii cum egrederetur ab Hiericho.* Dieser Ausgleichungsversuch des alten Kirchenvaters ist von der überwiegenden Mehrzahl der Ausleger bis auf diesen Tag festgehalten worden. Sieffert, Wieseler, Ebrard, auch Neander meinen: Markus habe die zweite, Lukas die erste Blindenheilung bei Jericho erzählt, Matthäus aber habe aus beiden Geschichten dann eine fabricirt. Hiergegen sagt aber Bleek nicht ohne Grund: Doch ist dabei zu bemerken, dass die Erzählungen unserer Evangelisten, ungeachtet der einzelnen Abweichungen und Eigenthümlichkeiten, sich doch in der Darstellung so zu einander verhalten, dass ihnen ohne Zweifel eine und dieselbe Conception zu

Grunde liegt, auch dem Matthäus und Lukas, vergl. z. B. Matth. 31 (*ὁ δὲ ὄχλος ἐπετίμησεν αὐτοῖς, ἵνα σιωπήσωσιν*), Luk. 39 (*καὶ οἱ προάγοντες ἐπετίμων αὐτῷ, ἵνα σιωπήσῃ*); Matth. 30 (*καθήμενοι παρὰ τὴν ὁδόν*) und Luk. 35 (*ἐκάθητο παρὰ τὴν ὁδόν*); Matth. 32 (*τί θέλετε, ποιήσω ὑμῖν*); Luk. 41 (*τί σοι θέλεις, ποιήσω*); Matth. 34 und Luk. 43. Dasselbe gilt auch noch in höherem Grade von Markus im Verhältnisse zu Lukas."

Der Urheber dieses Vermittelungsversuchs hat sich des Eindrucks selbst nicht erwehren können, den die Berichte der Synoptiker auf jeden unbefangenen Leser hervorbringen. Augustinus erkannte die innere Verwandtschaft aller drei Erzählungen und stellt desshalb *de quaest. ev. 2, 48* eine andere Lösung auf: *possemus,* sagt er, *de appropinquantibus Hiericho sic intelligere, ut iam inde egressi, prope tamen adhuc essent ad eandem civitatem; quod quidem minus usitate dicitur, sed tamen videri possit hoc dictum, quoniam Matthaeus egredientibus eis ab Hiericho dicit illuminatos duos coecos, qui iuxta viam sedebant.* Dieser Versuch ist von Grotius noch vertreten worden; *nec obstat,* bemerkt er, *quod Lucas dicit ἐν τῷ ἐγγίζειν αὐτὸν εἰς Ἱεριχώ, nam ἐγγίζειν non semper motum ad locum, sed saepe distantiam tantum significat. quare sensus est, quum non procul ab urbe esset Luc. 19, 27.* Augustinus hat diesen Gedanken doch mehr hingeworfen, er traut ihm selbst nicht recht, denn er fährt gleich fort: *de numero quidem nulla esset quaestio, si alter evangelistarum de uno tacuisset unius reminiscens, nam et Marcus unum commemorat, eum et egredientibus eis ab Hiericho dicit illuminatum: cuius et nomen dixit et patrem, ut intelligamus, eum fuisse notissimum, alterum ignotum, ut merito ille notus etiam solus decenter commemoraretur. sed quoniam quae sequuntur in evangelio secundum Lucam aptissime ostendunt, illud quod ipse narrat adhuc venientibus ipsis Hiericho factum esse, nihil aliud restat intelligere, nisi bis esse factum hoc miraculum, semel in uno coeco, cum adhuc veniret in illam civitatem; iterum in duobus, cum inde egrederetur, ut illud unum Lucas, alterum Matthaeus enarrat.*

Strauss hat nu gegen diese Anschauung, welche den Zahlunterschied verwischt, aber den anderen aufrecht erhält, eingewandt, dass, wenn man den einen Unterschied anerkenne, man den anderen Unterschied auch bestehen lassen und desshalb 3 verschiedene Blindenheilungen in der Nähe von Jericho annehmen müsse. Wenn auch bei dem Auszug des Herrn aus dieser Stadt zwei verschiedene Blindenheilungen erst Eines und dann Zweier stattgefunden haben können, ohne dass der Herr, wie Strauss träumt, desshalb wieder umkehren und durch ein anderes Thor wieder ausziehen musste — die Blinden könnten ja der Eine näher, die zwei Anderen etwas weiter vom Thore ab am Wege gesessen haben; so ist doch die innere Gleichheit der Berichte so, dass sie gegen diese Ansicht ein entschiedenes Veto einlegt. Calvin hat gewiss vollkommen Recht, wenn er etwas stark sich also auslässt: *argute sibi Osiander visus est ex coeco uno quatuor facere. atqui eius commento nihil est magis frivolum. quia videbat evangelistas in nonnullis verbis discrepare, finxit uni coeco in ipso urbis ingressu redditum esse visum. secundum vero et duos alios illuminatos esse, quum illinc Christus descenderet. atqui sic conveniunt omnes circumstantiae, ut nemo sanus credat diversas historias tractari.* Calvin, Bengel, Lange, Stier sind nun auf den Ausweg gefallen, dass sie den Blinden schon bei dem Einzug des Herrn in Jericho um sein Augenlicht bitten lassen, aber die Heilung bis auf den andern Morgen verschieben, da der Herr von Jericho gen Jerusalem zieht;

inzwischen habe sich zu dem blinden Bartimäus noch ein andrer Leidensbruder gefunden, und während bei dem Einzug nur ein Blinder den Herrn angesprochen habe, riefen jetzt zwei am anderen Tage: du Sohn Davids, erbarme dich! Diese Vereinbarung hat aber Verschiedenes gegen sich: ein Mal will es doch mit dem sonstigen Verfahren des Herrn sich nicht schicken, dass er den Blinden, welcher ihn am Abend um Hülfe angeht, eine ganze Nacht auf sein Heil warten lässt; und andrer Seits sagt Lukas doch gar zu bestimmt, dass diese Heilung bei dem Einzug Christi vor sich gegangen sei; ausserdem erwähnt noch derselbe Evangelist (19, 7,) dass Alle, die da gesehen hatten, dass Jesus bei einem Zöllner einkehre, gemurrt hätten — ist es aber denkbar, dass, nachdem der Haufen murrend am Abend von dem Herrn fortgegangen ist, am andern Morgen schon wieder ein Haufen um den Herrn sich versammelt hat, der ihm ehrerbietig das Geleite gibt? Nach Lukas Bericht lag es nicht in der Absicht des Herrn, in Jericho sich aufzuhalten — *εἰσελθὼν διήρχετο τὴν Ἱεριχώ* — sagt er 19, 1; er wollte weiter nach Jerusalem. Zachäus hatte dies in Erfahrung gebracht, er lief dem Herrn desshalb nicht entgegen, sondern auf dem Weg gen Jerusalem ein Stück voraus — *προδραμών* V. 4. Dort stieg er auf einen Maulbeerbaum; nicht auf dem Markte oder irgend einer Gasse der Stadt, sondern an dem Landwege, der von Jericho gen Jerusalem führte, stand dieser Baum. Der Herr ist der Magnet, welcher die Menschen an sich zieht, aber da des Menschen Sohn für den Menschen in's Fleisch gekommen ist, so ist auch der Mensch der Magnet, welcher den Herrn an sich zieht, vorzüglich thut dies der verlorene, aber bussfertige, heilsuchende Mensch. Jesus bemerkt den Zachäus auf seinem Baume; solch ein Anblick ist ihm noch nicht zu Theil geworden, ein Oberster der Zöllner auf einem Baume sitzend und nach dem Sünderheiland ausschauend mit sehnsüchtigen Blicken! Der Herr steht von seinem Vorhaben, nach Jerusalem oder nach Bethanien noch diesen Tag zu ziehen, augenblicklich ab, er muss das Hungern und Dürsten dieser Sünderseele nach dem Reiche Gottes und nach seiner Gerechtigkeit erst befriedigen. Zachäe, ruft er ihm zu, steig eilend hernieder, denn ich muss heute zu deinem Hause einkehren! Das erste Mal ist es nicht, dass er bei einem Sünder und Zöllner einkehrt, aber das erste Mal ist es, dass Jesus, um bei einem Sünder und Zöllner einzukehren, seinen Plan ändert. Das Volk gibt durch sein Murren zu erkennen, dass es solches noch nicht erfahren hat von ihm. Jesus, der aus Jericho schon ausgegangen war, kehrt wieder um und nähert sich auf's Neue der Stadt. So erklärt sich aus der Situation, wie sie Lukas gleich im 19. Kapitel malt, die Abweichung der beiden ersten Evangelisten von dem dritten; den Umstand, dass Matthäus von zwei Blinden, Markus und Lukas aber nur von Einem sprechen, scheint uns Augustinus schon genügend erörtert zu haben, [1]) dieser Eine, den Markus mit Namen nennt, den Lukas (Bengel freilich hält diesen für den *socius* des Bartimäus) aber als *τυφλός τις* anführt, war der bekannteste, er war wohl auch, wie Calvin meint, derjenige, von dem die Initiative des Handelns ausging, an dessen Glaubenslicht der Glaube seines Unglücksgenossen sich entzündete.

V. 35. Es geschah aber, da er nahe zu Jericho kam, sass ein Blinder am Wege und bettelte. Ueber Jericho nahm der Herr

[1]) Calvin macht die feine Bemerkung: *haec mihi ratio esse videtur, cur eum solum nominent Marcus et Lucas, de altero taceant, qui erat velut inferior accessio. Matthaeus autem, oculatus testis, ne hunc quidem, quamvis magis obscurum, praetermittere voluit.*

dies Mal seinen Weg gen Jerusalem. Jericho, auch die Palmenstadt genannt (Joseph. *b. i.* 4, 8, 3 und 1, 6, 6) lag 150 Stadien von Jerusalem entfernt (*b. i.* 4, 8, 3) im Stamme Benjamin: es war zur Zeit des Herrn eine der bedeutendsten Städte Palästina's; der Hauptort einer der 11 Toparchieen, in welche das Land getheilt war. Josephus und Strabo nennen Jericho *Ἱεριχοῦς*, Ptolemäus aber *Ἐριχός*, jetzt wird die Stätte Ericha oder Richa benannt. Sie ist nach Robinson kaum von 200 Seelen bewohnt; die Gegend, welche sonst eine der lieblichsten des ganzen heiligen Landes war, gleicht jetzt einer Wüste. (Robinson, Palästina 2, 516 ff.). Die Neuern leiten den Namen des Ortes wohl nicht ohne Grund von רִיחַ riechen, duften ab, denn eine Menge der wohlriechendsten Pflanzen, vornehmlich die Balsamstaude, bedeckte damals das Gefilde. Die Aelteren führen den Namen der Stadt auf den Mond zurück (יָרֵחַ) und benutzen diese Etymologie zu allerlei mystischen Auslegungen. So sagt Gregor der Grosse: *ecce quis iuxta historiam coecus iste fuerit, ignoramus; sed tamen quid per mysterium significet, novimus. Coecus quippe est genus humanum, quod in parente primo a paradisi gaudiis expulsum, claritatem supernae lucis ignorans, damnationis suae tenebras patitur: sed tamen per redemptoris sui praesentiam illuminatur, ut internae lucis gaudia iam per desiderium videat atque in via vitae boni operis gressus ponat. notandum vero est, quod quum Jesus Hiericho appropinquare dicitur, coecus illuminatur. Hiericho quippe luna interpretatur; luna autem in sacro eloquio pro defectu carnis ponitur, quia dum menstruis momentis decrescit, defectum nostrae mortalitatis designat. Dum igitur conditor noster appropinquat Hiericho, coecus ad lumen redit; quia dum divinitas defectum nostrae carnis suscepit, humanum genus lumen, quod amiserat, recepit.* Während Gregor so den Blinden als den Repräsentanten des ganzen menschlichen Geschlechtes ansieht, erzählt uns Hieronymus, dass Viele unter den beiden Blinden des Matthäus die Pharisäer und Sadducäer, Andere aber die Juden und Heiden verstanden hätten. Wir wollen diesen Blinden nicht auf diesen oder jenen deuten, sondern wollen uns selbst zu diesem Blinden mit hinsetzen an den Weg und der Dinge warten, die da kommen sollen. Wir sind blind und wie oft der Herr auch schon zu uns in Sonderheit geredet hat: sehet, wir gehen hinauf gen Jerusalem, und wie oft wir auch schon mit ihm hinaufgegangen sind und ihn begleitet haben von einer Station seines Leidensweges zu der andern, so sind wir doch noch nicht sehend geworden. Gehet zu den Gelehrten, welche Jahre lang sinnend und zwar ernstlich sinnend unter dem Kreuze des Herrn gestanden haben, um hinter das Mysterium seines versöhnenden Todes zu gelangen; was haben sie entdeckt? Einer der grössten Geister hat herausgebracht, dass die heilige Schrift nichts weiss von einem stellvertretenden Leiden und Sterben des Herrn Jesu, dass die Kirchenlehre von der *satisfactio Christi vicaria* schriftwidrig ist! Gehet hin zu den einfältigen Gläubigen, welche der Schrift nicht Meister werden wollen, haben sie das Geheimniss des Versöhnungstodes Jesu Christi durchschaut? Hätten sie es durchschaut, so würden ihre Herzen doch wohl in einer ganz anderen Liebe dem Manne der Schmerzen entgegenschlagen!

V. 36. D a e r a b e r h ö r t e d a s V o l k, d a s v o r h i n g i n g, f o r s c h t e e r, w a s d a s w ä r e. Ist dem Blinden der eine Sinn auch verschlossen, so ist ihm das Gehör doch geblieben. Er hört viel Volks, das da an der Stätte, wo er weilt, vorüber zieht — dieser ungewöhnliche Volkshaufe fällt

ihm auf. Er forscht nach dem Grunde dieses Zusammenlaufes. Dass wir doch auch Ohren hätten zu hören, wie das Christenvolk in diesen heiligen Tagen und Wochen in helleren Haufen den Herrn auf Schritt und Tritt begleitet. Dass wir uns doch die Frage vorlegten, und, so wir selbst die Antwort uns nicht geben können, Andere fragten, was das zu bedeuten hat, dass gerade in dieser Zeit des Kirchenjahres die Liebe des Christenvolkes zu seinem Herrn und Könige höher aufschlägt. Ein Segen liegt in dieser heiligen Passionszeit verborgen; dass wir diesen Segen in himmlischen Gütern uns nicht entgehen liessen!

V. 37. Da verkündigten sie ihm, Jesus von Nazareth ziehe vorüber. Es ist nicht viel, was der bettelnde Blinde von den Leuten erfährt, welche vor Jesus einhergehen; sie geben dem Herrn keine Ehrenprädikate, sie preisen ihn nicht als den Propheten, der da gewaltig predigt und nicht wie die Schriftgelehrten, der in Zeichen und Wundern seine göttliche Kraft und Herrlichkeit schon vielfach bezeugt hat — sie bezeichnen den Herrn nach seiner Niedrigkeit, nach seiner niedrigen, äusseren Erscheinung. Ist diesen Menschen Jesus nichts mehr als dieser Jesus von Nazareth? Ist ihnen seine Gottessohnschaft noch unbekannt, oder gar unglaublich? Wir erfahren es nicht. Aber wo ein Zündstoff aufgehäuft ist, da braucht nur ein Fünklein hineinzufallen, und die Flamme entbrennt gleich lichterloh. Der Glaube ist nicht Menschenwerk, er hängt nicht davon ab, er bemisst sich nicht darnach, ob ein Mensch von anderen Menschen viel oder wenig von dem Herrn erfährt; wie eine schwache Glaubenshand doch schon eine Glaubenshand ist, so reckt der Glaube auch schon seine Hand verlangend, heilsbegierig aus, wenn ihm auch nur ein Kleines geboten wird. Der Glaube ist eben Gottes Werk in des Menschen Herzen. Und hier ist ein Menschenherz, welches zum Glauben geschickt ist.

V. 38. Und er rief und sprach: Jesu, du Sohn Davids, erbarme dich mein! Calvin bemerkt hierzu: *porro non vulgarem Christo honorem deferunt petentes, ut sui misertus succurrat. persuasos enim fuisse oportet in eius manu esse auxilium vel remedium, quo egebant. sed magis in eo spectanda est eorum fides, quod Messiam fatentur, quem scimus hoc elogio notatum fuisse apud Judaeos. confugiunt igitur ad Christum, non modo tamquam ad prophetam quemlibet, sed ad unicum salutis autorem, qui a Deo promissus fuerat.* Ganz richtig; der Glaube dieses Blinden, von welchem Lukas redet, zeigt sich in einem Zwiefachen, in der Anrede sowohl, als auch in der Bitte selbst. Darin dass der Blinde Jesum nicht als den Nazarener anspricht, sondern als den Sohn Davids angeht, zeigt es sich, dass er in ihm den dem Volke verheissenen Davidssohn erkennt, welcher das Gottesreich in Israel aufrichten sollte. Doch der Blinde erkennt in Jesus nicht blos einen Menschen, welchen Gott mit dem Geiste der Kraft ausgerüstet hat, er hat mit seinen blinden Augen einen tiefen Blick gethan in das innerste Herz des Heilandes, er wendet sich ja an den Sohn Davids mit der Bitte, ἐλέησόν με. Er erkennt, dass τὸ ἔλεος in dem tiefsten Herzensgrunde des Sohnes Davids ruht, dass dieses ἔλεος der geheimste Grundzug seines Wesens ist. An dieses ἔλεος, das, so zu sagen, in dem Herrn Jesus Fleisch und Blut geworden ist, wendet sich der Blinde; er appellirt an das Herz und nicht an die Hand des Herrn, an seine Barmherzigkeit und nicht an seine Allmacht. Dieses Glaubenszeugniss aus dem Mund und Herzen des Blinden beweist, dass der Blinde nicht hier erst von

diesem Jesus von Nazareth etwas gehört hat. Das Gerücht von den grossen Wunderthaten dieses Jesus ist auch zu ihm gedrungen, die verschiedenen Meinungen, welche das Volk über diesen Wunderthäter hegt, sind ihm auch kund geworden; er hat aber die Wunderwerke des Herrn nicht äusserlich angeschaut, er ist durch die Schale zu dem Kerne hindurchgedrungen, er hat das Herz des Herrn erkannt, welche in den Werken seiner Hände noch pulsirt. Wie ein Blitz fliegt es da durch seine Seele; ein seliges Ahnen geht durch sein Herz. Eine grosse Hoffnung, ein kühner Gedanke drängt sich unaufhaltsam hervor; ja der ist's, der auch mir helfen kann; die Hoffnung wächst zur festen Zuversicht; jeder Zweifel schwindet; er ist es, der auch mir helfen will, der auch mir hilft. Aus Erbarmen ist er in die Welt gekommen, Erbarmen ist sein Leben in dieser Welt! Und er rief und sprach (*ἐβόησε λέγων* — er erhob seine Stimme mit Macht, wie eine Posaune, denn seine Bitte sollte durch das Geräusch der mitziehenden Menge [1]) in die Ohren des Herrn dringen und diese Bitte lag ihm schwer auf seinem Herzen): Jesu, du Sohn Davids, erbarme dich mein! Da hören wir den rechten Passionsruf! Christe, erbarme dich! Ein Ruf aus tiefer Noth, ein Ruf, der alle eigene Gerechtigkeit weit von sich wegwirft, ein Ruf, der nur eine Zuflucht kennt, die Gnade, die Barmherzigkeit dessen, der gen Jerusalem zieht, um für uns zu leiden, zu sterben und aufzuerstehen!

V. 39. Die aber vorne angingen, bedrohten ihn, er sollte schweigen. Er aber schrie vielmehr: du Sohn Davids, erbarme dich mein. Ein Hinderniss stellt sich dem Glaubenszeugniss und der Herzensbitte des Blinden in den Weg: der Zeugenmund soll verstopft werden. Gregor der Gr. bemerkt ganz richtig, dass so oft als der Glaube zum Worte gelangt, auch der Versuch gemacht wird, das Wort zu dämpfen. Der alte Mensch reagirt schon gegen dieses erste Lebenszeichen des neuen Menschen. *Quid autem designant*, fragt der allegorische Schriftausleger, *isti, qui Jesum venientem praecedunt, nisi desideriorum carnalium turbas tumultusque vitiorum? qui, priusquam Jesus ad cor nostrum veniat, tentationibus suis cogitationem nostram dissipant et voces cordis in oratione perturbant. saepe namque, dum converti ad dominum post perpetrata vitia volumus, dum contra eadem exorare vitia, quae perpetramus, conamur, occurrunt pectori phantasmata peccatorum, quae fecimus, mentis nostrae aciem reverberant, confundunt animum et vocem nostrae deprecationis premunt. qui praeibant ergo, increpabant eum, ut taceret; quia priusquam Jesus ad cor veniat, mala, quae fecimus, cogitationi nostrae suis imaginibus illisa, in ipsa nos nostra oratione perturbant.* Hier kommt das Hinderniss von aussen — die *προάγοντες*, d. i. *ὁ ὄχλος* nach Matth. V. 31, wollen diesem Blinden wehren, *ἐπετίμων*. Seltsam ist Strauss Vermuthung, dass aus diesem *ἐπιτιμᾶν* Markus den Namen des Blinden Bartimäus ersonnen habe — ein schönes Pröbchen, wie die schärfste Kritik nicht vor Lächerlichkeiten den Meister bewahren kann. Was war es nun, was diese unverständigen Leute den Blinden bedrohen liess? Origenes meint, sie hätten sich geärgert, dass der Blinde den Herrn nur als den Sohn Davids und nicht als den Sohn Gottes bezeichne. Solche hyperorthodoxe Sylbenstecher waren aber diese Menschen nicht. Das gerade Gegentheil behaupten Andere; nach diesen ärgerten sie sich, dass der

[1]) Calvin versteht es anders: *clamor, vehementiae affectus indicium fuit. nam quum scirent se apud plerosque odiosé loqui, quibus minime gratus erat Christi honor, metum superavit ardor desiderii, ut vocem libere nihilominus extollerent.*

Blinde dem Herrn eine zu grosse Ehre erwies. Der *autor op. imp.* meint: *ridebant sordidas vestes et non considerabant conscientiae claritatem. ideo vetabant eos, non invidentes eis, sed honorantes Christum. indignum enim eis videbatur, ut tales homines vociferarent ad eum. ecce fatua sapientia hominum. existimabant injuriam pati magnos viros, si a pauperibus honorarentur. quis enim pauper ausus est, divitem publice salutare? mox indignatur, quasi iniuriam passus. aut hi, qui vetabant, in mysterio Judaeorum vetabant, quia omnia faciebant, ne gentes in Christum credentes salvarentur.* Euthymius gibt einen anderen Grund an, ἐπεστόμισεν ἀυτοὺς εἰς τιμὴν τοῦ Ἰησοῦ ὡς ἐνοχλοῦντας αὐτόν; und denkt wohl wie Grotius, Fritzsche, Meyer, Bleek und Andere, dass der Herr im Lehren begriffen gewesen sei und diese ihn nicht wollten in dem Vortrage seiner Lehre stören lassen. Andere glauben, diese Leute seien wegen des Herrn selber sehr besorgt, Jerusalem sei so nahe gewesen und ein Wunder habe die Obersten im Volke nur noch mehr erbittern können. Julius Müller sagt in einer Predigt über diese Geschichte – das christliche Leben. VI. —: Viele unter diesen mochten wohl nur gedankenlos und ohne recht zu wissen warum, oder auch aus unlauteren Beweggründen dem Zuge folgen, welcher Christum umgab. Ihnen war das laute, öffentliche Bekenntniss des Blinden, dass Jesus der Messias sei, ein Anstoss weil sie selbst nicht glaubten. Andere theilten vielleicht selbst den Glauben, des Blinden, aber ihrem Glauben fehlte die rechte Kraft und Lebendigkeit; darum fürchteten sie sich vor den Menschen, sie scheuten die feindseligen Anschläge und die Nachstellungen der Pharisäer, sie hielten es für bedenklich, für vermessen, diesen Glauben so offen auszusprechen." Da nicht einer, sondern viele den Blinden zum Schweigen bringen wollen, so wird es nicht angehen, dass wir nur eine Absicht bei dem Bedrohen annehmen; der Eine mochte aus diesem, der Andere aus jenem Grunde Schweigen gebieten. Sehr gut bemerkt Calvin: *mirum est, Christi discipulos, qui officii et reverentiae causa eum sequuntur, velle miseros a Christi gratia arcere, et quantum in se est, viam obstruere eius virtuti; sed hoc plaerumque fieri solet, ut maior pars eorum, qui nomen Christi profitentur, ab eius accessu nos potius impediat vel moretur, quam ad eum nos invitet.* Doch der Blinde liess sich den Mund nicht verstopfen. Wie ein Quell, wenn der Ausfluss ihm verstopft wird, wenn anders in ihm eine rechte lebendige Kraft ist, die Steine mit Gewalt wegschleudert, so lässt sich auch der Strom des lebendigen Wassers, so er anders in unseren Herzen lebendig quillt, nicht verstopfen; je mehr die Menschen in Unverstand oder in Bosheit dies thun wollen, desto mächtiger wird der Strom hervorbrechen und alle Dämme zerreissen! Das Leben, das aus Gott geboren ist, lässt sich nicht binden und dämpfen! Jeder Widerstand reizt und mehrt nur seine Kraft. Vorher ἐβόησε λέγων, jetzt schreibt der Evangelist: ἀυτὸς δὲ πολλῷ μᾶλλον ἔκραζεν. Gut bemerkt Chrysostomus zu dieser Stelle: τοιοῦτον γάρ ἐστι ψυχὴ καρτερικὴ διὰ τῶν κωλυόντων αἴρεται. Der *autor op. imp.* nimmt diesen Gedanken dankbar auf und führt ihn weiter aus: *talis est euim natura fidei, quanto magis vetatur, eo magis accenditur. propter quod et servi Dei in persecutionibus non vincuntur, sed quanto magis afflicti fuerint, tanto amplius accenduntur. virtus ergo fidei in periculis secura est, et in securitate periclitatur. quid enim aliud sic vigorem fidei in hominibus laxat, quam longa tranquillitas. ergo vetantes eos, addebant eis et. alteram causam doloris. primum ne clamarent, quia coeci erant; secundo quia vetabantur ad lumen venire.* Die Stand-

haftigkeit des Blinden überwindet alle Hindernisse, sein Eifer ist gewachsen in der Anfechtung, seine Stimme erschallt jetzt lauter und voller als vordem. Der Herr hört sein Geschrei: er hätte so gewaltig nicht zu schreien brauchen. Jesus hat ein feines Ohr, er hört das leiseste Seufzen. Aber Jesus hat ihn so laut schreien lassen um des Volkes willen, das ihn umgibt. Chrysostomus sagt ganz gut: *ὁ δὲ Χριστὸς εἴα, αὐτοὺς ἐπιστομίζεσθαι, ἵνα μειζόνως αὐτῶν ἡ προθυμία φαίνηται καὶ μάθῃς αὐτοὺς ἀξίως ἀπολαύοντας τῆς θεραπείας.*

V. 40. Jesus aber stand stille und hiess ihn zu sich führen. Da er aber nahe herbeikam, fragte er ihn und sprach. Jesus bleibt stehen, sein Fuss ist gleichsam festgewurzelt in den Boden, *σταθεὶς* drückt eben dieses stille, feste, unbewegliche Stehen aus. Er bricht mitten in seinem Lehrgespräche ab und heisst den Blinden herbeiführen. Wozu befiehlt der Herr das? Warum heilt er nicht durch ein Wort in die Ferne? Wir finden wohl den Grund, dass der Herr den Blinden nur in seiner unmittelbarsten Nähe heilen will, in dem Umstand, dass *οἱ προάγοντες* gerade diesen Blinden von dem Herrn ferne halten wollten. Wie der Herr, als seine Jünger den frommen Müttern wehrten, ihre Kindlein zu ihm zu bringen, dass er sie segnete, den Kindern, um seine unverständigen Apostel zu beschämen, nicht bloss seine segnenden Hände auf das Haupt legte, sondern sie in seine Arme nahm und an sein Herz drückte, so will er jetzt durch dieses Stillestehen und Herbeiführenlassen dem Volke die beherzigenswerthe Lehre geben, dass er jedwedem Menschen, auch dem Bettler am Wege, seine persönliche Gemeinschaft und Handreichung gönnt. Jesus *ἐκέλευσεν αὐτὸν ἀχθῆναι πρὸς αὐτόν.* Warum gebietet der Herr, dass dieser Blinde herbeigeführt werden soll, konnte er sich nicht selbst zu ihm herfinden? Der Herr wandelte ja auf dem Wege, an welchem der Blinde sass. Hieronymus, welcher selbst in Jericho gewesen und wie er berichtet, auch den Maulbeerbaum gesehen haben will, den Zachäus bestiegen hat, gibt einen höchst seltsamen Grund an; er sagt nämlich: *coeci erant, qui pergere ignorabant, et sequi non poterant salvatorem. multae foveae in Hiericho, multae rupes et praerupta in profundum vergentia, idcirco Dominus stat, ut venire possint et vocari iubet, ne turbae prohibeant.* Wir meinen dass Müller viel besser sagt: nicht ohne Absicht gebietet hier Christus, den Blinden zu ihm zu führen. Zunächst wohl darum, weil er so gern jede Gelegenheit wahrnimmt, Menschen mit Menschen inniger zu vereinigen. Hat dieser Blinde so eben von der Welt sich losreissen und ihr widersprechendes Urtheil verachten müssen, so soll er sogleich wieder den hohen Werth menschlicher Gemeinschaft empfinden. Hülfreiche Hände bieten sich ihm dar und leiten ihn zu Christo, seinem Heilande. Wie theuer mussten ihm für alle Folgezeit diejenigen sein, die sich seiner in diesem entscheidenden Augenblicke seines Lebens freundlich angenommen, die ihm zum Empfange des göttlichen Heils behülflich gewesen." Wir dürfen wohl noch hinzufügen, der Herr ertheilt durch dieses Gebot denen, die da gewehrt haben, eine Lektion, sie sollen nicht zu unberufenen Ceremonienmeistern sich aufdrängen, welche die Kranken von dem Arzte abhalten, sondern hülfreiche Hand sollen sie leisten, dass jeder Leidende zu dem Herrn gelange. Der Herr fragt den nahenden Blinden — er fragt ihn nicht nach seinem Glauben, denn den Herzton, den tiefen Brustton des Glaubens hat das feine Ohr des Herrn Jesu sofort aus dem Rufe: Jesu, du Sohn Davids, erbarme dich meiner!

herausgehört. Gut bemerkt Chrysostomus: er fragt nicht, spricht er, ob er glaubt, was er bei Vielen gethan hat. *ἡ γὰρ κραυγὴ καὶ ἡ πρόοδος ἤρκει πᾶσι κατάδηλον ποιῆσαι τὴν πίστιν αὐτῶν.*

V. 41. Und sprach: was willst du, dass ich dir thun soll? Er sprach: Herr, dass ich sehen möge! Jesus fragt *comiter et benigne*, sagt Calvin, nach dem Begehren des Blinden. Hieronymus fügt dazu: *interrogat quasi ignorans quid velint, ut ex responsione coecorum manifesta debilitas pateat et virtus ex remedio cognoscatur.* Doch diese rationalistische Auslegung gefällt mir nicht, nach Markus war ja dieser Blinde eine sehr bekannte Persönlichkeit. Besser ist gewiss, was Chrysostomus sagt: *ἵνα μή τις νομίσῃ, ὅτι ἄλλα βουλομένοις λαβεῖν ἄλλα δίδωσι. καὶ γὰρ ἔθος αὐτῷ πανταχοῦ πρότερον τὴν ἀρετὴν τῶν θεραπευομένων κατάδηλον ποιεῖν καὶ ἐκκαλύπτειν ἅπασι καὶ τότε ἐπάγειν τὴν ἰατρείαν. δι' ἓν μέν, ἵνα καὶ τοὺς ἄλλους εἰς ζῆλον ἀγάγῃ, δι' ἕτερον δέ, ἵνα δείξῃ, τῆς δωρεᾶς ἀξίως ἀπολαύοντας.* Der *autor op. imp.* fragt: *o domine, quid interrogas, quod ipse oculis vides? infirmitas clamat et quid vocem perquiris? non quaero propter passionem, sed propter fidem. non cupio audire, quid dolent, sed volo cognoscere, quid de me sentiunt. tu domine occultorum es cognitor et nescis, quid de te sentiunt? etiam scio, sed volo, ut procedant ad medium populi et cunctis audientibus dicant, quod volunt; et dum coeci me Dei filium confitentur, confundantur videntes, qui me hominem tantum putant.* Gregor der Grosse lässt sich ganz ähnlich aus. Calvin sagt: *caeterum interrogat eos Christus, non tam ipsorum privatim causa, quam totius populi; scimus enim, ut mundus dei beneficia sine sensu devoret, nisi stimulis excitetur. ergo Christus voce sua turbam astantem ad observandum miraculum erigit, sicuti paulo post signo visibili, dum tactu aperit oculos.* Der Blinde bittet: *κύριε, ἵνα ἀναβλέψω.* Um das Gesicht, um das Augenlicht bittet der Blinde; so ist diese Bitte von allen Auslegern von Anfang an bis jetzt gefasst worden. Steinmeyer schiebt in seinen apologetischen Beiträgen 1, 114 f. diesen Worten einen anderen tiefen Sinn unter. „Das *ἵνα ἀναβλέψω*, das auf die Frage *τί θέλεις* erfolgt, fasst der Herr selbst in einem höheren Sinne und in diesem versichert er, sein Glaube habe dem Bittenden die *σωτηρία* erschlossen, die er in der Treue der Nachfolge immer vollständiger erfahren werde.“ Wenn man die Frage Jesu, sagt er weiter vorn, was willst du, dass ich dir thun soll?, recht eng mit der erfolgenden Erklärung verbindet: dein Glaube hat dir geholfen; so wird man es inne, dass die Gedanken des Herrn auf etwas Anderes als blos auf die leibliche Hülfe gerichtet waren. Schon das *σέσωκεν* will auf die Wiedererlangung des physischen Gesichtssinnes gar nicht so recht passen. Es trat hier weder eine Befreiung von peinigenden Schmerzen, noch auch die Hinwegräumung einer Todesgefahr ein; und man wird sich kaum entschliessen, von der *σωτηρία* eines geheilten Blinden zu reden; unwillkürlich denkt man an ein ganz anderes Heil. Und dazu empfangen wir eben hier die allerbestimmteste Anregung, indem wir V. 43 lesen, dieser Blinde sei Jesu nachgefolgt; — wir ahnen die *σωτηρία* in der Nachfolge dessen, der gesagt hat: wer mir nachfolgt, der wird das Licht des Lebens haben.“ Steinmeyer ist der Ansicht, dass so oft jene Formel: *ἡ πίστις σου σέσωκέ σε* in dem N. T. erscheint — und sie erscheint ausser unsrer Stelle noch Luk. 17, 19 bei dem, vom Aussatze mit den 9 anderen Undankbaren geheilten, Samariter; 8, 48 bei dem blutflüssigen Weibe — 7, 50 bei der Sünderin in der Stadt, — nicht an ein physisches Heil, sondern an das

Heilsgut in Christo zu denken sei. Es ist gewiss nicht zu leugnen, dass diese Formel mehr aussagt als ein Heil, das dem Leibe widerfahren ist; wenn der Herr von einem σώζειν redet, so wird er auch alle Mal an das Heil denken, was dem Geiste zu Theil geworden ist; und in der That hebt er durch diese Worte stets hervor, dass Heil diesem Menschen widerfahren ist, über welchen er so spricht. Dies kann uns aber nicht bestimmen, die Bitte des Menschen selbst tropisch auszulegen: der Blinde hat um nichts Anderes gebeten als um das Licht seiner Augen. Der Herr gewährt ihm diese Bitte.

V. 42. Und Jesus sprach zu ihm: sei sehend! dein Glaube hat dir geholfen. Calvin bemerkt zu diesen Worten: *fidei nomine non tantum fiducia recuperandi visus intelligitur, sed altior persuasio, quod coecus hic Jesum agnoverat esse Messiam divinitus promissum. — fidei tamen adscribit Christus, quod coecus visum recepit; quia tametsi ad incredulos quoque interdum Dei virtus et gratia penetrat, nemo tamen eius beneficiis rite et utiliter fruitur, nisi qui ea fide percipit; imo incredulis usus donorum Dei adeo salutaris non est, ut magis noxius sit. quare haec salus, cuius Christus meminit, non restringitur ad externam sanitatem, sed sanam quoque salvamque animam comprehendit, acsi diceret Christus, fide coecum impetrasse, ut Deo propitio voti compos fieret.* Der Herr sagt: ἀνάβλεψον zu dem Blinden und meint damit nichts Anderes, als dass er nun das Licht seiner Augen wieder empfangen soll. Er hebt aber in dem Folgenden für das Erste hervor, dass ἡ πίστις ihn in Stand gesetzt hat, dieses leibliche Gut zu empfangen. Der Glaube ist ja die Hand, welche die Gaben der Gnade in Empfang zu nehmen hat; wo diese Glaubenshand fehlt, kann auch keine Gnadengabe stattfinden. Um den Glauben, sagt Chrysostomus ein Mal, werden die Wohlthaten verkauft; denn die Gnade wird ausgegossen, der Glaube fängt sie auf. Und wie aus einer Quelle die Einen mit kleinen Gefässen nur ein wenig Wasser schöpfen, Andere aber mit grösseren viel, da der Quell kein Mass austheilt, und wie je nachdem mehr oder weniger Fenster geöffnet werden, mehr oder weniger Licht einfällt, so wird die Gnade je nach der Empfänglichkeit des Willens geschöpft." Dieser Blinde empfängt viel, weil er tief schöpft, weil er alle Fenster seines Herzens aufmacht; er empfängt mit der leiblichen Gabe auch das himmlische Gut; mit dem Auge des Leibes geht ihm auch das Auge des Geistes auf, er erkennt in dem Herrn, der da spricht ἀνάβλεψον Jesum, den Sohn Davids, den Herrn! Sein Glaube hat ihn zu dem Herrn gebracht, sein Glaube hat ihn der leiblichen Wohlthat fähig und würdig erwiesen, die leibliche Wohlthat versiegelt es ihm, dass Jesus der Christus, das Licht der Welt ist — sein Glaube hat ihn an Leib und Seele geholfen, hat seinen auswendigen und inwendigen Menschen gerettet.

V. 43. Und alsobald ward er sehend und folgte ihm nach und pries Gott. Und alles Volk, das solches sah, lobte Gott. Das Wort des Herrn ist eine δύναμις τοῦ θεοῦ; augenblicklich — παραχρῆμα ward der Blinde sehend. In einem Augenblicke ist die zerstörte Sehkraft wieder hergestellt, sagt Müller, oder die gehemmte von ihren Fesseln befreit; er blickt auf; süsses, himmlisches Licht strahlt in sein Auge; das Erste, was er erblickt ist das milde, liebreiche Antlitz seines Wohlthäters" — ist Jesus, den er nicht sah, aber doch glaubte. Selig sind, die nicht sehen, und doch glauben! An Jesus kann der sehendgewordene Blinde sich nicht satt

sehen; er folgte Jesus nach und seine Augen blieben nach Oben gerichtet voll Dank und Preis. Ein Gottpreisen war sein weiteres Leben, eine immerwährende Verherrlichung der heilsamen Gnade! Der Blinde, der da sass in der Finsterniss und im Schatten des Todes, hat das Licht des Lebens in dem Herrn gesehen, der zu seinem Leiden gen Jerusalem hinauf zieht! Hier ist der Wendepunkt seines Lebens. Der Weg des Herrn zum Tode ist für diesen, der da glaubt, der Weg zum Leben geworden! Das Volk, das solches sah, ἔδωκεν αἶνον τῷ θεῷ. Meyer bemerkt: das poëtische αἶνος steht nur hier und (aus der 70) Matth. 21, 16 im N. T.“ Es ist wohl nicht unabsichtlich von dem Evangelisten hier ein solches Wort hergesetzt, er will dadurch wohl andeuten, dass die Herzen ein neues, feines Lied dem Herrn gespielt und gesungen haben. Welch sonderbare Umkehrung! Das Volk, welches vorher den Blinden bedroht hat, dass er schweigen sollte, fällt jetzt mit lautjubelnden Stimmen in den Lobpreis Gottes ein, den jener angestimmt hatte. Der Herr zieht dahin unter dem Preise seines Volkes, seinem bittern Leiden und Sterben entgegen.

Die praktische Behandlung dieser Perikope wird dadurch schwierig, dass es gilt, die beiden Stücke der Perikope, die Leidensverheissung und die Heilung des Blinden unter einen Gesichtspunkt zu fassen.

Was sollen wir von vornherein für die ganze Passionszeit lernen?

1. Den Passionstext,
2. das Passionsgebet,
3. das Passionsgelübde.

Ein Blick durch das Portal der heiligen Passion!

1. Sehet da das Lamm Gottes, welches der Welt Sünde trägt,
2. Sehet da die Blindheit, welche das Wort vom Kreuze nicht vernimmt,
3. Sehet da die Bitte, welche das Siegel des Geheimnisses löst,
4. Sehet da den Dank, welcher Gott, dem Vater unsers Herrn gebührt.

Der Gang des Herrn zu seinem Leiden.

1. ein freiwilliger,
2. ein von Gott beschlossener,
3. ein schwer verständlicher,
4. ein gnadenreicher Gang.

Wie geht der Herr hinauf gen Jerusalem?

1. Als Gottes gehorsames Kind,
2. als der mitleidige Hohepriester,
3. als der Helfer aus aller Noth.

Was trieb den Herrn gen Jerusalem?

1. Die Liebe zu Gott, dem Vater, denn sein Wort sollte erfüllt werden,
2. die Liebe zu uns Armen, denn wir sollten durch den Glauben sehend werden.

Sehet wir gehen hinauf gen Jerusalem.
1. So spricht der Herr jetzt zu uns,
2. wir aber wissen nicht, was das gesagt ist.
3. Doch der Herr will uns sehend machen,
4. dafür aber sollen wir ihm Gottpreisend nachfolgen.

Was sollen wir bei dem Eintritt in die heilige Passionszeit thun?
1. Die Leidensgeschichte recht in das Auge fassen,
2. den Herrn recht um erleuchtete Augen bitten,
3. und Gott recht preisen durch einen heiligen Wandel.

Wann gehen wir mit dem Herrn hinauf gen Jerusalem?
1. Wenn wir bedenken, was von ihm gesagt ist,
2. wenn wir um das bitten, was er uns geben will,
3. wenn wir Gott preisen für das, was er an uns gethan hat,
4. wenn wir ihm nachfolgen, der uns vorausgegangen ist.

Warum verstehen wir die Passion des Herrn so schlecht?
1. Weil wir Gottes Wort nicht verstehen,
2. weil wir um Gottes Licht nicht flehen,
3. weil wir auf Gottes Wegen nicht gehen.

Wie steht es mit der Blindheit in Bezug auf das Wort vom Kreuze?
1. sie ist weit verbreitet,
2. sie ist unentschuldbar,
3. aber doch noch heilbar.

Der Weg gen Jerusalem zeigt uns den Weg des Heiles.
Den Weg der Heilsbereitung sowohl,
als auch den Weg der Heilsaneignung.

Was offenbart uns des Herrn Leiden?
1. Gottes ewigen Rathschluss,
2. unser grosses Elend,
3. des Herrn heilsame Gnade.

---

4. Der Sonntag Invocavit.

Matth. 4, 1—11.

Der Introitus dieses Sonntags — ψ. 91, 15: — *invocavit me et ego exaudiam eum; eripiam eum et glorificabo eum;* passt nicht übel zu dem Inhalte dieser Perikope, in welcher der Herr im Kampf mit dem Teufel und in der Glorie des Ueberwinders erscheint. Was hat aber die Kirche bestimmt, den Text gerade für diesen Sonntag zu ordnen? Luther spricht in

der Kirchenpostille die Vermuthung aus, dass, weil dieser Sonntag an der Spitze der 40tägigen kirchlichen Fastenzeit steht, und hier von einem 40tägigen Fasten des Herrn die Rede ist, die Wahl so gefallen sei. Wenn auch dieser Umstand mitgewirkt haben mag, denn Hieronymus, Leo und Maximus von Turin sehen das 40tägige Osterfasten schon als eine apostolische Satzung an, so kann er doch nun und nimmermehr allein die Festsetzung dieser Perikope herbeigeführt haben; ich meine, dass wir bis hierher den Eindruck empfangen haben, dass die Kirche dem Geiste der Kirchenzeit mit ihren Texten gerecht geworden ist. Lisco meint, das Wesen des Erlösungswerkes solle zur Darstellung gebracht werden — es werde als ein fortwährender Kampf mit dem Fürsten dieser Welt dargestellt. Alt meint (2, 152), die drei ersten Fastensonntage seien zur Vorbereitung auf den Akt der *Abrenuntiatio: ἀποτάσσομαι τῷ Σατανᾷ καὶ τοῖς ἔργοις ἀυτοῦ καὶ πάσῃ τῇ πόμπῃ ἀυτοῦ*; *abrenuntio Diabolo et pompae et operibus eius*“ bestimmt; der erste Fastensonntag, der unsere, solle zeigen, wie auch Christus versucht worden, aber den Versucher siegreich überwunden; der zweite solle seine Macht über den Teufel veranschaulichen — der Herr spricht nur ein Wort, und in weiter Ferne wird die vom Teufel geplagte Tochter des kananäischen Weibleins gesund; der dritte endlich solle das Verhältniss des Reiches Gottes zu dem des Satans nochmals klar und deutlich darstellen. Hierauf folgte von Seiten der Katechumenen Angesichts der ganzen Gemeinde der feierliche Akt der Abrenuntiation, wovon dieser Sonntag Oculi selbst auch *dominica abrenuntiationis* oder *dominica exorcismi* geheissen habe. Alt widerlegt sich aber selbst; nach ihm hat der erste und dritte Sonntag in der Fastenzeit eigentlich ein und dasselbe darzustellen: das Verhältniss Christi und seines Reiches zu dem Satan und seinem Reiche. Die Zeit ist aber der Kirche viel zu kostbar und der Umfang dessen, was sie in einem Jahre vorzuführen hat, was sie insbesondere in dieser so höchst bedeutsamen Passionszeit der Gemeinde veranschaulichen muss, ist so gross, dass sie unmöglich an dem Oculisonntage zu dem Standorte des Sonntags *Invocavit* zurückkehren kann. Ein Fortschritt des Gedankengangs muss nachzuweissen sein. Lisco kommt in dasselbe Gedränge; der Kampf des Herrn gegen den Fürsten dieser Welt tritt in der Perikope des zweiten und dritten Fastensonntages wieder hervor; die Perikope des dritten Sonntags wäre dann nur eine lehrhafte Auseinandersetzung des Herrn über das, was er thatsächlich in der ersten und zweiten Perikope schon vorgestellt hat. Am einfachsten ist wohl dieses. Ein sündloser Christus ist die *conditio sine qua non* im ganzen Versöhnungswerke. Ohne Fehl musste schon das Osterlamm des Alten Bundes sein, ohne Fehl muss auch das Osterlamm des Neuen Testamentes sein, wenn es anders im Stande sein soll, die Sünde der Welt zu tragen. Ist Christus nicht sündlos, so ist er auch nur ein Hoherpriester, wie die Hohenpriester des Alten Testamentes; seine Versöhnung ist dann Schattenwerk, und kein Werk, welches für Zeit und Ewigkeit wahrhaft und vollkommen mit Gott versöhnt. Er bedarf dann für seine eigene Person eines Fürsprechers, Mittlers, Hohenpriesters. Sehr richtig sagt der Hebräerbrief 7, 26: *τοιοῦτος γὰρ ἡμῖν ἔπρεπεν ἀρχιερεύς, ὅσιος, ἄκακος, ἀμίαντος, κεχωρισμένος ἀπὸ τῶν ἁμαρτωλῶν.* Wir singen in dieser Zeit mit Fug und Recht:

O Lamm Gottes unschuldig!

Diesen Gesichtspunkt möchte ich hervorheben. Christus leidet als der Unschuldige, als der Sündlose.

Zu unsrer Perikope haben wir eigentlich nur eine Parallele, Luc. 4, 1 ff. Markus 1, 12 f. erwähnt wohl den Aufenthalt des Herrn in der Wüste, seine Versuchung durch den Satan und den Dienst der Engel; er geht aber auf nichts näher ein.

Ehe wir zur Auslegung der Perikope übergehen, ist es nothwendig, da dieselbe von der Auffassung der hier erzählten Begebenheit wesentlich abhängig ist, dass wir uns darüber verständigen, ob diese sogenannte Versuchung des Herrn in der Wüste Dichtung oder Wahrheit ist.

Als Dichtung und zwar als Parabel ist die Versuchung von Schmidt und Berger schon im vergangenen Jahrhundert aufgefasst worden. Schleiermacher hat seinen grossen Namen zu diesen unbedeutenden Namen hinzugefügt und Usteri (Studien und Kritiken 1829, 439 ff.) Schweizer, Baumgarten — Crusius zu dieser Ansicht verleitet. Nach ihm wollte der Herr durch diese Geschichte seinen Jüngern ein Compendium der messianischen und apostolischen Weisheit geben. Drei Maximen sind es, welche er ihnen an das Herz legt: nämlich 1) kein Wunder zu thun zum eignen Vortheil, selbst nicht unter den dringendsten Umständen, 2) nie in Hoffnung auf den ausserordentlichen göttlichen Beistand Etwas zu unternehmen, was, wie das Herablassen von der Zinne des Tempels, weil es in dem natürlichen Gange der Dinge nicht liegt, nur abenteuerlich sein würde und 3) niemals, auch wenn der grösste Vortheil dadurch zu erreichen wäre, sich in eine Gemeinschaft mit dem Bösen oder gar in eine Abhängigkeit von dem Bösen einzulassen. Der Herr veranschaulichte nun seinen Jüngern diese Amtsinstruktion, indem er sich selbst zur Hauptperson der Parabel machte. Wir haben aber gegen diese Auffassung einzuwenden: 1) dass der Begriff der Parabel auf diese Erzählung keine Anwendung leidet — die Parabel greift ja allemal in ein niederes Gebiet hinein, um aus diesem zur anschaulichen Darstellung einer hoch darüber liegenden Wahrheit ein Bild zu entnehmen. Der Herr würde hier, um seinen Jüngern eine Lehre zu ertheilen, in die höchste Höhe aufsteigen, da er sich ihnen zum Muster vorstellt. 2) Lässt sich mit dieser Ansicht der Bericht des Markus schlechterdings nicht vereinigen; dort ist, wie Schleiermacher sich ausdrückt, der Kern ganz verschwunden und nur die Schale ist übrig geblieben. 3) Aber auch Matthäus und Lukas sperren sich gegen diese parabolische Auffassung — wir müssten denn annehmen, dass sie die Parabel für wirkliche Geschichte genommen, die Parabel also vollständig missverstanden haben. Der Herr hätte dann den Zweck, welchen er bei dieser Parabel im Auge hatte, nicht erreicht.

Andere haben diese Erzählung für eine Mythusdichtung ausgegeben — so vor Strauss schon Schmidt, Thiess, Ziegler, Löffler, Usteri (Stud. und Krit. 1832, 768 ff.), Fritzsche u. A., und nach dem Mythushelden Br. Bauer, Meyer u. A., Letzterer schliesst seine Besprechung mit diesen Worten ab: „so bleibt nichts übrig, als die, bei Mark. 1, 13 noch ihre ersten unentwickelten Anfänge aufweisende, (die erste Krystallisation ihres ideellen Gehaltes darstellende) Erzählung, deren Inhalt die Berichterstatter für wirkliche Geschichte hielten und als solche wiedergaben, für eine, die geschichtliche Wahrheit in ihrem Gedankeninhalt tragende, Sage zu erklären, aus der anti-

diabolischen Messiasidee, deren Nothwendigkeit und vollendete Wirklichkeit im ganzen Leben und Werke Christi vorlag, unter den Judenchristen entstanden." Allein auch diese Mythenhypothese hat mit unüberwindlichen Schwierigkeiten zu kämpfen. Es fehlen ihr nämlich alle und jede Unterlagen aus der damaligen jüdischen Messiasvorstellung, wie aus dem Alten Testamente. Nicht einen längeren Kampf des Messias mit dem Satan erwarten die Rabbinen; Schöttgen führt aus der Pesikta in seinen *horae hebr.* 2, 538 folgende Stelle an: *ait Satan: domine, permitte, me tentare Messiam et eius generationem. cui inquit Deus: non haberes ullam adversus eum potestatem. Satan iterum ait: sine me, quia potestatem habeo; respondit Deus: si in hoc diutius perseverabis, Satan, potius te de mundo perdam, quam aliquam animam generationis Messiae perdi permittam.* Kommt es dennoch zu einem persönlichen Zusammenstoss zwischen dem Messias und dem Satan, so ist die Geschichte dieses Kampfes folgende: *Armillum improbum,* so heisst es *Zeror hammaor, dum advenerit Messias noster, occidet, sicut dictum est; cum habitu labiorum suorum interficiet improbum.* Das Alte Testament bietet dem Mythus auch keine Anknüpfungspunkte; Strauss will für die erste Versuchung in dem mehrmaligen Hungern Israels in der Wüste einen Vorgang, und für die zweite Versuchung in Deuteronom. 6, 16 eine Parallelle finden, für die dritte Versuchung kann aber sein Scharfsinn durchaus keine Analogie im A. T. aufspüren; was uns nicht Wunder nehmen kann, da schon die ersten beiden Versuche nichts weniger als geglückt sind.

Wenn die Versuchung des Herrn nach diesen kurzen Andeutungen nicht Dichtung, weder Parabel noch Mythus, sein kann, so muss sie Wahrheit sein. Ist sie nun innere oder äussere Geschichte? Geschichte eines inneren Erlebnisses oder Geschichte eines äusserlichen Vorkommnisses? Ist sie ein Stück innerer Geschichte, so kann sie im bewusstlosen Zustand erlebt sein und dieser Zustand kann in das Nacht- oder in das Tagleben fallen, kann Traum oder Vision sein.

Als Traum fasst Meyer (Studien und Kritiken 1831, 319 ff.) die Versuchung des Herrn. Hiergegen aber ist zu bemerken, dass, wenn dieser Traum aus den Tiefen des Herzens Jesu aufsteigt, sein Geist im Tagleben sich mit diesen Vorstellungen beschäftigt haben muss und so würde der innerste Grund des Herzens Jesu nicht mehr jenes Allerheiligste Gottes sein, in welchem keine sündliche Regung aufkommen kann. Und weiter bemerkt Ullmann sehr wahr: „eine Versuchung im Traum ist eigentlich gar keine; zum wirklichen Geprüft- und Erprobtwerden gehört Bewusstsein und Selbstbeherrschung. Ist die Versuchung eine geträumte, so ist auch der Sieg nur ein erträumter und das Ganze verliert seine Bedeutung."

Eine Vision soll uns in der Versuchungsgeschichte berichtet werden, Theodor von Mopsueste scheint dies schon behauptet zu haben. Origenes *de princ.* 4, 16 wird vielfach so verstanden, es ist aber die Frage, ob mit Recht. Der Verfasser des Tractates *de cardinalibus virtutibus Christi* (Cyprian wird fälschlich für den Autor gehalten) sagt: *quo modo Ezechiel, cum super fluvium Chobar sederet, Hierosolymam raptus in spiritu, civitatem aedificat et metitur et muros et templum instaurat; hoc modo super culmen templi Christus erat in spiritu.* Calvin schloss sich dieser Ansicht an: *quod postea subiicitur in conspectu posita Christo fuisse omnia regna mundi, item quod scribit Lucas temporis momento procul fuisse traductum, visioni*

magis convenit; *in re tamen dubia et quam absque periculo nescire licet, malo iudicium suspendere, quam contentiosis praebere litigandi ansam.* Bucer sprach sich ähnlich aus. Diese Ansicht gewann allmälig die Ueberhand, Scultetus gibt auf die Frage: *diabolus an in visione vel in rei veritate Christum tentavit?* folgende Antwort: *utique in visione, neque enim diabolica in Christum potestas fuit, ut illum, quo vellet, raperet; neque omnia totius mundi regna in uno momento Christo a Satana potuerunt monstrari*, *ut ne dicam, Christum super pinnas templi corporaliter statui non potuisset, totum enim fastigium templi fuit consitum verubus ferreis.* Becker, Wetstein, Farmer, Bolten, Gabler, Bertholdt, Paulus, Jahn, Gratz u. A. folgen diesen Vorgängern nach. Allein auch diese Auffassung ist unhaltbar. Eine Vision ist bei dem Herrn undenkbar. Dieselbe vollzieht sich ja in der Ekstase und eine Ekstase hebt den gewöhnlichen Wechselverkehr zwischen Leib und Geist auf. Erkennen wir in Christus den Urmenschen, das Ideal der Menschheit, so müssen wir auch das normale Verhältniss zwischen Leib und Geist bei ihm allewege voraussetzen. Lässt sich die Versuchung nun etwa als innere, in bewusstem Zustande erlebte, Geschichte begreifen? Olshausen nimmt diess an, nach ihm ist dieselbe ein inneres Erleiden des Herrn, eine Geisteskryptik. Am zweckmässigsten, sagt er, wäre es ohne Zweifel, die Begebenheit als eine innerliche in die Welt des Geistes zu verlegen, dann würde ebensosehr alles Wesentliche festgehalten, als von der Begebenheit eine wahre Anschauung gewonnen. Die Versuchung bestand dann darin, dass die ψυχή Jesu den vollen Einwirkungen des Reichs der Finsterniss blosgestellt wurde. Olshausen nimmt bekanntlich solch eine Kryptik des Geistes wieder bei dem Leiden des Herrn an. Diese Ansicht muss aber entschieden abgewiesen werden; sie hat den klaren Buchstaben der Schrift gegen sich. Die Evangelisten sagen ausdrücklich, dass der Geist den Herrn in die Wüste der Versuchung hineingetrieben habe; sollte man da nicht erwarten, dass der Geist, statt räthselhaft in dem Herrn zu versiegen und ihn sich selbst zu überlassen, in ganz besonderer Potenz in ihm wirksam gewesen sei? Wie seltsam, dass der Geist gerade in den Momenten des Lebens Jesu, wo es das Höchste gilt, die Psyche des Herrn wie ein treuloser Freund in Stich lässt!

Andere verstehen die Versuchung als eine innere, mit Bewusstsein durchlebte Geschichte, in welcher der Gedankenstreit im Geiste des Herrn uns anschaulich dargestellt wird, mit anderen Worten, die Versuchung ist ihnen ein Akt der Reflexion.

Dieser Auffassung neigt sich die neuere gläubige Theologie mit offenbarer Vorliebe zu; aber dieselbe ist jünger als diese Ansicht von der Sache. Döderlein, Thaddäus a Sankto Adamo (Dereser), Hezel, Ammon, Krummacher, Augusti, Bretschneider, Hase gehören hierher. Aus dem Innern des Herrn, aus dem tiefsten Grunde seiner Seele tauchen diese Anschläge auf, welche die heil. Schrift kurzweg als satanische bezeichnet; freilich tauchen sie nicht ohne gegebene Veranlassung auf, diese *occasiones,* wie Döderlein sie nennt, können aber nur als äusserliche Anstösse, als zufällige Gründe und nicht als die eigentlich wirksamen angesehen werden. Ein frommer Mensch steht auf der Zinne des Tempels, aber nie kommt ihm dabei der Gedanke in den Sinn: wie, wenn ich mich hinunterstürzte, welche Bewunderung, welche Ehre würde ich bei den Leuten finden! Bei wem solche Gedanken in solcher Stunde erwachen, der schlage an seine Brust und spreche:

Gott, sei mir Sünder gnädig! Wer hier nicht Schiffbruch erleiden will in einem Glauben an einen sündlosen Christus, der muss sein Schifflein so lenken, dass er's sieht, wie die gräulichen Wasser nicht aus dem Herzen des Herrn hervorquellen, sondern von Aussen her an ihn heranstürmen.

Gregor der Gr. sagt: *sciendum est, quia tribus modis tentatio agitur, suggestione, delectatione, consensu. et nos cum tentamur, plerumque in delectationem aut etiam in consensum labimur, quia de carnis peccato propagati in nobis ipsis etiam gerimus, unde certamina toleramus. Deus vero, qui in utero virginis incarnatus in mundum sine peccato venerat, nihil contradictionis in semet ipso tolerabat. tentari ergo per suggestionem potuit; sed eius mentem peccati delectatio non momordit atque ideo omnis diabolica illa tentatio foris, non intus fuit.* Der alte Kirchenvater weist auf den einzigen Weg, auf welchem hier fortzukommen ist. Ullmann hat ihn weiter gebahnt. Derselbe geht von dem Worte der heil. Schrift aus: *οὐ γὰρ ἔχομεν ἀρχιερέα μὴ δυνάμενον συμπαθῆσαι ταῖς ἀσθενείαις ἡμῶν, πεπειρασμένον κατὰ πάντα καθ' ὁμοιότητα χωρὶς ἁμαρτίας*, Hebr. 4, 15. Hiernach muss es eine Versuchung geben, welche ohne Sünde ist. Wann bleibt nun die Versuchung ohne Sünde? Versuchung ist alles das, was auf eine freie Persönlichkeit so einwirkt, dass dadurch ihr Leben eine Richtung von dem Guten ab auf das Böse hin erhalten kann. Das Versuchende kann in der Persönlichkeit selbst liegen als ungeordnete Lust und Neigung, oder objectiv gegeben sein als ein von Aussen sich darbietendes Motiv sündlichen Handelns. Versucht werden, heisst einen Eindruck empfangen, wodurch man zum Bösen bestimmt werden kann. Wo das Böse nun aus dem Herzen als versuchende Macht aufsteigt, ist natürlich schon der Herzensgrund verdorben; wo es aber von Aussen uns nahe kommt, wo die Aussenwelt es unsern Gedanken, dem Gefühl und der Sinnlichkeit entgegenbringt, da wird die Versuchung uns erst zur Sünde, wenn das hervortretende Böse anfängt, einen bestimmenden Eindruck auf das Gemüth zu machen, einen Eindruck, der, dann auf den Willen übergehend, demselben eine, der göttlichen Willensordnung widerstrebende Richtung gibt. Hiermit entzündet sich in dem Innern des Menschen ein Gegensatz, der schon nicht denkbar ist ohne ein Vorhandensein des Bösen, sei es auch nur im geringsten Grade. Wohingegen bei dieser Versuchung von Aussen, mag sie nun durch Lust oder Schmerz geschehen, das Böse blos wahrgenommen, gedacht, erkannt wird, und durch die innewohnende Kraft des Geistes ferne gehalten und durch die innere sittliche Macht völlig überwunden wird, da ist die Versuchung zum Bösen ohne Sünde, im Gegentheil ein Triumph der Gerechtigkeit." Ullmann erklärt nach diesen Vorbemerkungen nun die Versuchung für einen inneren Hergang bei klar bewusstem Geiste und zwar dachte er es sich im Anfang so. (Ich führe, obgleich Ullmann seine Ansicht später etwas modificirt hat, ihn doch an, weil er diesen hier zu behandelnden Standpunkt am klarsten dargelegt hat und Viele mit ihm nicht zu einer höheren Stufe weiter geschritten sind.) Die einzelnen Versuchungen sind versuchende Gedanken und als Hauptgesichtspunkt muss festgehalten werden, dass wir hier die Messiasprüfung vor uns haben, dass also die herrschende, aber durchaus falsche Messiasidee Jesu versuchend entgegentrat, über welche dann der reine messianische Geist in ihm vollständig und für immer siegte. Jesus theilte nun wahrscheinlich seinen Jüngern in der anschaulichen Form eines äusseren Vorgangs die in seinem Inneren vollzogene Verwerfung der falschen Messiasidee mit, zugleich-

mit Hervorhebung der Motive, die ihn dabei geleitet hatten, theils um ihnen zu sagen, welche höchste Grundsätze er selbst vom Beginn seines Wirkens im Gegensatz gegen den falschen Geist der Welt unverbrüchlich befolgt habe, theils um sie dadurch indirekt zu belehren, dass auch sie dieselben Maximen zu befolgen und dieselben Versuchungen zu bestehen haben würden. Die Apostel fassten vorzugsweise das Thatsächliche der Mittheilung auf, den inneren Triumph Jesu, die Bewährung seiner Siegerkraft in jeder Prüfung und stellten sie daher ganz angemessen, gleichsam als Portal, an den Anfang des messianischen Wirkens Jesu, um sogleich den Geist seiner gesammten Thätigkeit zu bezeichnen.

Neander hat sich diesen Ausführungen im Wesentlichen angeschlossen; bei der Auffassung der Versuchungsgeschichte, sagt er, drängt es sich uns einerseits auf, dass die einzelnen Züge sich auf keine Weise buchstäblich festhalten lassen, andererseits tragen die, in den einzelnen Momenten der Versuchung siegreich durchgeführten, Grundsätze das unverkennbare Gepräge der Weisheit, die aus dem Leben Christi uns entgegenstrahlt, und die Stellung dieser Geschichte zwischen der Taufe Christi und seinem ersten öffentlichen Auftreten enthält ein unleugbares Merkmal des Geschichtlichen, denn eine solche stille Vorbereitung in der Einsamkeit macht einen durchaus natürlichen Uebergang von der Taufe Jesu zu dem Beginne seiner öffentlichen Wirksamkeit. Beides zusammen genommen veranlasst uns zu dem Schlusse, dass die Versuchungsgeschichte nicht allein eine ideale, sondern auch eine historische Wahrheit enthält, aber eine solche, welche in einer symbolischen Form mitgetheilt worden.“ Hier ist offenbar ein erfreulicher Fortschritt geschehen. Für die Versuchung ist als Geschichte der Punkt in dem Leben des Herrn ermittelt, d. h. die Stellung, welche die Synoptiker ihr anweisen, und welche Ullmann anfänglich beanstandet hatte, ist als die ganz richtige anerkannt. Weiter wurde nicht klar bei Ullmann's anfänglicher Ansicht, wie dem Teufel die Suggestion jener versuchlichen Bilder zugeschrieben werden konnte, dieselben lagen ja in dem Messiasideale, wie es in den Köpfen der Juden spukte. Neander sucht den Teufel für diese Versuchung so zu gewinnen; wenn, sagt er, nach der Lehre Christi dieser ganzen gegenwärtigen Geschichte des Weltalls, in welcher das Böse einer der mitwirkenden Faktoren und in welcher die Geschichte der Menschheit nur ein Theil ist, der Abfall einer höheren Intelligenz von Gott vorangeht, wenn daher diese, der Satan, als Repräsentant des durch ihn zur Wirklichkeit gebrachten Bösen betrachtet und ein gewisser, dem Blick des Menschen verhüllt bleibender, Zusammenhang zwischen diesem und allem Bösen gesetzt wird, so erscheint von solchem Gesichtspunkt aus dieser Kampf mit den Richtungen des Weltgeistes (— der sich eben in dem jüdischen Messiasbilde einen Ausdruck gegeben hat —) als ein Kampf mit dem Satan.“

Man hat gegen diese Auffassung eingewandt, dass diese Vergegenwärtigung sündlicher Gedanken an sich schon Sünde sei — dieser Einwurf ist aber nicht zutreffend. Ein Vorüberführen solcher Gedanken an dem Geiste ist noch kein selbstständiges Produciren derselben und dazu steigen diese Gedanken, nach Ullmann und Neander wenigstens, nicht aus dem Grunde des Herzens Jesu empor. Die falsche versuchende Messiasidee wurde von dem Herrn nicht erst gebildet, sie war ein objectiv Gegebenes und wurde dem Herrn durch den Wechselverkehr nahegebracht, in dem er nothwendig mit der Welt der Sünder stand. Ja, er musste sich dieses Ideal jetzt ver-

gegenwärtigen, da er im Begriffe stand, sein Messiasamt anzutreten. Die falsche Messiasidee war für den Herrn eine unumgängliche Thatsache; das Denken aber einer Thatsache kann selbst die Heiligkeit Gottes nicht beflecken. Alles ruht hier darauf, dass man nachweist, der Herr habe nothwendig diese sündliche Gedankenreihe an sich vorübergehen lassen müssen. Ist dieser Nachweis von Ullmann aber geführt worden? Ullmann hat es ebensowenig gethan, als Neander. Nitzsch sagt: der irdische Messianismus war nicht desshalb in Allen, die ihn hegten, ein fleischlicher oder ein weltlicher. Viel weniger als Vorstellung Christi etwas Unwahres und Sündliches. Aber in jedem Moment ihrer Verwirklichung sah er den Weltfürsten mit eintreten, in jedem Moment jenes Verlangens und dieser Scheu sah er, wie Fleisch und Welt und Satan sich einzumischen drohten. Da schloss sich dieses empfindende Leben zu und gegen das Böse und Aftergöttliche für immer ab.“ Die Messiasidee, können wir noch weiter schreitend sagen, welche das Judenvolk hegte, war von demselben nicht rein aus der Luft gegriffen worden, sondern zu einem grossen Theile aus der heil. Schrift Alten Bundes abgezogen worden. Da die Propheten nicht scharf zwischen einem ersten und zweiten Advente des Herrn zu scheiden verstanden, da sie das Bild seiner Niedrigkeit und das Bild seiner Hoheit unmittelbar neben einander stellten, so war solch' eine verschwommene, Irdisches und Himmlisches in einander mengende Messiasvorstellung eine nothwendige Folge. Der Herr, welcher in der Schrift leibte und lebte, und die messianischen Weissagungen erfüllen wollte, musste sich mit dem jüdischen Messiasbilde, der einen Ansicht von der Sache, vollständig auseinandersetzen. Es muss zugestanden werden, dass eine Versuchung in der dargestellten Weise die Sündlosigkeit Christi nicht im Geringsten beeinträchtigt; die versuchenden Gedanken treten von Aussen an den Herrn heran und prallen wie der Wasserstrahl an dem glatten Felsen ab, ohne den geringsten Einfluss auf sein Handeln, ja ohne die geringste trübende Einwirkung auf sein inneres Leben auszuüben. Aber von dem Allgemeinen nun auf den gegebenen Fall hier überzugehen, so kann nicht mehr die Frage sein, dass eine innere Versuchung in der Art, wie die Evangelisten sie beschreiben, die Sündlosigkeit des Herrn auf das stärkste antastet. Der alte Storr, welcher in seinen *opuscula academica* wiederholt auf die Versuchungsgeschichte zu reden kommt, ruft gar nicht unpassend aus: *Jesusne ambitiosa cupiditate Hierosolyma et in montem deductus fuerit? hiccine ergo cogitationem illico improbandam coërcuerit, ut eius certe gratia itineri se committeret et propositum vitiosum quale in utraque profectione e solitudine in urbem et ex urbe in solitudinem tenuisset, hactenus certe perageret, ut locum editum, ubi tandem se revocaturus esset, conscenderet tamen; hoccine dignum fuerit sanctissimo Jesu?* Hat der Herr 40 Tage gebraucht, um das falsche Messiasbild zu erkennen und abzustossen, dann bleibt nur zwischen zwei Uebeln die Wahl, entweder haftete dann doch das falsche Bild sehr fest in seiner Seele, oder sein Verstand war schadhaft geworden, seine Urtheilskraft hatte an Schärfe verloren. Dann muss man, wozu Ullmann im Anfange geneigt war, die 40 Tage streichen — allein darf man dem Texte aller drei Synoptiker solche Gewalt anthun?

Ullmann, Neander, Hase, Hocheisen gestehen ein, dass diese ihre Ansicht dem Texte nicht ganz gerecht werde. Solche Objectivirung einer inneren Thatsache in der anschaulichen Form eines äusseren Vorgangs, sagt

Ullmann, ist der orientalischen namentlich der hebräischen Darstellungsart nicht fremd.“ Wir wünschen diesen Satz belegt; Ullmann beruft sich aber allein auf Luk. 10, 18, wo bekanntlich heute noch die Ausleger über den Sinn der Worte hart mit einander streiten. Eine bestrittene Stelle wird aber nun und nimmermehr einer allgemeinen Behauptung als sichere Basis dienen dürfen. Ullmann hat das Mangelhafte seiner Beweisführung selbst gefühlt und sucht das Fehlende nun durch die Behauptung zu ergänzen, dass die Apostel diesen idealen Vorgang in strengstem Realismus für äussere Thatsache genommen und gegeben hätten. Wo findet sich aber eine ähnliche Uebertragung? Wo verlegen die Apostel sonst Ereignisse aus der unsichtbaren Geistessphäre in diese Welt von Fleisch und Blut? Hier fehlt jede Analogie und einzig in seiner Art wäre dieses Missverständniss. Eine Vergegenwärtigung jenes jüdischen Messiasideales lässt sich zudem auch nicht als eine Eingebung des Satans auffassen; die Evangelisten sagen aber sehr bestimmt aus, dass eine von Aussen einwirkende Macht den Herrn in diese Versuchung geführt habe. So wenigstens, sagt Ullmann sehr richtig, ist der Sinn der evangelischen Darstellung aufzufassen, denn diese würde das, was aus der Seele Jesu selbst gekommen wäre, gewiss nicht in der Person des Satans symbolisirt haben, und diesem Sinn der Evangelisten müssen wir auch in der Erklärung des Ganzen gerecht werden.“

Krabbe schafft dieses letzte Hinderniss aus dem Wege; er lässt den Teufel nicht mittelbar bei der Versuchung des Herrn insofern betheiligt sein, als das jüdische Messiasbild mit unter Satans Mitwirkung zu Stande gekommen ist, er lässt, ähnlich hatte sich Zöllich (Heydenreich's Quartalschrift 1, 2, 1 ff.) schon hören lassen, den Satan unmittelbar dieses Bild an den Herrn heranbringen; nicht leiblich hat der Herr auf der Zinne des Tempels, oder auf dem Gipfel des Berges gestanden, im Geist allein wurde er von Satan dahin verrückt. Diese Auffassung wird von Hoffmann und Heubner dankbar angenommen; letzterer sagt; einer äusserlichen Erscheinung des Teufels bedurfte es nicht (wie denn sein Kommen überhaupt nicht sichtbar geschieht, Joh. 14, 30, auch das N. T. von einem solchen nichts weiss), sondern es war eine rein geistige Einwirkung, indem der Satan die Vorstellungen und Phantasiebilder der Seele Jesu vorhielt. V. 8 ist ja etwas, was nur in der Phantasie geschehen konnte. Theodorus Mopsuestenus in Münter's *fragmenta patr. graec*, 1, 107 — *τί θαυμάζεις, ὅτι μὴ ὀντὸς ὄρους ὑψηλοῦ ἐν τῇ ἐρήμῳ, λέγεται ὁ διάβολος ἀναγαγεῖν αὐτὸν εἰς ὄρος ὑψηλὸν λίαν. ἐν στιγμῇ γὰρ χρόνου λέγει πεποιηκέναι, σαφῶς δεικνύς, φαντασίαν ὄρους τὸν διάβολον πεποιηκέναι καὶ οἰκουμένην βασιλευομένην πρὸς ἄνθρωπον ὁρᾶν οὕτω δυνάμενον.*“

Meiner Ansicht nach lässt sich der Satan nicht als reiner Geist fassen, er ist eine Creatur und hat wie alles Creatürliche damit auch seine Leiblichkeit — doch ich will diese Instanz nicht weiter betonen. Ich frage lieber, ist ein solches inneres, geistiges Einwirken des Satans auf den Geist des Herrn denkbar? Thomas von Aquino sagt ein Mal: *dicendum, quod diabolus in statu innocentiae nullam potestatem habebat in homine, unde non poterat eius imaginationem commovere, per quem modum invisibiliter tentat et sic habeat necesse visibiliter tentare.* Eine sehr wahre Bemerkung! Gott kann auf innerliche, rein geistige Weise auf den Menschen einwirken, denn der Mensch ist Gottes Geschöpf und Ebenbild. Auch ein guter Engel wird in dieser Weise auf den Menschen influiren können, denn der Fromme und der

gute Engel sind alle desselben guten Geistes Gottes theilhaftig. Allein da Satanas aus dem Kreise, der um den lebendigen Gott sich lagert, ausgewiesen ist, so steht er mit dem unschuldigen Gerechten in keinem solchen organischen, solidarischen Verhältnisse, dass er sich ihm innerlich nahen könnte. Nur eine äussere Berührung kann zwischen dem Herrn und dem Satan stattfinden. Einem Judas kann der Böse etwas eingeben, aber nicht dem Herrn. Die Reinheit seines Geistes bleibt nur gewahrt, wenn das Satanische ihm in jeder Beziehung äusserlich bleibt; es kommt der Fürst dieser Welt und hat nichts an mir — sagt Christus Joh. 14, 30.

Wenn es somit schwer fällt, die Versuchung des Herrn als einen inneren Vorgang zu fassen, so wird nichts Anderes übrig bleiben, als sie für einen äusseren geschichtlichen Vorgang zu erklären. Dass die Evangelisten diese Auffassung am nächsten legen, wird von allen neueren Auslegern einstimmig anerkannt, Scheiermacher, Strauss, Paulus, Olshausen, Ullmann, Neander, Meyer, Bleek (letzterer wagt gar nicht, für die eine oder die andere Auffassung sich zu entscheiden) bekennen dieses offen und ehrlich. Ist die Versuchung des Herrn wirklich eine äussere Geschichte, so kann sie zwiefach gefasst werden; entweder als ein natürlicher Vorfall, oder als ein übernatürliches Ereigniss.

Als eine äusserliche, natürliche Geschichte ist dieser Abschnitt verstanden worden von Hermann von der Hardt, Basedow, Rosenmüller, Schütze, Schuster, Möller, Venturini, Feilmoser. Nach diesen war der Satan entweder ein Jude oder ein Heide. Paulus hat diese Ansicht aber schon blosgestellt durch die eine Frage: welcher Mensch hätte hoffen dürfen, Jesus sei so unwissend, dass ein Fussfall vor ihm, dem Versucher, ihm die Herrschaft über Palästina verschaffen könne. Venturini liess einen verschlagenen Pharisäer zu dem Herrn kommen; dieser sollte im Auftrage der herrschenden Priesterpartei untersuchen, ob der Herr in der That auch Wunderkraft besitze, ob er nicht in das Interesse der Priesterpartei sich ziehen und gegen die Römer zu einer Demonstration oder gar zu einer Waffenerhebung sich gebrauchen lasse. Der verschmitzte Mann spielte seine Rolle so meisterlich, dass Jesus ihn am Ende für keinen Menschen, sondern für den leibhaftigen Teufel hielt. Feilmoser behauptet dieses Letztere nun nicht, der Herr hat nach ihm den bösen Menschen gleich durchschaut.

Diese Auffassung wäre nicht erwähnenswerth, wenn nicht in neuerer Zeit J. P. Lange wieder diesen Weg eingeschlagen hätte. Er denkt sich den Vorgang so. Nach der Taufe im Jordan musste der Herr eine Zeit lang für sich allein bleiben, um die grosse Offenbarung vor seinem Gott und Vater auszubreiten, zu durchdenken und in der stillen Weihung seines Lebens zu versiegeln. Diese Feier war jedenfalls der Beginn, der Grundton und das Ziel seines Aufenthaltes in der Wüste. Aber der Herr konnte bei dieser Geistesfeier nicht absehen von der Menschheit. Es lag in der Natur seiner inneren Herrlichkeit, dass er sie als Gottessendung an die Welt, als Gottes Segen für die Welt betrachtet; so lag in seines Herzens Tiefen ein unwiderstehlicher Drang, mitten hineinzutreten in die Gemeinde seines Volkes, die ihn rief mit aller Erwartung, mit allen glänzenden Bildern und Idealen ihres Messias. Aber dieses Weltideal entsprach nicht der Idee des Herrn, es war eine Carikatur des Heiligen. So empfand der Herr einen Zug der Liebe zu seinem Volke und erfuhr zugleich einen Abstoss; so oft sein Herz dem Volke sich zuwandte, trat seinem liebenden Herzen

die Versuchung in der lockenden Sympathie der Welt entgegen. In diesem Hangen und Bangen bleibt der Herr 40 Tage, da hungerte er nicht sowohl nach Brod, als nach Menschen, nach lebendigem Verkehr mit der Welt. In diesem Moment naht sich nun der Versucher. Nicht mit Gaukelspielen naht er sich, sondern mit der gefährlichen Macht historischer Verhältnisse. Das Reich des Satans war repräsentirt durch die falsche Richtung des Reiches dieser Welt, dieses durch die verkehrte Tendenz der jüdischen Hierarchie. Diese nun hatte eine feierliche Deputation zu dem taufenden Johannes geschickt, um ihn zu einer runden Erklärung zu bewegen. Nach der Taufe des Herrn kam diese Gesandtschaft zu Johannes, denn dieser hätte nicht so bestimmt geredet, wenn er nicht durch die Offenbarung Gottes bei der Taufe gewiss geworden wäre. Der Herr kommt darauf einen Tag nach dem Weggange dieser Deputation zu Johannes; er war also jetzt schon nahe bei. Zeigte nun aber Johannes seinen Jüngern den Herrn, warum sollte er der Gesandtschaft nicht sagen: dort in der Wüste ist er! So kam diese Deputation zu dem Herrn in die Wüste, durch welche sie ohnehin ihr Weg führte; sie trat ihm mit dem ganzen Prunk und Ungestüm ihrer messianischen Erwartung entgegen und eröffnete ihm ein messianisches Programm, welches demjenigen, über welches er jetzt schon in's Reine gekommen war, in allen wesentlichen Punkten widersprach. Ihr messianisches Programm besteht aus drei Artikeln. Sie forderten von dem Messias, dass er sofort zur Befriedigung seines Hungers und zur Feier der beginnenden Weltlust mit der Verwandlung der Wüste in einen Garten Gottes den Anfang der Weltverklärung mache. Dann führten sie ihn durch deklamatorische Anerbietungen im bildlichen Sinne auf die Höhe der Tempelzinne, welches in Prosa übersetzt heisst: sie versprachen Anerkennung Seitens des Synedriums, wenn er zu dem zweiten Artikel sich herbeilässt, nämlich eine Puppe, ein willenloses Werkzeug in der Hand der Hierarchie zu sein. Im peripatetischen Gespräch haben sie einen kleinen Berg in der Wüste erstiegen, da machen sie den letzten Versuch. Sie eröffnen ihm die Aussicht auf die theokratische Weltherrschaft, wahrscheinlich waren dabei Anschläge wider die Römerherrschaft. Der Herr verwirft auch den dritten Artikel, der schlechte Mittel zum Behufe der Weltüberwindung heiligen sollte, und der lang verhaltene Zorn macht sich jetzt endlich in dem Worte Luft: hebe dich weg, Satan!

Lange hat mit dieser eigenthümlichen Ansicht kein Glück gehabt; bis jetzt ist ihm noch Niemand nachgefolgt. Diese Auskunft verbietet sich auch bei näherer Betrachtung. Wenn eine Gesandtschaft des Hohenrathes mit dem Herrn in der Wüste anband und der Herr dieselbe so energisch abwies, so müsste man von Anfang an den schärfsten Gegensatz zwischen dem Herrn und der Hierarchie erwarten; dieser Gegensatz kommt aber erst allmälig zur Reife. Johannes soll die Gesandtschaft zu dem Herrn in der Wüste gewiesen haben? Wir haben bei der Besprechung der Perikope vom vierten Advent gefunden, dass diese Gesandtschaft gar nicht in freundlicher Absicht zu dem Täufer kommt, dass sie ihm vielmehr den Todesstoss in den Augen des Volkes geben will, dass dieselbe auch von dem Wüstensohne in sehr kraftvoller Weise abgewiesen wird — und diesem Allem zu trotz sollte Johannes diese Männer, welche um den Trost Israels sich nicht kümmerten, zu dem Herrn in die Wüste gewiesen, ja sie unterrichtet haben von den grossen Erwartungen, welche er von ihm hege? Diese Gesandtschaft

sollte den Herrn, welcher noch nichts gethan und geredet hatte, das von öffentlicher Bedeutung war, welcher völlig ein *homo novus* war, für so grosser Dinge fähig gehalten haben? Und der Herr sollte seinen Jüngern dieses bedeutsame Begegnen in der Wüste in dieser verblümten Weise erzählt haben? Warf diese erste Begegnung nicht ein Schlaglicht auf die Stellung, welche Christus und die Hierarchie zu einander einnahmen? Musste eine wahrheitsgetreue Erzählung den Aposteln nicht von der höchsten Bedeutung sein, welche gar bald mit diesen, im Finstern schleichenden, Mächtigen hart zu kämpfen hatten? Hier war, wenn die Jünger von ihrem Meister zu ihrem Amte ausgerüstet werden sollten, die grösste Offenherzigkeit geboten.

Alle und jede natürliche Erklärung der Versuchungsgeschichte verwerfen wir, wir halten die Versuchung für äussere Geschichte übernatürlicher Art. So ist die Versuchung von den namhaftesten Vätern alter und neuer Zeit angesehen worden. Justinus *(dialog. cum Tryph. Jud. c. 103)*, Athanasius *(contra Arian. orat. prima)* Chrysostomus, Eusebius *(demonst. ev.)*, Theophylaktus — *αἰσθητῶς ἐφάνη αὐτῷ ὁ διάβολος, λογισμοὺς γὰρ ὁ κύριος οὐκ ἐδέξατο, μὴ γένοιτο,* — Ambrosius — *Christus quasi fortior facie ad faciem tentatur, tu per hominem,* Augustinus, Hieronymus, Peter der Lombarde, Thomas von Aquino, Luther, Melanthon, Chemnitius, Piscator, Hottinger, Bengel, Storr, Menken, Stier, Ebrard, Engelhardt, Beck, v. Hofmann u. A.

Man hat gegen diese buchstäbliche Auffassung vor allen Dingen eingewandt, dass sie sich nicht mit dem Begriffe des Satans, auch nicht mit der Idee des Herrn vertrage. Strauss bekennt sehr offenherzig: „der persönlich erscheinende Teufel ist der eigentliche Stein des Anstosses in der vorliegenden Erzählung.“ Wenn es auch einen persönlichen Teufel geben sollte, sagt man, so kann er doch nicht sichtbar erscheinen; und wenn auch das, so wird er sich schwerlich so benehmen, wie er sich nach unsrer Erzählung benommen hat. Die Existenz eines Teufels setze ich voraus und verweise zu meinen Bemerkungen zu der Perikope vom fünften Epiphaniensonntage; hier kann ich nur die Frage berühren, ob der wirklich als Person existirende Teufel auch erscheinen kann. Der Teufel ist ein gefallener Engel, die Engel haben, wie mir aus Matth. 22, 23 ff. und aus 1 Cor. 15, 40 ff. evident hervorzugehen scheint, himmlische Lichtleiber: also ist der Teufel — denn der Fall hat sein metaphysisches Wesen ebensowenig verändert, als der Fall Adams die metaphysische Beschaffenheit des Protoplasten — auch mit einer Leiblichkeit ausgestattet, und selbst wenn diese Behauptung irrig wäre, so wüsste ich doch nichts, was einer sichtbaren Erscheinung des Satanas im Wege stehen sollte. Existirt ein Teufel, so werden wir auch nicht umhin können, ihm eine höhere Macht zuzuschreiben, als wir schwache Menschen besitzen. Die Schrift thut das; wenn sie auch dem Teufel die Allmacht Gottes nicht beilegt, so lehrt sie doch sehr nachdrücklich, dass seine Macht eine nicht geringe ist. Bezeichnet sie ihn nicht als den Fürsten dieser Welt? Als einen Starkgewappneten? Verfallen wir hiermit in einen Dualismus, wie so oft von gegnerischer Seite behauptet wird? Nicht im Geringsten. Satans Macht steht unter dem Scepter der göttlichen Zulassung und die mannichfaltige Weisheit Gottes feiert ihre erhabensten Triumphe, indem sie das, was Satan böse gemacht hat, wieder zum Guten kehrt. Ihm bleibt seine persönliche Freiheit und damit auch der Besitz seiner höheren Kräfte (Kol. 1, 13. Eph. 2, 2) und so wird es ihm auch nie an einem Mittel fehlen können, sich zu versichtbaren, sich in einen Leib zu

hüllen, wenn er erscheinen will. Die Schrift scheint ausdrücklich diese Macht der Metamorphosirung ihm zuzusprechen, denn 2 Kor. 11, 14 sagt der Apostel: αὐτὸς γὰρ ὁ σατανᾶς μετασχηματίζεται εἰς ἄγγελον φωτός und es scheint mir aus dem Ganzen der eschatologischen Lehre hervorzugehen, dass, mir in der Zeit schon ein Mal hier an dem Wendepunkte ein persönliches Zusammentreffen zwischen dem Menschenmörder von Anfang und dem Heiland aller Menschen stattfand, so auch am Ende des Menschen Sohn in grosser Kraft und Herrlichkeit dem gefallenen Engelfürsten begegnet in der Gestalt des ἄνθρωπος τῆς ἁμαρτίας. Der Teufel versucht persönlich den Gottes- und des Menschen Sohn. Ein Faktum einzig in seiner Art steht hier als eine heilige Hieroglyphe vor uns. Ihm zuerst, sagt v. Hofmann im Schriftbeweise 1, 389 f., und Keinem weiter ist der wider Gott streitende Geist als Erscheinung entgegengetreten. Als der Mensch vorhanden war und seine Selbstbezeugung anheben sollte, welcher als der Sündlose und Heilige den Heilsrathschluss Gottes wesentlich vollbringen konnte, da war für den Widersacher Gottes der Augenblick der Entscheidung gekommen, ob es Gotte gelingen sollte, oder ihm. Er konnte nicht meinen, den Heiligen durch sündige Menschen zu einem wider seinen Beruf streitenden Verhalten bestimmen zu können, und für eine innerliche Wirkung auf ihn gab es in dem Sündlosen keine Möglichkeit. Person wider Person musste er es hier versuchen, erscheinen musste er ihm, da eine Täuschung der Art, wie sie bei dem erstgeschaffenen Weibe möglich war, bei dem in Völligkeit der Erkenntniss stehenden Jesus nicht statthaben konnte. Daher treten hier Versucher und Versuchung unverhüllt und offen auf, wie nie zuvor und niemals wieder." Gewiss der treffliche Schriftforscher hat hier die Versuchung hinsichtlich des Satans recht in's Licht gestellt. Es ist eine total verkehrte Anschauung, die dem Satan keine Geschichte gönnen mag; so gewiss als die Welt ihre Geschichte und jedes Geschöpf seine eigene Geschichte hat, so hat auch Satanas eine Geschichte. Hier in der Versuchung ist ein Epochemachendes Ereigniss in der satanischen Geschichte. Der Herr tritt jetzt auf, um in den Palast des Starkgewappneten einzubrechen, seinen Harnisch ihm zu entreissen und seine Gefangenen zu erledigen. Weil Satan Satan ist, der Fürst dieser Welt und das böse Princip, so muss er, um sein Reich zu schützen und den Gipfel der Bosheit zu erklimmen, den sündlosen Gottessohn zu fällen suchen. Satan hat mit dem Herrn um die Reiche der Welt und die Seelen der Menschen gerungen, beide Male stand der Herr allein auf dem Plan. Hier in der Wüste und dort im Garten Gethsemane. Dort dringt der Satan auf den Herrn ein als der König der Schrecken, den bitteren Leidenskelch in seiner Hand, Tod und Verderben schnaubend; hier naht er sich ihm als der Fürst der Welt, den schäumenden Becher der Weltlust in seiner Hand und süsse Worte träufeln wie Honig aus seinem Munde. Auf beiden Flanken wird der Herr von dem Feinde angegriffen, aber er lässt sich weder auf der Rechten noch auf der Linken schlagen. Satan ist nun gerichtet, er hat die Mittagshöhe seiner Herrlichkeit überschritten, sein Stern neigt sich jetzt unaufhaltsam zum Niedergange.

Wie Satan nicht umhin kann, den Herrn zu versuchen, so kann dem Herrn auch die Versuchung nicht erlassen werden. Gilt von dem Christen das Wort des Apostels Jakobus 1, 12: μακάριος ἀνήρ, ὃς ὑπομένει πειρασμόν, ὅτι δόκιμος γενόμενος λήψεται τὸν στέφανον τῆς ζωῆς, ὃν ἐπηγγείλατο ὁ κύριος

τοῖς ἀγαπῶσιν αὐτόν: so hat dieses Wort *mutatis mutandis* auch auf den Herrn seine Anwendbarkeit. Christus kann die Krone nicht erlangen, ohne dass er versucht wird. Der Herr ist wahrhaftig Mensch geworden. Das Geschöpf aber, sagt Beck, Lehrwissenschaft 1, 244, sehr treffend, hat seine Proben der Treue und Würdigkeit abzulegen, ist auf die Spitze der Versuchung durch Naturnothwendigkeit gestellt, und da diese göttlich geordnet ist, von Gott selbst versucht, nicht dass es zum Bösen, zur selbstischen Abkehr von Gott mit ihm komme, sondern zur Tugend, zur selbstbestimmten Festigung, Erstarkung und der davon abhängigen Höhe von Beseligung in Gott." Christus muss auf dieselbe Spitze gestellt werden, denn auch er, als der Menschgewordene, als der, welcher in eine wahre menschliche Entwicklung eingetreten ist, hat sich sittlich zu entscheiden. Aus dem Zustand des Gutgesetztseins muss er sich selbst in einen guten Zustand setzen, er muss das, was er von Haus ist, in der Zeit durch die Entscheidung seines Willens bejahen. Der Herr ist nicht blos der Versuchung nothwendig unterworfen, er ist der Versuchung selbst zugänglich.

Wir wissen wohl, dass Julianus in seiner Thorheit über den Seelenkampf des Herrn spottete und ihm gegenüber den stoischen Cato pries; doch wir halten dies nicht für die Höhe sittlicher Vollkommenheit, zu welcher der Mensch sich aufschwingen soll, dass er kalt gegen die Freude und stumpf gegen den Schmerz wie eine lebendige Leiche durch dieses Leben wandelt; nicht Vernichtung jeglichen Gefühles und Triebes, sondern Heiligung derselben ist das zu erstrebende Ziel. Somit gehört die Empfänglichkeit für den Gegensatz des Angenehmen und Unangenehmen zur Wahrheit der Menschennatur. Der Herr ist ein ganzer Mensch und als solcher dem Wechsel des Wohlgefallens und Missfallens, der Freude und des Leidens unterworfen. Dieses Unterworfensein ermöglichte die Versuchung. Denn da die Natur des Herrn weder unempfindlich, noch unempfänglich, sondern für solcherlei Eindrücke zugänglich und reizbar ist; so liegt die abstrakte Möglichkeit vor, dass er dem Reize Folge leistet, und jedenfalls auch die Nothwendigkeit, so er anders er selbst bleiben will, durch die Kraft des Gottesgehorsams die sinnliche Reizung, die von Aussen her an ihn herankam, in den Sieg seines Wesens zu verschlingen. — Dies möge genügen, um die Auffassung, welche wir vertreten, in ihrer Berechtigung darzulegen. Auf Weiteres wird uns die Auslegung der Perikope noch führen.

V. 1. Da ward Jesus von dem Geiste in die Wüste geführt, auf dass er von dem Teufel versucht würde. Der Evangelist knüpft mit dem τότε eng an das Vorhergehende, an die Taufe des Herrn im Jordan, was er jetzt erzählt. Er hat offenbar einen inneren Zusammenhang zwischen beiden Begebenheiten geahnt, auf die Taufe des Herrn muss die Versuchung folgen, wenn der Herr überhaupt versucht werden sollte. Den Teufel musste die Taufe des Herrn reizen zur Versuchung und der Herr musste nach der Taufe sich der Versuchung auch willig darbieten. Neander und Meyer scheinen mir nicht das Richtige getroffen zu haben, wenn sie bei der Taufe den Geist nicht über den Herrn kommen, sondern nur dem Täufer eine Offenbarung des göttlichen Geistes zukommen lassen, welche ihn über die Messianität des Herrn in's Klare setzte; auch Lange wird den evangelischen Berichten nicht gerecht, wenn er ein Ausströmen des Geistes aus dem Herrn, das Hervorbrechen seiner göttlichen Lichtnatur

in diesem Wunder bei der Taufe schaut. Auf den Herrn ist der Geist nicht bloss in einem äussern Zeichen, in einem Symbole herabgekommen, sondern eine reale Geistesmittheilung hat eben erst stattgefunden. Der Herr hat bei der Taufe durch Johannes den heil. Geist als den Geist der Kraft empfangen, durch welchen er in Stand gesetzt wurde, sein messianisches Amt gross in Wundern und Zeichen zu verrichten. Ist diess der Fall, so muss Satan jetzt zur Versuchung die günstigste Zeit entdecken. Nie ist ein sterblicher Mensch hinfälliger und zum Uebermuthe geneigter, als wenn Gottes Gnade ihm überschwänglich zu Theil geworden ist. Hierauf weisen die älteren Homileten alle hin. Die abstrakte Möglichkeit zu einer Schwellung seines Selbstgefühls, zur Selbstüberhebung lag vor — Satan richtet auf diesen Punkt seine feurigen Pfeile. Zu diesem den Satan reizenden Umstand kommt noch ein anderes Moment. Die Taufe ist für den Herrn der Akt seiner Initiation, die feierliche Gottesweihe zu seinem messianischen Amte. Für dieses sein Amt schlägt sein Herz hoch, mit der ganzen Fülle seiner erbarmenden Liebe wendet er sich seinem Volke zu. Welch ein scharfes Schwert drang da durch seine Seele! Bei Erwägung seiner Aufgabe, bei Durchdenkung seines Planes bleibt es ihm nicht verborgen, dass die Gedanken Gottes nicht die Gedanken des Volkes sind, dass dieser sein Weg nicht der Weg ist, auf welchem das Volk die Herbeikunft des Messias erwartete. Der sinnende Heiland sieht, dass der Eckstein den Bauleuten nicht gefällt, dass er von ihnen verworfen werden wird. Je stärker die Liebe des Herrn zu den Verlorenen ist, desto tiefer muss seine Wehmuth, desto gedrückter seine Stimmung sein. Satan denkt, der Herr könne in dieser Stunde schwach werden.

Und der Herr kann sich der Versuchung nicht entziehen; er muss dem Willen des Satans, der ihn versuchen will, sich preisgeben, denn der Wille des Herrn will selbst die Versuchung, natürlich nur zu seiner eigenen Bewährung. Jener, dem Herrn mitgetheilte, Geist war nicht aus den Tiefen des eignen Geisteslebens Jesu hervorgegangen, sondern ein ihm gegebener, ein ihm äusserlich, fremd gegenüberstehender. Es ist darum sein Verhältniss zu diesem Geiste noch kein innerliches, ethisches; der empfangene Geist musste von ihm angeeignet, verinnerlicht, zu seinem individuellen, persönlichen Geiste umgesetzt werden. Diesen Kraftgeist muss der Herr in sein Leben aufnehmen, unter die Idee seines persönlichen Lebens bringen; denn nicht als ein Kraftgeist, als ein Kraftgenie sollte und wollte er auftreten, sondern seine Wunderkräfte sollen seinem Erlösungswerke dienen. Hier in der Wüste müssen diese beiden Geister sich mit einander auseinandersetzen und in einander finden, hier müssen sie sich durchdringen und verschmelzen. Die Geistesmittheilung war die schliessliche Ausstattung des Herrn zu seinem messianischen Amte, er soll es nun antreten. Der Antritt desselben aber fordert eine Prüfung seines messianischen Bewusstseins wie seiner messianischen Thatkraft, mit einem Worte, seine messianische Bewährung, wie Calvin sich ausdrückt: *ut nonnisi tentationibus probatus, quasi posito tyrocinio ad tam arduum munus et praeclarum se accingeret.* Er muss, wie Schmid in seiner Theologie des N. T. sagt, ehe er nach Aussen auftritt, sich zuerst als aktiver Messias bewähren.“ Denn wie kann er öffentlich auftreten, wenn er sich noch nicht entschieden hat, in welcher Art er sein Werk treiben will. Es liegt ja nicht ein Weg blos vor ihm. Zwei Wege stehen offen; hier winkt das Ideal eines Messias, wie es die Welt in fleisch-

lichen Farben gemalt hat; dort das himmlische Bild, wie es aus dem Reiche des Lichtes stammt. Ehe der Herr hinaustritt, muss er sich, mit Nitzsch zu reden, in Bezug auf die Art und Weise des messianischen Thuns und Leidens weiter und vollends entscheiden. Das Verlangen nach der Herrlichkeit, nach dem hinderungslosen Befreien und Beglücken, nach dem Offenbarsein für alles Volk, nach dem ärgernissfreien Erkanntwerden ist eben so möglich und wirklich in ihm, als die Scheu vor dem Entgegengesetzten." Aber das reicht noch nicht ganz aus. Eine Versuchung ist hiermit als nothwendig gesetzt; konnte aber der Herr nicht wie Herkules am Scheidewege sich befinden? Wir sagen daher noch weiter: ehe er nach Aussen auftritt, muss er sich nicht bloss innerlich, sondern bevorab äusserlich, thatsächlich als aktiver Messias bewähren. Ist der Sohn Gottes dazu gekommen, dass er die Werke des Teufels zerstöre (1 Joh. 3, 8), so hätte man die Worte des alten Eusebius *(demonstr. ev., lib. 9)* beherzigen sollen: *τὸ δὲ αἴτιον τοῦ πειράζεσθαι τὸν τηλικοῦτον σωτῆρα ἡμῶν, σκοπῆσαι ἄξιον. μέλλων γὰρ ἐξ ἀνθρώπων πᾶσαν νόσον καὶ πᾶσαν μαλακίαν, τάτε ἐνοχλοῦντα πνεύματα καὶ τοὺς ἀκαθάρτους δαίμονας ἐξ αἰῶνος μακροῦ τοὺς ἐπὶ γῆς πάντων διὰ τῆς πολυθέου δεισιδαιμονίας κεκρατηκότας, ἐλαύνειν, καὶ ἐκ τοῦ ἀφανοῦς ὥσπερ ἐπικρυπτόμενος ἐπὶ τὰ εἰρημένα παρῄει. τοῖς παρενοχλοῦσι δὲ πρότερον ἀοράτοις ἄρχουσι, δι' οὗ ἀνείληφεν ἀνθρώπου ἐπιστρατεύσας καὶ εἰς μέσον αὐτοῦ τοῦ διαβόλου καὶ παντὸς τοῦ δαιμονικοῦ στίφους παρελθὼν κτλ.* Aehnlich sagt der alte Chemnitius in der *harmonita: cum illo enim forti armato post inaugorationem omomum primo congreditur, cui ligato et vincto armaet spolia ablaturus et caput contriturus venerat, ut ita opera eius dissolveret.* Der Herr, welcher jetzt sein Werk beginnt, kann nicht damit anfangen, dass er diesem und jenem Bösen sich entgegensetzt, mit dieser und jener Erscheinungsform des Bösen sich zerarbeitet; treibt er ja sein Werk bei uns auch nicht also, dass er diese und jene Untugend uns abgewöhnt, er greift vielmehr das Böse an der Herzwurzel bei uns an. Er kommt, wie der Täufer ihn gesehen hat, und legt die Axt dem Baume an die Wurzel, denn nur durch Ueberwindung des Princips aller Stände im Himmel und auf Erden oder, um richtiger zu zu reden, nur durch Ueberwindung dieses persönlichen Principes, des Teufels, kann er mit gesegnetem Erfolge sein Erlösungswerk an der Menschheit anfangen, fortsetzen und vollenden. So erhält die Versuchung Christi eine weltgeschichtliche, eine universelle Bedeutung und nimmt in den Propyläen der evangelischen Geschichte eine durchaus nothwendige Stellung ein.

Der Geist, welcher nach dem Evangelisten den Herrn in die Wüste trieb, kann nach diesen Auseinandersetzungen unmöglich, wie ältere Ausleger annehmen — ein böser Geist, noch wie Neuere, Bertholdt, Paulus u. A. lehrten, der eigene Geist des Herrn gewesen sein; von dem heiligen Geist, welchen der Herr so eben in der Taufe empfangen hatte, ward er getrieben — so schon Augustinus, Gregorius und die meisten Kirchenväter, die Reformatoren, Bengel, Fritzsche, Meyer, Bleek u. A. Gut sagt Gregor: *sed vere et absque ulla quaestione convenienter accipitur, ut a sancto spiritu in desertum ductus credatur, ut illic eum suus spiritus duceret, ubi hunc ad tentandum malignus spiritus inveniret;* Ambrosius legt trefflich aus: *agebatur igitur consilio in desertum, ut diabolum provocaret; nam nisi ille certasset, non mihi iste vicisset; mysterio, ut illum Adam de exilio liberaret, qui de paradiso in desertum eiectus est; exemplo, ut ostenderet, nobis diabolum ad meliora tendentibus invidere et hunc magis esse cavendum, ne mysterii gratiam deserat mentis infirmitas.*

Der heilige Geist führte den Herrn εἰς τὴν ἔρημον. Strauss will aus dieser Ortsangabe beweisen, dass die Versuchung keine Geschichte sei; der Herr habe sich ja schon in der Wüste bei Johannes befunden; aus der Wüste könne man sich doch nicht in die Wüste begeben. Dem Kritiker könnte aber aus unserem Texte heimgeleuchtet werden, der Evangelist sagt nämlich ἀνήχθη. Nach Bleek könnte dieses Compositum gewählt sein, weil die Wüste, in welche der Herr geführt wurde, höher lag als die Niederung des Jordans. Meyer fasst es wirklich in diesem Sinne; Bleek entscheidet sich schliesslich aber dafür, dass der Ausdruck nichts weiter aussage, als: er ward fortgeführt, weggeführt. Wir sind aber doch der Ansicht, dass die Composita im Neuen Testament nicht verschwommene Bedeutung haben, sondern dass die vorgesetzte Präpostition wirklich auch etwas Bestimmtes melde und stimmen Meyer bei; Grotius hat schon gesagt: *omnino verum puto hic quam aliis sacrorum scriptorum locis huic voci inesse vim τοῦ ἄνω, ut scilicet a Jordane sursum ductus esse Christus intelligatur.* Ist damit nun das Lokal der ersten und dritten Versuchung näher bestimmt? Die älteren Väter haben das gemeint, die Tradition hat sich hierfür bestimmt entschieden. Die Wüste bei Jericho — Josua 16, 1 — soll von den Evangelisten bezeichnet werden, rauh und öde zieht sich diese nach Jerusalem hin. Quarantania ward sie später genannt, die Araber nennen sie heutzutage *el Kuruntul.* Ein steiler Berg in ihr, ungefähr 1200—1500 Fuss hoch wird dann als der Berg angenommen, auf welchem der Versucher dem Herrn alle Reiche der Welt und ihre Herrlichkeit zeigte. Mir scheint diese Annahme aber in dem Texte keinen Anhalt zu haben; der Täufer befand sich nach den Angaben der Evangelisten, als er den Herrn taufte, nicht diesseits, sondern jenseits des Jordans — vergl. Joh. 1, 28 und 3, 26: es liegt daher, da der Herr aus der Wüste der Versuchung hervortretend von dem Täufer wieder gesehen wird, am nächsten, an die jenseitige Wüste zu denken, die sich nach dem Berge Sinai hinzog.[1]) Hierfür möchte auch eher der Zug Markus 1, 13 ἦν μετὰ τῶν θηρίων sprechen. In die Wüste, wohin Elias auch von dem Geiste Gottes geführt wurde, treibt der heilige Geist den Herrn — Chemnitius, Clerikus, Michaelis entscheiden sich ebenfalls für die sinaitische Wüste. In diese Wüste trieb der heilige Geist den Herrn, πειρασθῆναι ὑπὸ τοῦ διαβόλου. Bestimmter als es hier geschehen ist, kann nicht ausgesagt werden, dass der heilige Geist die ausdrückliche Absicht gehabt habe, dass der Herr in der Wüste von dem Satan angefochten werde. Diese so bestimmte Erklärung darf nicht ausser Acht gelassen werden; neuere tüchtige Schriftforscher haben diese Angabe nicht weiter beachtet und haben es sich nicht vorstellig machen können, wie der Herr sich habe von dem Teufel auf die Zinne des Tempels und auf den Gipfel des Berges führen lassen. Sie sehen es an, als ob dem Teufel eine Macht über den Herrn dadurch eingeräumt worden sei, dass der Teufel den Herrn bewältigt und übermocht habe. Der Wille des Satans, sagen wir, traf hier in höchst bedeutsamer Weise mit dem Willen des Herrn zusammen. Satan wollte den Herrn versuchen und der Herr wollte sich von dem Satan versuchen lassen, um sich vor Gott und sich selbst zu bewähren. Aus diesem letzteren Umstande erklärt sich die Willfertigkeit des Herrn, dem Satan zu folgen, wohin er ihn führen wollte. Gut sagt Hieronymus: *ducitur autem non invitus aut captus, sed voluntate pugnandi.*

[1]) Caspari entscheidet sich auch in seiner chronolegisch-geographischen Einleitung S. 18 für eine Wüste jenseits des Jordans und zwar für die gaulonitische.

V. 2. Und da er vierzig Tage und vierzig Nächte gefastet hatte, hungerte ihn darauf. An diesen 40 Tagen und Nächten haben die Alten mehrfach Anstoss genommen, Strauss hat dieses Bedenken wieder aufgewärmt; wie konnte der Herr fasten, fragt er, wenn er als Gottes Sohn voraussah, dass der, durch dieses lange Fasten herbeigeführte, Hunger dem Teufel zu einer Versuchung die Thüre öffnen würde? Die Neueren haben dieses dogmatische Bedenken meist fahren lassen und dafür ein diätetisches aufgestellt. Wie kann ein Mensch vierzig Tage und vierzig Nächte fasten? Niemand kann es so lange aushalten, er verhungert inzwischen. Da hat dann νηστεύσας herhalten müssen. νηστεύειν soll nicht ein absolutes Fasten, ein gänzliches sich von Speise und Trank Enthalten aussagen, sondern nur ein relatives Fasten bezeichnen, das heisst, ein Fasten, bei dem man entweder desto mehr Flüssigkeiten zu sich nimmt, oder ein Fasten, bei dem man sich nur der gewöhnlichen Nahrungsmittel enthält. Rosenmüller, Kühnöl, Gratz, Kuhn denken es sich in der letzten Weise — aber diese Ansicht ist hier ausgeschlossen durch den Zusatz νύκτας, denn nach Euthymius richtiger Bemerkung entschädigten sich die Juden des Nachts für ein solches relatives Fasten, und durch Lukas 4, 2: οὐκ ἔφαγεν οὐδέν. Ein absolutes Fasten finden wir hier mit den alten Vätern wie Meyer, Bleek und Andere. Aber ein gänzliches Enthalten auf so lange Zeit ist schwer zu glauben; daher versuchen nun Andere die Dauer des Fastens zu verkürzen, Köster, Neander, Krabbe, Schmid fassen die Zahl 40 als runde Zahl; nur eine gewisse, allerdings aber eine geraume Zeit lang enthielt sich nach diesen der Herr aller Nahrung. Parallelen, sagt Bleek, zu diesem vierzigtägigen Fasten liefern uns in dem Alten Testament die Geschichte des Mose und des Elias; von Mose wird erzählt, er habe, um von Jehova das Gesetz zu empfangen, zwei Mal auf dem Sinai vierzig Tage und vierzig Nächte verweilt, ohne Brod zu essen oder Wasser zu trinken (Exod. 34, 28, Deuteron. 9, 9, 18); und vom Elias, dass er, als er nach dem Horeb ging, vierzig Tage und vierzig Nächte unterwegs gewesen sei, ohne weitere Speise zu sich zu nehmen, als die, welche er bei dem Ausgang genossen hatte. (1. Kön. 19, 8.)" Gerade diese alttestamentlichen Vorgänge werden also angezogen, um die 40 als runde Zahl zu erweisen. Wie kann aber die 40 für eine geraume Fastenzeit runde, heilige Zahl geworden sein, wenn nicht wirklich, nicht ein Mal, sondern mehr, ja vielmals diese Zeit von Menschenkindern ist gefastet worden? Was irgend ein Mal, damit die runde Zahl sich festsetzen konnte, geschehen sein muss, sollte das bei dem Herrn nicht möglich sein? Man gedenke an des Herrn Antwort V. 4, zu welcher Angelus Silesius gut sagt:

Das Brod ernährt dich nicht; was dich im Brode speist,
Ist Gottes ew'ges Wort, ist Leben und ist Geist.

Man denke an den beschaulichen Niklas von der Flüe, der über 20 Jahre nichts Anderes genoss als die Hostie, an unseren Dr. Martin Luther, welcher ja auch häufig, in tiefes Sinnen über Gottes Wort versunken, Tage lang hinter verschlossener Thüre ohne Speise sass. Man denke an so manche krankhafte Erscheinung, bei welcher das Leben sich erhält wochenlang ohne Speise; man denke endlich an die Herrschaft, welche der Geist über das Fleisch ausübt. Wie der Herr an dem Jakobsbrunnen von seinen Jüngern sich an sein irdisches Bedürfniss musste erinnern lassen, welches durch das Gespräch mit der Samariterin ihm nicht bloss in Vergess gekommen, sondern vollständig unterdrückt worden war; so ähnlich wird hier wohl

auch zu sagen sein. Der Geist des Herrn war während des Aufenthaltes in der Wüste in einer solchen Spannung und inneren Arbeit, dass der Leib sich mit seiner Bedürftigkeit gar nicht geltend machen konnte. Zu dieser Quadragesima, welche dem öffentlichen Auftreten vorangeht, bildet jene Quadragesima, welche dem öffentlichen Auftreten des Herrn nachfolgt, eine schöne Parallele. Der Herr nährt sich auch in jenen 40 Tagen nicht von irdischer Speise; wenn er isst, so isst er um seiner schwachgläubigen Jünger willen, um ihnen eine *demonstratio ad oculos* zu liefern, dass er nicht ein blosser Geist sei, wie sie wähnten.

Nachdem der Herr diese 40 Tage und Nächte gefastet hatte, *ὕστερον ἐπείνασε*. Meyer bemerkt zu *ὕστερον* „an sich überflüssig, jedoch den Umstand, dass sich der Hunger nicht früher einstellte, nachdrücklich andeutend; als er gefastet hatte —, ward er nachgehends hungrig." Gut Bengel: *hactenus non tam fuerat tentatio, quam ad eam praeparatio.* Auch Bleek hält das Wörtlein durchaus nicht für müssig, nach ihm hat der alte Hilarius schon die Bedeutung dieses Zusatzes darin richtig erkannt, dass er vor dem Ablaufe dieses Zeitraumes, während dessen auch Mose und Elia fasteten, keinen Hunger gefühlt habe. Allein diese Auskunft des alten Kirchenvaters scheint mir doch nicht sehr genügend; wenn von Mose und Elias gesagt wäre, dass sie während dieser Zeit Hunger gefühlt und gelitten hätten, so möchte sie gehen; da aber die Schrift davon nichts weiss, so hat der Herr, worauf Hilarius offen hinaus will, keine Prärogative vor jenen beiden Helden des A. B. besessen, er hat nur wie sie den Hunger auch erst nach diesem Quadragesimalfasten gespürt. Es will mir scheinen, als wolle der Evangelist mit diesem *ὕστερον* allerdings das Moment hervorheben, welches Bengel betont. Die Versuchungen, welche wir in den folgenden Versen erfahren, fanden nicht während dieser Fasten statt, sondern nach deren Verlauf. Hiermit scheint aber eine neue Schwierigkeit zu erwachsen; Markus berichtet nämlich, der Herr sei 40 Tage in der Wüste gewesen *πειραζόμενος ὑπὸ τοῦ σατανᾶ,* Lukas drückt sich mit denselben Worten aus. Man ist da schnell zugefahren und hat behauptet, dass, während Matthäus die Versuchung nach der Quadragesima geschehen lasse, die beiden anderen Synoptiker dieselbe in diese Quadragesima selbst hineinlegten. Die Alten konnten hier die richtige Lösung nicht finden; Basilius und die Meisten sagen, der Herr sei während dieser 40 Tage überhaupt nicht versucht worden; diesen gegenüber behauptet Origenes, der Herr sei in diesen 40 Tagen von solchen Versuchungen angefallen worden, welche sich wegen ihrer Grösse aller Beschreibung entzögen. Die Sache liegt nicht, wie Strauss sie formulirt, sondern so wie Ebrard sie darstellt; alle drei Synoptiker sagen im Allgemeinen, dass der Herr in der Wüste versucht worden sei, Matthäus und Lukas lassen ganz bestimmt den Teufel persönlich erst nach diesen 40 Fasttagen an den Herrn herantreten; Marcus erzählt bekanntlich die einzelnen Versuchungen nicht; Marcus und Lukas sagen aber zugleich entschieden aus, dass diese Versuchung durch den persönlichen Satan nicht die erste Versuchung des Herrn in der Wüste gewesen sei, der Herr ward nach ihnen schon in den 40 Tagen versucht. Matthäus sagt dieses nicht aus, er schliesst es aber auch nicht aus, ja wenn er durch den Geist den Herrn in die Wüste treiben lässt, dass er dort von dem Satan versucht werde, so sollte man fast glauben, dass er die Absicht des Teufels nicht erst nach diesen 40 Tagen sich erfüllen liesse. Es bleibt desshalb ganz frei, jene 40 Tage schon mit Versuchungen anzufüllen, nur wird es nach Matthäus und Lukas geboten sein, diese ersten Versuchungen so von den letzten 3 Versuchungen zu unterscheiden, dass

in den letzten erst der Satan dem Herrn von Angesicht zu Angesicht sich stellt. Er mochte vorher seine feurigen Pfeile aus der Finsterniss, die ja sein Reich ist, auf den Herrn geschossen haben, um durch Suggestion ihn zu Fall zu bringen; nachdem er aber erfahren hatte, dass alle diese bösen Mittel, welche sonst bei Menschenkindern verfangen, bei diesem ohne Wirkung sind, tritt er mit aufgeschlagenem Visier heran.

Gefastet hat dann der Herr, um sich der Versuchung zu erwehren und in der Anfechtung zu bestehen: *quando acriori certamine cum tentatore confligitur, ieiunandum est, ut corpus impleat de castigatione militiam et animus impetret de humiliatione victoriam.* Der Herr hat aus eigener Erfahrung den Werth des Fastens, der leiblichen Zucht und Uebung, der Mässigkeit und Enthaltsamkeit kennen gelernt, er warnt desshalb so dringend vor aller Unmässigkeit und Völlerei und bittet so ernstlich um ein rechtes Fasten!

Bei dem Herrn macht sich aber auch die menschliche Natur geltend; schliesslich hungerte ihn doch auch. Der *autor op. imp.* will uns freilich einreden, dem sei nicht so gewesen, vielmehr sei dieses Hungern nur eine Finde, durch welche der Herr den Versucher irre führen wolle. Dieser sagt nämlich: *sciens ergo dominus cogitationes diaboli, quia volebat eum tentare, processit contra eum, non quasi Deus, sed magis quasi homo; nec in toto quasi Deus, nec in toto quasi homo: nam quemadmodum quadraginta diebus non esurire, non erat hominis; sic aliquando esurire non erat Dei. ieiunavit ergo quadraginta dies propter duas causas. primum ut nobis adversus tentationes ieiunandi daret exemplum; deinde ut quadragesimi ieiunii poneret mensuram. esurivit autem, ut ne nimis supra mensuram ieiunans manifeste intelligeretur Deus, et sic diabolo quidem spem tentandi extingueret suamque victoriam impediret. itaque diabolus, quia videns per quadraginta dies ieiunantem, desperaverat; postquam sensit esurientem, iterum coepit sperare et sic accessit ad extra esurientem et invenit intus numquam esurientem.* Nein so geht es nicht, der Herr ist wirklich in unser Fleisch gekommen und hat somit auch die ganze Bedürftigkeit unserer Natur an sich genommen; er hungert, wie unser einen es hungert nach langer Entbehrung. Der Kampf des Herrn gegen den Satan ist nicht ein Scheingefecht, sondern ein wirkliches Ringen zweier Mächte und Gewalten um die Herrschaft.

V. 3. **Und der Versucher trat zu ihm und sprach: bist du Gottes Sohn, so sprich, dass diese Steine Brod werden.** Dieser ὁ πειράζων kann nach der in dem ersten Verse abgegebenen Erklärung des Evangelisten Niemand anders als der Teufel gewesen sein. Der Teufel trat an den Herrn heran; wie that er das? Stellt er sich dem Herrn dar in seiner wahren satanischen Leiblichkeit mit dem Kainszeichen auf seiner Stirne; denn die pneumatische Leiblichkeit können und dürfen wir uns schriftgemäss nicht anders denken als ein, der inneren Beschaffenheit vollkommen entsprechendes, Abbild, als die Offenbarung und plastische Darstellung des verborgenen Geistes? Luther hat es so nicht gedacht; er bemerkt in der Kirchenpostille: er (der Teufel) wird aber des Teufels Gestalt freilich nicht geführt haben, denn er ist gern schön, wenn er lügen und trügen will. 2 Cor. 11, 14. Bengel bemerkt: *videtur tentator sub schemate γραμματέως, scribae apparuisse, quia τὸ γέγραπται, scriptum est, ei ter opponitur.* Ich wage aus dem γέγραπται aber nicht diesen Schluss zu ziehen und glaube, die Frage kann bei der Aufstellung beruhen, dass der Satan dem Herrn erschienen sei wie sonst die Engel auf Erden erscheinen — in Menschengestalt,

Der Versucher spricht zu dem Herrn: εἰ υἱὸς εἶ τοῦ θεοῦ. Was ist der Sinn dieses εἰ? Der alte Ambrosius sagt: *quid autem sibi vult talis sermonis exorsus, nisi quia cognoverat, Dei filium esse venturum, sed venisse per infirmitatem corporis non putabat;* so die meisten Väter, Ignatius, Irenäus, Origenes, Chrysostomus, der *autor op. imp.*, von neueren Auslegern Wolf, Bengel: *et dubitat satanas, et in dubitationem conatur adducere,* während die Aelteren der Meinung sind, dass Satan sich überzeugen wolle, ob Christus wirklich der Sohn Gottes sei. Er hat dann seine Absicht nicht erreicht; *in omnibus tentationibus,* sagt Hieronymus, *hoc agit diabolus, ut intelligat, si filius sit, sed dominus sic responsionem temperat, ut eum relinquat ambiguum.* Fritzsche bemerkt hiergegen: *falso de verbis εἰ υἱὸς τοῦ θεοῦ statuit Wolfius, cum hoc ex iis exsculperet; ergo de eo dubitavit satanas. verba ipsa hoc tantummodo dicunt; utrum Dei filius sis an non sis, id nunc non curo; sin eris, conversis in panes hisce demonstra lapidibus.* Sehr gut bemerkt Euthymius: ᾤετο, ὅτι παρακνισθήσεται τῷ λόγῳ, καθάπερ ὀνειδισθεὶς ἐπὶ τῷ μὴ εἶναι υἱὸς θεοῦ. Der Teufel zweifelt nicht daran, dass dieser hungernde Jesus der Sohn Gottes ist, er geht vielmehr gegen den Hungernden mit dieser Voraussetzung, dass er der Sohn Gottes ist, vor. Er will, wie Bleek sagt, mit der Hinweisung auf diese Eigenschaft Eindruck auf ihn machen; er will, meint Meyer, durch diesen problematischen Ausdruck Jesum anreizen, auf das Ansinnen einzugehen und sich zu bewähren als Gottes Sohn. Das Hungern will sich allerdings nicht gut reimen mit der Gottessohnschaft; einem Gottessohne gebührt wohl eine andere Existenzform, nicht die Armuth, nicht der Mangel, sondern Reichthum und Ueberfluss. Der Herr soll den Contrast zwischen seinen äusseren Umständen und seinem inneren Zustand erkennen; absichtlich setzt der Versucher desshalb υἱός vorn hin, wenn der Herr in dem Verhältnisse des Sohnes zum Vater steht, so kann er nicht Hunger leiden, das ist unverträglich mit seiner Würde. Ist der Herr der Sohn Gottes, so spreche er! εἰπέ, ἵνα οἱ λίθοι οὗτοι ἄρτοι γένωνται. Die Construction des Griechischen ist nicht ganz klar; wovon ist das ἵνα abhängig? Bleek bemerkt: wie überhaupt die telische Bedeutung der Partikel „damit, aufdass" sich später, besonders im Hellenistischen zum Theil etwas abgeschwächt hat, so steht sie namentlich bei Verben, die ein Bitten, Ermahnen, Befehlen bezeichnen, öfters im N. T. und ähnlich auch schon bei späteren Griechen, zur blosen Bezeichnung des Objektes. Sehr unnatürlich ist, wenn Fritzsche und Meyer überall die telische Bedeutung festhalten und es z. B. hier fassen: sprich, damit diese Steine Brod werden." Da aber die telische Bedeutung sich hier ganz ungezwungen beibehalten lässt, so scheint mir Fritzsche und Meyer doch im Rechte zu sein. Der Teufel fordert, dass der Herr kraft seiner Eigenschaft als Gottes Sohn, als welcher er die göttliche Allmacht besitzt, so dass er nur ein Wort zu sprechen braucht und es geschieht, die vor und um ihn her liegenden Steine der Wüste in Brod verwandle. Solches, sagt Luther, scheinet nicht so eine harte Anfechtung sein. Denn wir denken also, was hätte es Christo geschadet; er hätte leichtlich können Steine zu Brod machen? Hat er doch wohl mehr und Grösseres gethan? Aber er will es nicht thun." Warum nicht?

V. 4. Und er antwortete und sprach: es stehet geschrieben: der Mensch lebt nicht vom Brod allein, sondern von einem jeglichen Worte, das durch den Mund Gottes geht. Jesus antwortet dem Satan, wie es dem Sohn Gottes gebühret. Eva berief sich bei

der ersten Versuchung auf das Wort Gottes, der Herr thut es auch, er tritt gleich mit einem γέγραπται dem Versucher entgegen. Man hat gesagt und Strauss hat es wieder gesagt, der Herr habe nicht die rechte Waffe gegen den Satan gebraucht; er habe ihm kurz und bündig sagen müssen: ich bin der Sohn Gottes. Aber ginge das wohl an? Liegt nicht dieser Einrede die falsche Voraussetzung zu Grunde, dass der Sohn Gottes schlechterdings unversuchlich ist. Mit der Erklärung: ich bin der Sohn Gottes, war dem Satan nicht gedient, denn derselbe hatte gar nicht erst wissen wollen, ob er der Sohn Gottes sei oder nicht; erfahren wollte der Satan, ob er den Sohn Gottes, der Mensch geworden war, nicht versuchen und verführen könne, wie er die versucht und verführt hatte, deren Fleisch und Blut er an sich genommen hatte. Zu der guten Wehr und Waffe, zu dem Schwert des Geistes, welches ist das Wort Gottes, greift der Herr, der uns in Allem ein Vorbild gegeben hat, und hier sich wie ein Menschenkind versuchen lassen wollte, damit sein Sieg den Menschenkindern zu Gute komme. Gut sagt Hieronymus: *ideo autem sic respondit dominus, quia propositum erat ei, humilitate diabolum vincere, non potentia.* Aehnlich Ambrosius: *non enim quasi Deus utitur potestate, quid enim mihi proderet? sed quasi homo commune sibi arcessit auxilium, ut divinae pabulo lectionis intentus, famem corporis negligat, alimentum verbi divini acquirat.* Wenn der Herr sich aber gürtet mit dem Schwerte des Wortes, er, das ewige Wort, wie viel mehr liegt uns die Pflicht auf, in der Versuchung Gottes Wort als den einzigen Anker unserer Hoffnung zu ergreifen! οὐκ ἐπ' ἄρτῳ μόνῳ ζήσεται ὁ ἄνθρωπος, sagt der Herr. So ist nun die Meinung Mosis und Christi, sagt Luther, wer da Gottes Wort hat und glaubt, der hat die zwei Stücke gewiss, das erste, wo er mangelt und nicht hat, sondern muss Hunger leiden, so wird ihn dasselbige so wohl erhalten, dass er nicht Hungers stirbt und verdirbt, als wenn er vollauf zu essen hätte, denn das Wort, das er hat im Herzen, nähret und erhält ihn auch ohne Essen und Trinken. Das andere Stück, dass gewisslich zuletzt das Brod sich finden wird, es komme auch, woher es wolle, und sollte es vom Himmel regnen, wie das Manna, da doch keines wächst noch wachsen kann.“ Gehen wir aber genauer auf das Wort der heiligen Schrift selbst ein. Bleek bemerkt: die Stelle ist Deuteron. 8, 3 in der Rede des Mose an die Israeliten; er weist sie auf die bisherigen Führungen Gottes hin und namentlich auf die wunderbare Gabe des Manna, womit Jehova sie in der Wüste gespeist habe, um sie erkennen zu lassen, dass der Mensch nicht vom Brode allein lebe, d. i. von der gewöhnlichen, natürlichen Nahrung, sondern עַל־כָּל־מוֹצָא פִי־יְהֹוָה, von Allem, was aus dem Mund Gottes hervorgehe, d. i. von Allem, was Gott durch sein Wort anordne. Es ist gemeint, dass Gott zur Erhaltung des Menschen ausser der gewöhnlichen, natürlichen Speise ihm auch andere Nahrung auf wunderbare Weise zu verschaffen vermöge. Die Stelle ist hier nach der 70 angeführt, wo nur am Ende, entsprechend dem hebräischen Texte, noch ein Mal ζήσεται ὁ ἄνθρωπος hinzugefügt ist, was hier ausgelassen ist. ζῆν ἐπί τινι ist Uebertragung des Hebräischen חָיָה עַל, von etwas leben, eigentlich wohl leben gestützt auf etwas, oder unter der Bedingung von etwas.“ Besser ist gewiss die erste Auffassung, da im A. T. gelegentlich das Brod als die Stütze bezeichnet wird, welche den Menschen in diesem Leben aufrecht erhält. Jesaj. 3, 1. Calvin ist wohl dem Sinne des Herrn einen Schritt schon näher gekommen, wenn er sagt: *apposite ergo respondit Christus, non*

solo pane vivere hominem; ac si diceret, tu me aliquid remedii excogitare iubes, quo mihi aliter, quam permittit Deus, succurram. atque hoc diffidentiae esset, cuius est nulla ratio, quamdiu promittit Deus, se mihi nutritium fore. tu, satana, eius gratiam pani alligas, ipse vero contra testatur, ut desint omnes cibi, solam suam benedictionem ad nos alendos sufficere. Bengel stimmt dem völlig bei. Der Mensch lebt nun und nimmermehr vom Brod allein, das Brod an und für sich ernährt auch den Menschen nicht, wenn Gott nicht seinen Segen dazu gibt. Wir können es ja mit unseren Augen sehen, dass gar Viele essen und doch durch dieses Essen nicht das Leben sich erhalten, ἀλλ' ἐπὶ παντὶ ῥήματι ἐκπορευομένῳ διὰ στόματος θεοῦ lebt der Mensch. Was will das sagen? Was ist unter πᾶν ῥῆμα ἐκπορευόμενον zu verstehen? Wort oder Sache, Ding überhaupt? Meyer macht darauf aufmerksam, das ῥῆμα, wo es sonst im N. T. vorkomme in ähnlichen Sätzen, nie Ding, Sache bezeichne, sondern stets auf ein Wort sich zurückbeziehe, also gleich sei das Gesagte, so Matth. 18, 16, Luk. 2, 15, Apostlg. 5, 32. 1 Maccab. 5, 37; und fasst auch hier ῥῆμα in des Wortes eigentlichster Bedeutung; durch jedes Wort, das durch den Mund Gottes herausgeht, d. h. durch jeden Befehl, welcher von Gott ausgesprocheu wird, wodurch nämlich auf ausserordentliche, übernatürliche Weise (ohne ἄρτος) die Lebenserhaltung bewirkt wird. Bleek fasst ῥῆμα nicht in dieser sehr engen Bedeutung: Alles, was Gott anordnet, ist ῥῆμα, sei es leibliche Speise anderer Art, wie z. B. das Manna war, oder eine nicht materielle Weise, das Leben des Menschen zu erhalten. Denn auf bestimmte ausschliessliche Weise liegt weder das Eine noch das Andere darin; vergl. Weisht 16, 26", Jedenfalls ist hier Bleek im Rechte, es wäre doch eigen, wenn der Herr, der die Steine der Wüste nicht in Brod wandeln will, dem Versucher sagen wollte, dass der liebe Gott ihm in der Wüste ein anderes materielles Brod gewähren werde. Wenn Chrysostomus sagt: δύναται ὁ θεὸς καὶ ῥήματι θρέψαι τὸν πεινῶντα, so möchte er von der Wahrheit doch nicht so weit abgeblieben sein, als Meyer glaubt. Der Herr will hier nicht sagen, was er im Ev. des Johannes 4, 34 sagt, dass das Brod, davon der Mensch lebe, das Erfüllen der Gebote Gottes sei, wie Usteri und Fritzsche angeben; sondern vielmehr aussagen, dass Gott den Menschen im Leben dieses Leibes nicht bloss erhalten kann durch Zuführung leiblicher Nahrungsmittel, sondern auch durch die Darreichung des himmlischen Mannas, seines Wortes. Der Mensch ist eben nicht blos Leib, sondern auch Geist, darum wird, da Alles, was endlich ist, auch der Erhaltung bedarf, der Mensch auch nur durch die Gabe des leiblichen und des geistlichen Brodes am Leben erhalten. Ja da der Geist mehr ist als der Leib und der Geist über den Leib die Herrschaft hat, so wird nicht in erster Linie stehen bei der Frage, wovon lebt der Mensch, die leibliche Speise, sondern das Brod des Geistes. Dieses Brod ist die rechte Speise, die einzige, absolut nothwendige Speise, so dass Hieronymus nicht übel sagt: *qui non vescitur verbo Dei, iste non vivit.* Der Herr deckt uns hiermit auf, wovon er die 40 Tage und Nächte in der Wüste sein Leben gefristet hat; er hat seine Seele gesättigt mit dem Brode des Lebens und sein Herz erquickt an den lebendigen Wasserbächen. Uebrigens ist es falsch, wenn man ἄνθρωπος ohne Weiteres auf den Herrn deuten will; der Herr sagt hier nicht etwas aus, das von ihm, diesem *insignis ille homo*, *Messias*, wie Fritzsche meint, ausschliesslich gilt: Jesus stellt sich hier mit seiner Antwort nicht über, sondern mitten unter seine Brüder; er antwortet, wie Bengel bemerkt,

non respondet tentatori de filii Dei appellatione; sed quasi unus e multis, ad verbum scriptum alligatis, loquitur. So stellt sich der Herr dem Versucher als Mensch gegenüber, als der zweite Adam tritt er dem, der den ersten Adam zu Falle gebracht hatte, entgegen. Der erste Adam fiel, der zweite steht, weil er sich nicht auf sich — sonst spricht er: *ἀμὴν ἀμὴν λέγω ὑμῖν,* — sondern auf Gottes unbewegliches Wort stellt. Er hat sich so ganz und gar in Gottes Wort hineingelebt, es ist so ganz und gar sein eigenstes Wort geworden, dass er es nicht bloss, wie v. Hofmann so schön sagt, wo er mit Menschen verkehrte, sondern auch wider Satans Versuchung den bestimmenden Grund seines Thuns und den Ausdruck seiner Gesinnung sein liess.

Jetzt erst sind wir im Stande diese erste Versuchung nach ihrer Bedeutung näher zu bestimmen. Die Ansichten laufen gar weit auseinander. Die alten Väter stimmen fast sämmtlich mit Ambrosius, welcher sagt: *tria praecipua docemur esse tela diaboli — gulae unum, aliud iactantiae, tertium ambitionis,* und mit Chrysostomus, der die drei Versuchungen so beschreibt: *τὸ γαστρὶ δουλεύειν, τὸ πρὸς κενοδοξίαν τι ποιεῖν, τὸ χρημάτων μανίᾳ ὑπεύθυνον εἶναι.* Gregor sagt in seiner schon mehrfach citirten 16 Homilie: *si ipsum ordinem tentationis eius aspicimus, pensemus, quanta magnitudine nos a tentatione liberamur. antiquus hostis contra primum hominem, parentem nostrum, in tribus se tentationibus erexit, quia hunc videlicet gula, vana gloria et avaritia tentavit; sed tentando superavit, quia sibi eum per consensum subdidit. ex gula quippe tentavit, cum cibum ligni vetiti ostendit atque ad comedendum suasit; ex vana autem gloria tentavit, cum diceret: eritis sicut Dii. et ex provectu avaritiae tentavit, cum diceret: scientes bonum et malum. avaritia enim non solum pecuniae est, sed etiam altitudinis. — sed quibus modis primum hominem stravit, eisdem modis secundo homini tentator succubuit. per gulam quippe tentat, cum dicit: dic, ut lapides isti panes fiant. per vanam gloriam tentat, cum dicit: si filius Dei es, mitte te deorsum. per sublimitatis avaritiam tentat, cum regna omnia mundi ostendit dicens: haec omnia tibi dabo, si procidens adoraveris me.* Doch diese Auffassung, der sich noch neuere Ausleger zuneigen, will sich ganz und gar nicht mit der Geschichte vertragen. Calvin bemerkt schon treffend: *sed ridiculum est, ad gulae intemperiem referre, si quis famelicus cibum appetit, quo naturae satisfaciat. porro quas in pane lautitias fingent, ut nimis delicatus censeri debeat, qui sicco pane, ut aiunt, contentus est? sed ne plus verborum frustra perdamus, unica Christi responsio satis declarat, aliud fuisse satanae consilium. non erat certe rudis et imperitus athleta filius Dei, ut nesciret adversarii ictus declinare, ut ad dextram partem impetitus, clypeum ad sinistram temere opponeret; ergo si conatus fuisset satan, eum ad gulae delicias pellicere, habebat in promptu scripturae testimonia, quibus eum repelleret.* Gewiss hat Calvin hier einen ganz richtigen Kanon aufgestellt, wir können aus den Antworten des Herrn mit Sicherheit entnehmen, wohin die listigen Angriffe des Satanas zielen; denn dass der Herr mit seinen Antworten den Nagel auf den Kopf trifft, versteht sich von selbst und findet in der Geschichte seine volle Bestätigung. Wäre Satan wohl geschlagen worden, wenn die Antworten des Herrn nicht zutreffend und schlagend gewesen wären? Melanthon findet die erste Versuchung darin, dass der Teufel den Herrn durch die *paupertas* abführen will: *plerique pastores sunt pauperes,* sagt er, *coguntur sustinere odia hominum, excutiuntur ex suis nidulis, sic igitur et Christum*

exagitavit diabolus, cum inchoaturus esset ministerium; voluit eum absterrere a ministerio. proposuit ei pericula. vide, si coeperis docere, venies in odium; patieris persecutiones; non habebis hospitium certum; non protectionem; sicut Christus ipse postea dicit: filius hominis non habet, ubi caput reclinet. haec tentatio significatur in verbis illis ironicis: si es filius Dei, dic, ut lapides fiant panes. scilicet, tu vives ex lapidibus — eris invisus omnibus. Allein diese Auffassung scheitert an dem Umstand, dass der Satan nicht auf zukünftige Leiden den Herrn hinweist, sondern ihn auffordert, sich aus einer gegenwärtigen Noth und zwar aus seiner gegenwärtigen Hungersnoth selbst zu helfen. Bleek bemerkt: was die Sache anlangt, so reizt der Versucher Jesum hier, durch die, ihm als dem Sohne Gottes beiwohnende, Wunderkraft sich die Mittel, um seinen Hunger zu stillen, zu verschaffen, also sich der Wunderkraft, welche ihm zur Förderung des Reiches Gottes verliehen war, zu einem rein persönlichen Zwecke, zur Befriedigung seines persönlichen leiblichen Bedürfnisses zu bedienen.“ Meyer bestimmt ganz ähnlich den Schwerpunkt dieser Versuchung; der Sohn Gottes soll sich, sagt er, durch einen dem göttlichen Schaffen ähnlichen Akt von dem seiner Würde unangemessenen Zustande des Hungers befreien und so für sich selbst seine göttliche Kraft gebrauchen.“ Allein gegen diese Bestimmungen habe ich begründete Bedenken. Es ist doch ein Mal nicht einzusehen, wie dem Herrn das zur Sünde hätte werden können, wenn er seine göttliche Wunderkraft zur Erhaltung seines Lebens angewandt hätte; er hat ja später auch mehr wie ein Mal sich durch seine allmächtige Kraft und Gottheit den Händen seiner Feinde entwunden, um sein Leben zu erhalten — so Luk. 4, 30 und Joh. 8, 59. Weiter würde die Antwort des Herrn dann auf diese Aufforderung wie die Faust auf das Auge passen; griff Satan den Herrn von dieser Seite an, so musste er, wenn er schlagend antworten wollte, entgegnen: die mir mitgetheilten Gotteskräfte sind nur bestimmt zu Werken der Liebe an Anderen. Luther sagt: der Herr versteht den Teufel in seiner Sprache sehr wohl, der vornehmlich das nicht suchet, dass Christus ein Wunder thun soll, sondern wie man aus des Herrn Antwort klar sieht, er wollte ihm gern den Glauben und das Vertrauen auf Gottes Barmherzigkeit nehmen und ihm den Gedanken in's Herz stecken: Gott hat dein vergessen, er will sich dein nicht annehmen, er will dich Hungers sterben lassen und dir nicht ein Stück Brod gönnen.“ Ganz ähnlich sagt Calvin: *colligimus satanam recta aggressum fuisse Christi fidem, ut ea extincta Christum ad illicitos et perversos victus quaerendi modos impelleret.* Wir geben dieser Auffassung entschieden den Vorzug; die Antwort des Herrn bestätigt es, dass der Versucher mit seinem Antrage den Glauben, das unbedingte Vertrauen des Herrn erschüttern und ihn zu einer Selbsthülfe verleiten wollte. Ganz ähnlich wie der Menschenmörder von Anfang sprachen die Mörder des Menschensohnes zu dem Gekreuzigten: *εἰ υἱὸς εἶ τοῦ θεοῦ, κατάβηθι ἀπὸ τοῦ σταυροῦ* Matth. 27, 40, Luc. 23, 35; sie verrathen es durch ihre Ausdrucksweise, wie durch ihr Ansinnen, dass sie sind, was der Herr ihnen Joh. 8, 44 in's Gesicht sagt. Auf den Glauben des Herrn richtet der Satan seinen ersten Anlauf; warum auf diesen Punkt gerade? Wie bei uns Alles zusammenstürzt, wenn der Glaube über den Haufen geworfen ist; so ist auch bei dem Herrn der Glaube die feste Burg, aus welcher er zum siegreichen Kampfe mit Sünde und Welt, Tod, Hölle und Teufel auszieht und in welche er sich wieder zurückzieht, wenn er ausruhen will von des

Tages Last und Hitze. Wäre es möglich gewesen, den Herrn dahin zu bringen, dass er zweifelte an dem Schutz und Schirme, an der allmächtigen Hand Gottes über ihm, so wäre sein Reich in dieser Welt nie begründet worden.

Die erste Versuchung ist abgeschlagen; der Versucher hat noch keine offene Stelle an dem Herrn entdeckt, da er ihm beikommen kann. Nichtsdestoweniger lässt er von dem Herrn nicht ab; er versucht ihn zum zweiten Male. Er hat es ja schon so oft erfahren, dass Einer, wenn er auch die erste Versuchung siegreich abgeschlagen hat, in der zweiten Versuchung doch zu Fall kommt, vorzüglich wenn diese ihn ganz unversehens auf der entgegengesetzten Seite anfällt.

V. 5. Da führte ihn der Teufel mit sich in die heilige Stadt und stellte ihn auf die Zinne des Tempels. Hier weicht aber Lukas ab; nach ihm ist diese zweite Versuchung des Matth. die dritte und letzte, während die dritte des Matth. nach ihm die zweite ist. Augustinus behauptet *de consensu ev. 2, 16,* dass dieser Umstand *nihil ad rem* mache; die Glosse hilft sich so: *sed quod dicit Lucas, magis videtur secundum historiam esse; sed Matthaeus has refert tentationes secundum hoc, quod in Adam factae sunt.* Strauss hat aber der Versicherung des Augustinus keinen Glauben geschenkt und wenn auch Schneckenburger und Krafft der Glosse Recht geben, so dürfte doch die Mehrzahl der neueren Ausleger mit Fug für Matthäus sich aussprechen. Offenbar findet bei Lukas eine Steigerung statt, aber es ist wie Bengel schon gesehen hat, nur eine Steigerung des Lokals, *gradationem observat in locis et describit desertum, montem, templum.* Bei Matthäus ist die Gruppirung nicht von solchen äusseren Rücksichten abhängig, er stellt die Versuchungen auch in aufsteigender Linie dar, aber je nachdem die eine Versuchung die andere überbietet. Die Verschiedenheit selbst, behauptet nun Meyer, erledigt sich nicht dadurch, dass nur Matthäus mit τότε und πάλιν weiter führt (Ebrard), sondern sie bleibt und ist unwesentlich." Gewiss bleibt die Verschiedenheit, aber diese Verschiedenheit möchte darin ihren Grund finden, dass beide Evangelisten diese Versuchungsgeschichte aus verschiedenen Gesichtspunkten darstellen. Matthäus verfährt als Historiograph, Lukas hingegen als Maler; man versuche es ein Mal, den Bericht des Lukas von der zweiten Versuchung aus Matthäus zu ergänzen und jeder wird erkennen, dass unmöglich in dieser Folge die Geschichte vor sich gegangen sein kann.

Unser Evangelist erzählt nun: τότε παραλαμβάνει αὐτὸν ὁ διάβολος. Gregor der Gr. bemerkt hierzu: *sed ecce cum dicitur deus homo vel in excelsum montem vel in sanctam civitatem a diabolo assumptus, mens refugit credere, humanae hoc audire aures expavescunt. qui tamen non esse incredibilia ista cognoscimus, si in illo et alia facta pensamus, certe iniquorum omnium caput diabolus est et huius capitis membra sunt omnes iniqui. an non diaboli membrum fuit Pilatus? an non diaboli membra Judaei persequentes et milites crucifigentes Christum fuerunt? quid ergo mirum, si se ab illo permisit in montem duci, qui se pertulit etiam a membris illius crucifigi? non est ergo indignum redemptori nostro, quod tentari voluit, qui venerat occidi. iustum quippe erat, ut sic tentationes nostras suis tentationibus vinceret, sicut mortem nostram venerat sua morte superare.* Bengel ruft ebenfalls, den ersten Eindruck, welchen diese Erzählung auf jeden unbefangenen Leser macht, getreu wiedergebend, voll Verwunderung aus:

mirabilis potestas tentatori concessa! Der *autor op. imp.* belehrt uns aber bei Zeiten: *quando audis dicentem: ductus a diabolo; nihil cogites de potentia diaboli, quia duceret Christum, sed de patientia Christi mirare, quia sustinuit, ut a diabolo duceretur. ergo in sequente domino non infirmitas, sed patientia est; in ducente autem diabolo non virtus, sed superbia est, quia volentem Christum non intelligens quasi invitum ducebat.* Hieronymus tritt dieser Bemerkung ganz bei: *assumptio ista non ex imbecillitate domini venit, sed de inimici superbia, qui voluntatem salvatoris necessitatem putabat.* Was liegt nun aber eigentlich in diesen Worten: παραλαμβάνει αὐτὸν ὁ διάβολος? Bleek sagt: wie der Ausdruck hier lautet, ist nicht ganz wahrscheinlich, dass es von dem Evangelisten blos sollte in dem Sinne gemeint sein, er habe durch Ueberredung Jesum veranlasst, mit ihm in die heilige Stadt und auf das Tempeldach zu gehen. Die Ausdrucksweise führt eher darauf, mit vielen älteren Auslegern, wie auch Ebrard, de Wette, es auf ein übernatürliches Entrücken durch höhere Kräfte zu beziehen." Meyer scheint παραλαμβάνει ebenso zu fassen, wenigstens schreibt er zu ἵστησιν, „nicht: *auctor erat, ut Christus* (mit ihm) *illuc se conferret;* Kühnöl vergl. Fritzsche, sondern: e r s t e l l t i h n, worin das Unwillkürliche von Seiten Jesu liegt und von Seiten des Teufels die Gewalt, welche äusserlich behuf der gottgewollten Versuchung über Jesum verfügt." Wir pflichten gegen Euthymius, Maldonatus u. A., die eine Fusswanderung des Herrn mit dem Teufel gen Jerusalem annehmen, diesen und Strauss bei, welcher letztere hier ohne Zweifel eine magische Versetzung indicirt findet, wie Apostelg. 8, 39, dem πνεῦμα κυρίου ein solches ἁρπάζειν zugeschrieben werde. Der Verf. des Traktates *de card. virt.* hat hiergegen aber gewichtige Bedenken: *sed quod corporaliter eum diabolus tulerit, videtur inconveniens: quod humeris eius salvator insederit et pro vehiculo usus sit, quem praecipitatorem sciebat, vel ei ferendum se commiserit, cuius insidias agnoscebat.* Hase spricht sich in seiner Gnosis ganz ähnlich aus; selbst Ullmann stellt noch das Dilemma auf: folgte Jesus dem Teufel gutwillig, so bestimmte ihn der Wille des Teufels; folgte er widerstrebend, so war er in unangemessener Weise in dessen Macht." Diese Scylla und Charybdis besteht aber nur in Ullmanns Gedanken; er hat sich die alles entscheidende Frage nicht vorgelegt, ob nicht, was die älteren Kirchenväter allesammt annehmen, der Wille des Satans hier ein Mal mit dem Willen des Herrn übereinstimmt. Ist dieses der Fall, so hat das Folgen des Herrn nicht die geringste Schwierigkeit mehr; denn mehr als ein Folgen, als ein Sich führen lassen liegt in dem παραλαμβάνειν nicht. So wenig als der Herr seine drei auserwählten Zeugen auf den Berg der Verklärung hinaufgetragen hat Matth. 17, 1, sondern sie dem hinaufsteigenden Herrn auf dessen Wink oder Befehl nachgefolgt sind; so wenig ist hier an ein rein passives Verhalten des Herrn zu denken. Wohin der Satan den Herrn haben will, dahin begibt sich der Herr nicht als ein Automat, der von Aussen her regiert wird, sondern *ex motu proprio.* Ein Sichversetzen lassen und Sichselbstversetzen des Herrn in die heil. Stadt hat nach meinem Dafürhalten keine grösseren Schwierigkeiten als das Wandeln des Herrn über das Meer hin. Der Versucher führt den Herrn εἰς τὴν ἁγίαν πόλιν, Hieronymus verweist schon treffend auf Matth. 27, 53.

Meyer bemerkt: „Die Bezeichnung hat etwas F e i e r l i c h e s im Gegensatze gegen den T e u f e l." Bengel schreibt dazu: *ubi praesidium angelicum inprimis sperandum videri poterat.* Beide scheinen mir aber das

Richtige nicht getroffen zu haben; dass Jerusalem in besonderer Weise als Stätte der Wirksamkeit der Engel betrachtet wurde, lässt sich aus der Schrift nicht erweisen, obgleich es die Stadt eines grossen Königes ist, und schwerlich bedient sich der Evangelist, um einen Effekt hervorzubringen, dieser Beschreibung. Wie der Versucher sich an den Heiligen Gottes heranmacht, so scheut er sich auch nicht vor den heiligen Orten und Häusern – die Unverschämtheit dieses Geistes, welcher am Ende in das Haus Gottes eindringen und sich darin festsetzen will, als wäre er Gott selbst, soll wohl durch diese Bezeichnung Jerusalems scharf hervorgehoben werden. Vielleicht liesse sich auch noch sagen, da der Teufel sich in seiner zweiten Versuchung auf das Wort Gottes stellt und beruft, so wählte er zu dieser Versuchung einen Ort, dessen Gottbezogenheit allgemein anerkannt war. Ist dem Reinen alles rein, so ist dem Unreinen nichts rein! Satan sucht sich, wie Luther vielfach hervorhebt, für seinen Bisam die reinsten Oerter.

Der Teufel stellt den Herrn *ἐπὶ τὸ πτερύγιον τοῦ ἱεροῦ.* Bengel bemerkte schon vor vollen hundert Jahren: *quodnam hoc fuerit pinnaculum, ambigunt antiquarii;* wir müssen heute noch dasselbe sagen, ja die Zahl der verschiedenen Auffassungen ist noch gewachsen. Meyer ist der Ansicht, dass Euthymius Zigabenus, welcher unter *πτερύγιον* einen Aussenbau des Tempels versteht, der Wahrheit am nächsten gekommen sei. Ist *πτερύγιον* dies, so kann darunter die Halle Salomo's, welche an der Ostseite an den Tempel anstiess mit Wetstein, Michaelis, oder die *στοὰ βασιλική* an der Südseite gemeint sein, so Kühnöl, Baumgarten-Crusius, Bretschneider, Meyer und Caspari; letztere zwei meinen, dass die Stelle Josephus Ant. 15, 11, 5, welche die schwindelnde Höhe dieses Baus berichtet, noch besonders dafür spreche. Andere dagegen denken bei dem *πτερύγιον* nicht an ein Nebengebäude des Tempels, sondern an den Tempel selbst, so sämmtliche Kirchenväter, Luther, Calvin, Beza, Bengel, Paulus, Fritzsche, Bleek. Meyer bemerkt, dass gegen die Beziehung auf den Tempel ein Mal der Umstand sei, dass nach Josephus *bell. jud.* 5, 5, 6 u. 6, 5, 1. die Bedachung des Tempelhauses *κατὰ κορυφήν* mit spitzigen Stangen zum Schutze gegen die Vögel besetzt gewesen und auch wegen der höchsten Heiligkeit des Ortes schwerlich von der Ueberlieferung zum Schauplatz des Teufels gewählt worden wäre; ebenso soll τοῦ *ἱεροῦ* entgegenstehen, welches nicht wie *ναός* das eigentliche Hauptgebäude des Tempels, sondern den ganzen Tempelplatz mit seinen Bauten bezeichne. Hiergegen ist aber zu bemerken, dass der Evangelist Matthäus durchaus nicht zwischen *τὸ ἱερόν* und *ὁ ναός* scharf scheidet. 27, 5, wirft der Verräther das Blutgeld in den *ναός*, was doch gewiss nicht sagen will, dass er in das nur den Priestern zugängliche Tempelhaus eingedrungen sei. Ebenso dürfte „die Ueberlieferung" schwerlich Anstand genommen haben, den Tempel dem Satan als Schauplatz anzuweisen, da dieselbe ja an dem, der grösser ist als der Tempel, den Satan sich versuchen lässt. Endlich hindern die Stangen, damit das Tempeldach besetzt war, gar nicht, dass dort in der Höhe Menschen stehen; ein Umgang konnte ja um das Dach laufen. Wenn der Evangelist die Ansicht Meyers und seiner Genossen getheilt hätte, so würde er sich schwerlich, behauptet Bleek, so ausgedrückt haben: auf das *πτερύγιον* des Tempels, sondern ein Mal würde er wohl gesagt haben: auf eines der *πτερύγια* des Tempels, oder er würde die bestimmte Halle, die gemeint war, genannt haben: dann würde man aber auch erwarten, dass es hiesse, der Teufel habe Jesum auf das Dach dieses *πτερύγιον* ge-

stellt, um so die grosse Höhe, worauf es für die Versuchung doch ankam, bestimmter hervorzuheben. So wie es hier dagegen lautet, ist es ohne Zweifel als Bezeichnung eines bestimmten Ortes auf dem Dache des Tempels selbst gemeint. Was bedeutet es nun aber an dem Tempel? Luther, Beza, Grotius verstehen unter *πτερύγιον* die Zinne, die das Dach umgebende Brustwehr, Krebs, Fritzsche, Winer die Dachfirste, Paulus und Bleek den Giebel. Das Dach des Tempels war nämlich nicht wie sonst die Dächer im Oriente flach, sondern es senkte sich etwas nach beiden Seiten hinab und konnte daher wohl mit den Flügeln eines schwebenden Vogels verglichen werden. Am einfachsten ist aber doch wohl *πτερύγιον* von der Zinne zu verstehen, da *πτερύγιον* sonst auch in der 70 das Aeusserste an etwas, sei es am Kleid — Num. 15, 38. 1 Sam. 15, 27. 24, 5, 12 — sei es am Brustschild — Exod. 28, 26, bezeichnet.

V. 6. Und sprach zu ihm: bist du Gottes Sohn, so lass dich hinab, denn es stehet geschrieben: Er wird seinen Engeln über dir Befehl thun, und sie werden dich auf den Händen tragen, auf dass du deinen Fuss nicht an einen Stein stossest. Der Versucher macht dem Herrn einen Vorschlag; ängstliche Gemüther mögen sich mit Hieronymus Anmerkung beruhigen: *vox diaboli, qui semper omnes cadere deorsum desiderat, persuadere potest, praecipitare non potest.* Satan unternimmt hier aber einen stärkeren Angriff wie das erste Mal; das versteht sich von selbst, in dem Paradiese hat er es ebenso gehalten, erst zweifelte er nur, ob Gott wirklich dessgleichen etwas sollte gesagt haben, bald aber kommt er mit seinem: Mit Nichten" und macht Gott zum Lügner. Wir denken meist, wenn der eine Anlauf des Bösewichts abgeschlagen ist, hätten wir schon gewonnen; dies ist eine der gefährlichsten Kriegslisten des Versuchers, des Feindes, dass er den Menschen den Glauben beibringt, als wenn er nach dem ersten missglückten Versuche von seinem Vorhaben ganz abstehe. Er kommt bald wieder; und wie der eine Teufel, welcher aus dem Menschenherzen ausgetrieben worden, dahin geht, sieben andere Geister zu Hülfe ruft und mit diesen anstürmt, so kommt auch der Satan mit immer grösserer Stärke. Mit einem Worte Gottes tritt er dem Herrn entgegen; mit einem *γέγραπται γάρ* will er den Herrn willig machen, seinem Vorschlage Folge zu leisten. Ganz gut lässt Luther ihn also sprechen: willst du mit mir aus Gottes Wort disputiren? Halt, ich kann es auch. Da hast du Gottes Wort; er wird seinen Engeln über dir Befehl thun u. s. w., die müssen dir eine Treppe bauen und sollen dich auf den Händen tragen. Nun so springe hinab, lass sehen, ob du auch solcher Zusagung Gottes glaubst!" Satan will mit seinem *γέγραπται* dem Herrn das scharfe, zweischneidige Schwert aus der Hand winden; er weiss es, dass er diesem Worte nicht widerstehen kann, darum sucht er es an sich zu reissen. Der Teufel ist auch schriftgelehrt, ja der Teufel ist selbst bis auf einen gewissen Punkt gläubig — er glaubt ja an die Existenz des Einen Gottes; wie aber dieser Glaube todt ist, so ist jene Schriftgelehrsamkeit auch todt, sie zeigt sich vornehmlich in der Einen Kunst, Schrift mit Schrift in Widerspruch zu bringen, — Widersprüche böswillig in Gottes Wort hineinzutragen und den todten Buchstaben zu pressen. Zugleich will sich der Versucher, indem er sich auf ein Wort der Schrift beruft, ein frommes, ehrbares Ansehen geben; das Wort ist das Feigenblatt, womit er seine Blösse deckt, die Maske, dahinter der Menschenmörder von Anfang sein teuflisches

Angesicht birgt. Gut sagt nach dieser Seite hin Ambrosius: *sed quia satanas transfigurat se sicut angelus lucis et de scripturis ipsis divinis laqueum fidelibus parat, utitur testimoniis scripturarum, non ut doceat, sed ut fallat.* Das Schriftwort, welches Satan dem Herrn vorhält, ist ψ 91, 11 f. zu lesen. Die Alten finden hier die satanische Bosheit darin, dass der Teufel auf den Herrn ein Schriftwort beziehe, welches auf ihn gar keinen Bezug haben soll: Hieronymus, dem Chrysostomus, der *autor op. imp.* und Andere mehr beistimmen, ruft aus: *hoc in nonagesimo psalmo legimus, verum ibi non de Christo, sed de viro sancto prophetia est. male ergo interpretatur scripturas diabolus. certe si vere de salvatore scriptum noverat, debuerat et illud dicere, quod in eodem psalmo contra se sequitur; super aspidem et basiliscum ambulabis et conculcabis leonem et draconem. de angelorum auxilio quasi ad infirmum loquitur, de sua conculcatione quasi tergiversator tacet.* Doch diese Behauptung ist ganz hinfällig, was jedem Heiligen und Gerechten gilt, gilt in ganz besonderer Weise von dem Einigen, der wahrhaft heilig und unschuldig ist. Gut sagt daher Calvin: *caeterum etsi promissio ista — ad omnes fideles pertinet, specialiter tamen competit in Christum.* Andere finden nun die Bosheit des Satans darin, dass er die Schrift nicht wortgetreu citirt; Luther sagt in der Kirchenpostille: aber der Schalk lässt anstehen, das dabei stehet, nämlich dass die Engel sollen Gottes Kinder behüten auf ihren Wegen. Denn also lautet der Psalm: er hat seinen Engeln befohlen über dir, dass sie dich sollen behüten auf deinen Wegen, dass also die Hut der Engel sich nach Gottes Befehl nicht weiter streckt, denn auf den Weg, darinnen uns Gott zu gehen befohlen hat. Wo wir in solchen Gotteswegen gehen, sollen unser die Engel wahrnehmen. Aber der Teufel lässt anstehen den Weg Gottes und deutet und zieht der Engel Hut auf allerlei, auch auf das, das Gott nicht geboten hat; das fehlet dann und ist Gottes Versuchung.“ Ganz ähnlich sagt Calvin: *quare in eo nondum fallit satan, quod hoc testimonio probat angelos Christo datos esse ministros, qui eum custodiant et manibus suis portent; sed in eo est fallacia, quod angelorum custodiam ad vagum et temerarium cursum trahit, quae tunc demum filiis Dei promittitur, dum se continent intra suos fines et in viis suis ambulant.* Hiergegen bemerkt aber Bengel: *speciosissima tentatio, quae scripturam videtur opposite allegare. non dubium est, quin huius dicti vim imprimis saepe senserit satanas ex opposita sibi custodia piorum per angelos. fraus satanae potius est in falsa applicatione, quam in omissione.* Bleek sagt ebenfalls: auf den Sinn hat die Auslassung keinen Einfluss und es ist wunderlich, wenn manche ältere Ausleger darauf Gewicht legen und meinen, der Teufel hätte die Schriftstelle absichtlich verstümmelt, um sie desto eher seinem Zwecke gemäss zur Versuchung Christi anwenden zu können.“ Dieser letzten Behauptung schliesse ich mich mit von Gerlach an; die Worte in dem Psalme wären bedeutungsvoll, wenn sie lauteten: auf seinen Wegen; und nicht: auf deinen Wegen. Der Schutz der Engel soll nicht durch diesen Zusatz an eine bestimmte Bedingung gebunden werden, sondern vielmehr durch diesen Zusatz auf jeden Schritt und Tritt bestimmt ausgedehnt werden.

V. 7. Da sprach Jesus zu ihm; wiederum stehet geschrieben: du sollst den Herrn, deinen Gott, nicht versuchen. Der Herr steht auch in dieser Versuchung unbeweglich; die heilige Schrift ist sein Stecken und Stab, das Wort Gottes ist der Schild, mit welchem er

alle feurigen Pfeile des Bösewichtes auffängt und auslöscht. *Abusus non tollit usum*, der Werth der heiligen Schrift darf dadurch nichts in unseren Augen verlieren, dass so Viele an diesem Buche zu Meistern werden wollen, dass dieses Buch leider das geworden ist, was der alte Vers aussagt:

Hic liber est, in quo quaerit sua dogmata quisque,
Invenit et pariter dogmata quisque sua.

Treffend bemerkt Bengel: *etsi satanas retorquebat τό scriptum est, tamen Jesus id sibi non sinit quasi protritum quiddam extorqueri*, *sed ter adhibet. scriptura per scripturam interpretanda et concilianda.* Das ist besser gesprochen, als wenn Hieronymus sagt: *falsas de scripturis diaboli sagittas veris scripturarum frangit clypeis. et notandum est, quod testimonia necessaria de deuteronomio tantum protulerit, ut secundae legis sacramenta monstraret.* Gewiss die heil. Schrift ist das Schild des Herrn, wie Calvin sagt: *hoc primum notatu dignum est, quod scripturam Christus pro clypeo opponit; nam haec vera est dimicandi ratio, si certa victoria potiri cupimus.* Aber der Herr setzt nicht eigentlich Schrift wider Schrift: *πάλιν γέγραπται* entgegnet er; er setzt Schrift neben Schrift. Die Schrift kann sich nie widersprechen; kein Schriftwort kann als Gegensatz des anderen betrachtet werden. Die Schrift ist eine organische, geschlossene Einheit, sie ist Gottes Wort und Gott ist ein Einziger Gott. Reissest du ein einzelnes Wort der Schrift aus dem Zusammenhang heraus, der es trägt und bestimmt, so kann dieses Wort allerdings mit einem anderen Worte der Schrift in Conflikt gerathen; lässest du es aber an seinem Orte, so ist Alles richtig. Ein Buchstabe kann dem anderen Buchstaben widersprechen; der Geist ist aber ein und derselbe. Satan reisst die Stelle des 91 Psalmes aus ihrem Zusammenhange, der Herr fügt sie mit seinem: *πάλιν γέγραπται* wieder in das Schriftganze ein. Nach der Analogie des Glaubens ist zu exegesiren: die Schrift legt sich selbst aus. Der Herr stellt dem Teufel ein Wort Deuter. 6, 16 entgegen und zwar wieder nach der 70. Bleek sagt dazu: der hebräische Text hat den Plural: ihr sollt nicht versuchen Jehova, euren Gott, wie ihr ihn zu Massa versuchtet; solltet nicht von ihm fodern, dass er ausserordentliche, recht in die Augen springende Beweise seiner Macht und Fürsorge für die Menschen gebe." Der Herr antwortet: *οὐκ ἐκπειράσεις κύριον κτλ.* Man hat — zuletzt noch Olshausen — in dem *ἐκπειράζειν* etwas ganz Besonderes finden wollen. Sonst kommt dieses Compositum noch Luk. 10, 25, 1 Kor. 10, 9 vor. Bengel bemerkt: *ex eorum (70) interpretum usu ἐκπειράζειν, non est significantius, quam πειράζειν. hoc autem dicit Jesus: meum non est, tentando provocare Deum.* Ganz naiv paraphrasirt Luther diese Antwort so in der Hauspostille: da sind Treppen und Stiegen; derohalben es unnoth ist, dass ich mich herablasse. Weil ich nun ohne Gefahr die Stiege hinabgehen kann, wäre es unrecht, dass ich mich ohne Noth und Befehl Gottes wollte in Gefahr geben. Calvin sagt sehr gut: *aptissime respondet Christus, non aliter sperandum esse, quod illic Deus auxilium promittit, quam si modeste illi se regendos fideles committant. neque enim Dei promissionibus aliter possumus inniti, quam si eius mandatis obsequimur. porro cum tentetur Deus pluribus modis, hoc loco tentari dicitur, quum media negligimus, quae nobis ad manum porrigit. perinde enim faciunt, qui praeteritis mediis, quae Deus commendat, potentiam eius et robur volunt experiri; ac si quis homini abscinderet brachia et manus et postea iuberet eum operari. in summa quisquis experimentum divinae potentiae capere appetit, ubi necesse non est, ille*

Deum tentat, eius promissiones subiiciens iniusto examini. Gott versuchen, könnten wir sagen, heisst Gott nicht auf dem rechten, ordnungsmässigen Wege suchen; wir suchen aber Gott, nicht wenn wir in der Noth eigene Wege suchen und neue Bahnen brechen, sondern wenn wir auf seine Hülfe in Geduld harren.

Was ist nun der Inhalt dieser zweiten Versuchung? Die Alten haben auch hier mehrfach wieder eine doppelte Absicht angenommen; der Teufel wollte nach ihnen herausbringen, ob Christus wirklich der Sohn Gottes sei und versuchte dann den Sohn Gottes in die *concupiscentia vanae gloriae* zu verstricken. So sagt der *autor op. imp.: per hanc propositionem, quomodo poterat cognoscere, si filius Dei est, an non? primum volare per aërem non est proprium opus Dei, quia nec hoc est utile alicui vel ad animam vel ad corpus. — si ergo non volaverit, quomodo poterat per hoc cognoscere, utrum non potuit propter infirmitatem quasi homo, aut noluit propter vanitatem quasi Deus?* Diese Versuchung aber finden sie motivirt theils in der eignen Geschichte des Satans, theils in seiner Erfahrung; der *autor op. imp.* bemerkt nämlich: *sicut ergo concupiscentia vanae gloriae ipse ruit de coelo; nam cum esset angelus, volens se ostendere Deum, perdidit et illud, quod erat, dum voluit apparere, quod non erat; sic putavit, et Christum concupiscentia vanae gloriae ferri* und lässt den Teufel bei sich selbst sprechen: *iste, qui in fame non vincitur, etsi non est filius Dei, tamen sanctus est. valent enim homines sancti et spirituales fame non vinci. sed postquam omnem necessitatem carnis vicerint, per vanam gloriam cadunt.* Ein epideiktisches Wunder fanden die Alten übrigens nicht hier dem Herrn vom Versucher zugemuthet. Der *autor op. imp.* macht sogar ernste Versuche, diese Handlung auf den Herrn und den Satan zu beschränken: *forsitan,* sagt er, *diabolus, quantum ad se sic eum assumebat, ut ab omnibus videretur; ipse autem nesciente diabolo invisibiliter sic agebat, ut a nemine videretur.* Während sich Bleek vorsichtig ausdrückt, dass der Teufel Jesum reize, Gott zu versuchen, indem er ihn auffordert, sich, ohne durch seinen Beruf dazu veranlasst zu sein, der augenscheinlichsten Lebensgefahr auszusetzen, um zu sehen und etwa der Welt zu zeigen, dass Gott auch hier sich als seinen Vater bewähren und ihn als seinen Sohn bestätigen werde; sagt Meyer sehr bestimmt: der Sohn Gottes soll sich im Vertrauen auf den göttlichen Schutz zu einem verwegenen Schauwunder unterfangen. Denn die Volksmenge, auf welche diese Versuchung berechnet ist, versteht sich auf dem Tempelplatze von selbst, daher nicht mit Kohlschütter, Ullmann, Engelhardt anzunehmen, es sei nur auf eine Erweisung göttlicher Huld und Bewahrung abgesehen gewesen. So wird nicht gewürdigt, dass Jesus aus der Wüste auf den volksreichsten Mittelpunkt der Hauptstadt geführt wird. Treffend Euthymius Zigabenus: διὰ κενοδοξίας ἑλεῖν αὐτὸν ἐπιχειρεῖ." Das letzte Citat passt aber nicht, wie die mitgetheilte Stelle aus dem *autor op. imp.* schon erweist; derselbe redet auch von einer *vana gloria,* will aber den Herrn nicht vor dem Volke mit dieser *vana gloria* sich brüsten lassen, sondern vor seinem eigenen Herzen. Jedenfalls ist die satanische Zumuthung gefährlicher, wenn der Herr nicht vor den Augen des Volkes seine verborgene Herrlichkeit erscheinen und sich von ihm als einen Gott anbeten lassen soll, sondern wenn er sich selbst in dem Anblick und in der Ausübung seiner göttlichen Herrlichkeit gefallen und anbeten soll. Nicht wegen der Volksmenge — von der es übrigens sehr zweifelhaft ist, ob sie den

auf der Zinne des Tempels stehenden Christus wahrgenommen hätte, denn in dem Tempelhofe gibt es nichts in der Höhe, sondern nur etwas gleicher Erde zu schauen — den Opferaltar — führt den Herrn der Teufel zu dem Tempel, sondern damit die Heiligkeit des Ortes dem scheinheiligen, auf die Schrift sich stützenden Antrage noch weiteren Nachdruck verleihe. Luther findet die Pointe dieser Versuchung ganz wo anders. „Das ist, sagt er in seiner Hauspostille, eine schwere und geistliche Anfechtung des Glaubens, da der Glaube auf der anderen Seiten auch angefochten wird, eben wie er oben mit der Sünde und dem Zorne Gottes wird angefochten. Denn wo es der Teufel nicht dahin kann bringen, dass wir an Gott verzagen, so versucht er es auf der anderen Seite, ob er uns könne vermessen und hoffärtig und zu viel kühn machen. — Das ist nun eine solche Anfechtung, die Niemand verstehet, denn er hab's versucht. Denn gleichwie die erste auf Verzweiflung treibet, also treibet diese auf Vermessenheit und auf solche Werke, die Gottes Wort und Befehl nicht haben. Da soll ein Christ die Mittelstrassen gehen, dass er weder verzweifle noch vermessen sei, sondern bleibe einfältig bei dem Worte in rechtem Vertrauen und Glauben. So sollen die lieben Engel bei uns sein und sonst nicht.“ Calvin sagt ebenso bestimmt: *prius Christum conatus fuerat satan in desperationem trahere, quia victu et ordinariis mediis destituebatur; nunc ad inanem et ventosam confidentiam eum solicitat, ut neglectis mediis, quae ad manum sunt, se ipsum proiiciat sine necessitate in manifestum discrimen et quasi extra metas exultet.* Wir geben dieser Auffassung entschieden den Vorzug; die Antwort des Herrn drängt offenbar zu ihr. Muthete der Teufel, was die Mehrzahl der Neueren, deren Wortführer Meyer ist, annimmt, dem Herrn ein epideiktisches Wunder zu, so musste der Herr etwa entgegnen, dass Gottes Kraft nicht zu eitlem Schaugepränge, sondern zum Dienst der heilsamen Gnade bestimmt sei.

V. 8. W i e d e r u m f ü h r t e i h n d e r T e u f e l m i t s i c h a u f e i n e n s e h r h o h e n B e r g u n d z e i g t e i h m a l l e R e i c h e d e r W e l t u n d i h r e H e r r l i c h k e i t. Einen dritten Versuch macht der Teufel. Der *autor op. imp.* lässt ihn zu seiner Seele sprechen: *tria haec retia habeo extensa super omnem mundum, ut quisquis evaserit de retibus gulae, incurrat in retia vanae gloriae, qui evaserit de retibus vanae gloriae, incidat in retia avaritiae. de his autem tribus retibus nullus hominum ad perfectum evasit et si evasit, non integer, sed contritus evasit, hic autem iam retia ventris dirupit, retia vanae gloriae transivit; ponam ei nunc retia avaritiae, et ostendam illi omnia regna mundi.* Auf einen sehr hohen Berg führt der Versucher den unbesiegbaren Helden. Hasäus verstand unter ihm den Berg Zion, Bochart den Horeb, Druthmar den Tabor, Michaelis den Nebo, Kühnöl den Oelberg, die Tradition sieht in dem Jebel Kuruntel diesen vielbesprochenen Berg. Chr. Fr. Fritzsche lässt den Satan gar den Berg aus dem Schooss der Erde *ad hoc* hervorzaubern. Was die Evangelisten nicht näher bestimmten, wollen wir auch so unbestimmt lassen. Von diesem sehr hohen Berge zeigte der Versucher dem Herrn nun *πάσας τὰς βασιλείας τοῦ κόσμου καὶ τὴν δόξαν αὐτῶν*. Kühnöl, Rosenmüller, Michaelis, Gratz u. A. helfen sich nun damit aus der Schwierigkeit, dass sie unter dem *κόσμος* hier bloss das heil. Land verstehen wollen; einen solchen Berg, von dem man das ganze Land übersehen konnte, gab es; aber seit wann heisst Palästina die Welt, seit wann nennt man die Landschaften Canaans Königreiche? Andere fassen *κόσμος* ausschliesslich

von den Heidenländern; richtiger ist wohl, dass man Palästina und alle anderen Länder unter diesen *πάσας τὰς βασιλείας τοῦ κόσμου* denkt. Wie konnte man aber dieses Alles von einem Punkte sehen? Der *autor op. imp.* sagt: *ita intelligendum est, assumpsit eum super montem excelsum valde; quia quando magis excelsior fuerit mons, tanto aspicienti ex eo spaciosior terra videtur. ostendit autem ita, non ut ipsa regna, vel civitates eorum, vel populos, vel argentum, vel aurum videret, sed partes terrae, in quibus unum quodque regnum vel unius cuiusque regni civitas posita erat; ut puta, si ascendas super excelsum locum, digito excelso dicam tibi: ecce ibi est Roma, aut ibi est Alexandria; non sic ostendo tibi, ut ipsas videas civitates, sed partes terrae, in quibus positae sunt.* Ihm schenken Euthymius Zigabenus, Rhabanus, Thomas von Aquino, Wetstein, Kühnöl, auch Bengel Beifall; letzterer bemerkt: *monstrat ad oculos ea, quae horizon complecteretur, cetera per enumerationem et indigitationem fortasse. subtilis spiritus est satanas.* Wenn aber Satan mit Worten blos schildern wollte, warum geht er denn noch auf einen Berg? Hätten dann die Evangelisten nicht einen anderen Ausdruck für *δείκνυσιν* wählen müssen? Was soll dann noch *ἐν στιγμῇ χρόνου* — Luk. 4, 5.? Theophylaktus sagt: *αἰσθητῶς οὖν αὐτῷ ἔδειξεν ἐν τῷ ὄρει πάσας τὰς βασιλείας, κατὰ φαντασίαν ὑποστήσας αὐτῷ πρὸ ὀφθαλμῶν ταύτας,* Grotius bemerkt: *nimirum quasi in pictura ponens omnem, qui usquam esset regiae fortunae apparatum; nam neque oculos neque vim imaginatricem Christi illusam puto, sed aptius a daemone effictas quasdam imagines rerum, quae εἴδωλα Graeci vocant et exponunt φαινόμενα ἐν τῷ ἀέρι φαντάσματα ἄστατα ὄντα καὶ ἀβέβαια.* Origenes hat schon ähnlich gesagt: *ostendit ei in puncto temporis, hoc est in praesenti temporum cursu, quia ad comparationem aeternitatis puncti obtinet instar; neque enim necessarium habebat salvator, ut ei diutius huius mundi negocia monstrarentur, sed statim ut aciem luminum suorum ad contemplandum vertit et peccata regnantia et eos, qui regnarentur, conspexit;* Ambrosius bemerkt zu dem *ἐν στιγμῇ χρόνου* — *non tam conspectus celeritas indicatur, quam caducae fragilitas potestatis exprimitur.* Ich halte diese Ansicht für die textgemässeste; von keinem Berge lassen sich alle Reiche der Welt übersehen, aber wohl hat der Teufel die Gewalt, ein Tableau, ein Luftgebilde zu produciren, nur wird dieses Gebilde vor dem Auge des Herrn nicht bestehen können; wie er die Lüge, welche vor ihn hintritt, gleich durchschaut, so erkennt er auch die Schemenhaftigkeit dieses Anblicks; wie *ἐν στιγμῇ χρόνου* alle Reiche der Welt und ihre Herrlichkeit vor seinem Auge dalagen, so verschwinden sie auch wieder *ἐν στιγμῇ χρόνου.*

V. 9. Und sprach zu ihm, das Alles will ich dir geben, so du niederfällst und mich anbetest. Der Satan sieht sich von dem Herrn so weit gedrängt, dass er nicht länger die Maske vorbehalten kann; er muss sich enthüllen und siehe der Versucher entpuppt sich als den Fürsten dieser Welt. *ταῦτα πάντα σοι δώσω* — spricht er, ja nach Lukas *ὅτι ἐμοὶ παραδέδοται.* Als sein Eigenthum betrachtet Satan diese Welt; redet er dabei aus seinem Eigenen, oder aus der Wahrheit? Hieronymus schreibt zu unserer Stelle: *arrogans et superbus etiam hoc de iactantia loquitur, non quod in toto mundo habeat potestatem aut possit omnia regna dare diabolus, cum sciamus plerosque sanctos viros a deo reges factos.* Ambrosius sagt kurz und bündig: *in utroque mentiebatur, neque enim habebat neque conferre poterat, quo carebat.* Wenn der Teufel auch durchaus keinen

Rechtstitel auf die Welt hat, so hat er sich doch durch seine List und Gewalt ein Reich in dieser Welt gegründet; er ist nicht ein König der Welt in der Einbildung, sondern die heil. Schrift schreibt ihm eine wirkliche Herrschaft über die Welt zu, wenn sie ihn den Fürsten dieser Welt benennt. Ich möchte daher auch nicht sagen, dass der Teufel den Herrn geradezu anlügt; was er sich angemasst hat, sieht er als sein rechtmässiges Eigenthum an und sein Versprechen ist auch treu gemeint — er hat es erfahren, dass er diesen nicht überwältigen kann und darum versucht er mit ihm einen Compromiss aufzurichten, — er will dem Herrn die Reiche einräumen, er will ihm nicht nur im Wege sein, sondern sogar bestimmt behülflich sein, alle Reiche der Welt einzunehmen; er will die Herzen der Weltkinder ihm zuneigen, die Mächte der Welt zur freiwilligen, freudigen Huldigung Christi als des Königs bewegen. An eine Bedingung aber knüpft der Versucher dieses Anerbieten: ἐὰν πεσὼν προςκυνήσῃς μοι. Es zeigt sich hier evident, dass wir mit der Behauptung, dass dem προςκυνεῖν ein religiöses Moment anhafte, entschieden im Rechte waren; Bleek kann hier nicht umhin, zu bemerken: doch kann man es hier auch gerne durch anbeten geben, da dem Teufel huldigen die Anbetung desselben in sich schliesst.“ Der Ausdruck bei Bleek ist schlecht getroffen; man kann προςκυνεῖν nicht hier mit „anbeten“ wiedergeben, man muss es geradezu thun, denn der Herr legt es durch seine Antwort selbst in diesem Sinne aus. Der Herr soll dem Satan huldigen, er soll nicht bloss ein unheiliges Mittel ergreifen, um einen heiligen Zweck zu erreichen, er soll — in dem Anbeten des Satanas ist dieses unbedingt mit eingeschlossen — auch seinen Zweck anders setzen. Kein wahres Himmelreich, kein wahrhaftiges Reich Gottes soll er aufrichten, er soll bei der Aufrichtung dieses Reiches auch der Welt und ihrer Herrlichkeit Rechnung tragen; nicht gerade ein satanisches Reich, ein Reich himmelschreiender Sünde und Ungerechtigkeit soll er stiften, sondern ein Reich, denn der Versucher hat ihm die Welt und blos ihre δόξα gezeigt, welches von dieser Welt ist und nach weltlicher δόξα steht, ein Reich, zu dem nicht durch die Wiedergeburt der einzige Eingang führt, zu dem der natürliche, fleischliche Mensch schon geschickt ist.

V. 10. Da sprach Jesus zu ihm: hebe dich weg von mir Satan, denn es stehet geschrieben: du sollst anbeten den Herrn, deinen Gott, und ihm allein dienen. Der Herr steht in dieser Versuchung ebenso fest, als in den beiden früheren. Jetzt erst ruft er dem Satanas zu: ὕπαγε, σατανᾶ. Warum erst jetzt? *Vide,* sagt der *autor op. imp*, *cum Christus in prima tentatione passus fuisset tentationis iniuriam, dicente sibi diabolo: si filius Dei es, dic lapidi huic, ut fiat panis; non est exasperatus, nec in increpationem vel abjectionem est excitatus; sed sustinuit et mitis permansit, tamen contra verba tentatoris congrua dedit exempla. similiter et in secunda, quamvis esset iniuriatus, dicente sibi diabolo: si filius Dei es, mitte te deorsum; turbatus non est, nec increpans, ei dixit: vade retro, satana. nunc autem quando diabolus Dei sibi praesumpsit honorem, dicens: haec omnia tibi dabo, si procidens adoraveris me; et hoc quaesivit fieri sibi a Christo, quod soli Deo fieri debebat, exasperatus est et iratus est et increpavit eum et repulit; ut nos illius discamus exemplo, nostras quidem iniurias illatas ab impiis sive in dicto sive in facto, magnanimiter sustinere, Dei autem iniuriam aut contemptum neque usque ad auditum sufferre.* Doch will diese Begründung noch nicht völlig ausreichen. Stier meint, der Herr

habe, ohne sich zu kümmern, wer ihn denn eigentlich frage, die beiden ersten Male geantwortet, jetzt wo aber der Satan so nackt und blos hervortrete, erkenne er den Satan. Ich kann diese Auffassung, welche allerdings unter den Kirchenvätern schon Vertreter hat, nicht gutheissen. Der Herr hat von vornherein den Satan erkannt; jetzt aber nennt er ihn erst mit Namen und heisst ihn sich heben, weil Satan jetzt erst die Maske von dem Angesicht gezogen hat, um sich als den Fürsten der Welt darzustellen, weil der Versucher jetzt erst aus seinem angenommenen Incognito selbst heraustritt, um so zu sagen seinen letzten Trumpf auszuspielen. Der Herr nennt den Satan jetzt bei Namen; Bengel bemerkt dazu: *tentasti, ut explorares, quis ego sim; et ego tibi dico, quis tu sis. tentatorem, quum is maxime favere videri vult, satanam appellat. superbia enim, satanam se esse, plane demonstraverat.* Der Herr begnügt sich aber nicht damit, dem Satan den Weggang zu gebieten, er gibt ihm auf sein Wort noch eine rechte Antwort, die er bedenken mag. Noch ein Mal greift der Herr in die heil. Schrift hinein und hebt aus Deuteronomium 6, 13, nach der 70 eine schlagende Stelle hervor: κύριον τὸν θεόν σου προςκυνήσεις καὶ αὐτῷ μόνῳ λατρεύσεις; nur hat die 70 statt προςκυνήσεις nach dem hebr. Texte φοβηθήσῃ; *pro timore*, schreibt Bengel, *convenienter ponit Jesus adorationem* mit Bezug auf V. 9. Diese Stelle ist dadurch noch interessant, dass sie den Zusatz *sola* bei *fide* gegen alle katholischen Angriffe, als sei dadurch die Schrift gefälscht, vertheidigt. In dem Grundtext steht ja kein Wort, welches dem μόνῳ entspricht; die 70 hat dieses Wort schon hinzugethan, der Herr selbst hat mit seinem γέγραπται es ausdrücklich als ein Schriftwort, als die wortgetreue Uebersetzung des hebräischen Textes bestätigt. So hat Luther mit derselben Treue, als der Herr Deuter. 6, 13, die Hauptstelle Röm. 3, 28 übersetzt.

Die Alten heben noch besonders, so Chrysostomus, der *autor op. imp.*, die Sanftmuth des Herrn hervor, er schleudert den Satan nicht mit einem Fluche weit von sich, er heisst ihn gehen mit aller Sanftmuth und Geduld. Was soll nun diese Versuchung? Die Alten sagen einstimmig, der Teufel wolle den Herrn zur *avaritia* verführen. Luther sagt: die dritte Anfechtung ist zeitliche Ehre und Gewalt. Calvin: *caeterum species tentationis fuit, ut haereditatem, quam Deus filiis suis promisit, aliunde Christus quam a Deo ipso peteret.* Bleek bemerkt: Was übrigens den Sinn dieser Versuchung betrifft, so müssen wir uns vergegenwärtigen, dass es der Zweck der Erscheinung des Sohnes Gottes war, sich die ganze Welt dienstbar zu machen. Dazu verheisst der Satan, ihm verhelfen zu wollen, wenn er nur ihm sich unterwerfen, mit ihm Gemeinschaft pflegen wolle. Dem aber widersteht der Erlöser in gleicher Weise wie den beiden vorhergehenden Versuchungen, indem er dadurch uns ein Beispiel gibt, wie wir auf alle Weise es verwerfen sollen, uns mit dem Bösen zu verbinden und uns in seine Gewalt zu begeben, wenn es auch noch so sehr den Anschein hat, dass wir dadurch unsere an sich guten Zwecke würden fördern können." Hätte der Herr auch nur im Geringsten nachgegeben, nur im Geringsten, um bald und leicht zu seinem Zwecke zu gelangen, dem Satan irgend eine Concession gemacht, so war der Herr und sein Reich verloren, denn wer dem Teufel auch nur den kleinen Finger gibt, dessen ganze Hand hat er bald.

V. 11. Da verliess ihn der Teufel und siehe, da traten die Engel zu ihm und dieneten ihm. Der Teufel verliess den Herrn τότε, sein Weggang wird von dem *autor op. imp.* nicht ganz richtig aufgefasst,

diabolus autem, sagt er, *sicut rationis est intelligere, id est, sicut rationabiliter intelligi potest, non quasi obaudiens ad praeceptum, recessit; sed aut ipsius Christi divinitas, aut spiritus sanctus, qui in eo, excussit inde diabolum, quod ad nostram consolationem proficit maxime, quia non tamdiu homines Dei diabolus tentat, quamdiu vult; sed quamdiu Christus eum permittit vel spiritus sanctus, qui in eis est.* Richtiger sagt Chrysostomus: *ὅπερ πρόσταγμα μᾶλλον ἦν, ἢ ἐπιτίμησις, ὁμοῦ γὰρ εἶπεν αὐτῷ, ὕπαγε, καὶ δραπετεῦσαι αὐτὸν ἐποίησεν.* Nicht ganz aus eignem Willen hebt sich der Satan davon; er hat die Uebermacht des Herrn erfahren und räumt ihm gezwungen das Feld. Weicht Satanas auch nicht für immer von dem Herrn, sondern nur nach Lukas 4, 13 *ἄχρι καιροῦ,* so kann er doch jetzt nicht länger mehr von dieser Seite her den Herrn anfechten; kommt er wieder, so muss er einen anderen Weg einschlagen, um den Herrn zu fangen. Durch die Lust hatte Satan den Herrn versuchen wollen, welches höhere Anerbieten kann er ihm machen als das, selbst von seinem Weltthron herabzusteigen, seinen Scepter ihm zu überantworten, alle Reiche der Welt und ihre Herrlichkeit ihm unterthänig zu machen? Den denkbar höchsten Preis hat Satan geboten; aber es gibt keinen Preis, um welchen dem Herrn die Unschuld seines Herzens feil ist. Satan geht, räumt vor dem Herrn das Feld, erkennt ihm also selbst faktisch die Palme des Sieges zu. Während Satan weicht, nahen sich dem Herrn die Geister, aus deren Reihe Satan im Anfange gefallen ist; *ἄγγελοι,* diese dienstbaren Gottesgeister, welche sonst ausgesandt werden zum Dienst um derer willen, die ererben sollen die Seligkeit, kommen zu dem, welcher uns durch seine Standhaftigkeit in der Stunde der Versuchung einen grossen Dienst zu unserer Seelen Seligkeit geleistet hat, um ihm zu dienen — *καὶ διηκόνουν αὐτῷ.* Calvin findet mit Recht in dem Nahen der Engel einen Trost: *ad solatium refero; ut sentiret Christus, se Deo patri curae esse validoque eius praesidio munitum contra satanam. nam ipsa solitudo moerorem augere poterat, quum omnibus hominum officiis privatus inter feras degeret — nec tamen putandum est, Christum umquam desertum fuisse ab angelis, sed, ut daretur tentationi locus, interdum Dei gratia, quamvis praesens esset, eum secundum carnis sensum latuit.* Jetzt können erst die Engel sich nahen, denn der Herr musste allein kämpfen; sie nahen sich ihm, um nicht blos seines Sieges Zeugen zu sein und ihm den Dank aus dem Himmel zu bringen für seine Treue; sie wollen auch nicht durch ihre Erscheinung seinen Triumph erhöhen; Hieronymus sagt: *praecedit tentatio, ut sequatur victoria, angeli ministrant, ut victoris dignitas comprobetur.* Wir finden in dem Dienste, welchen die Engel dem Herrn leisteten, etwas ganz Bestimmtes und sagen nicht mit dem *autor op. imp.: in quibus autem rebus illi ministrabant, scire non possumus.* Wir sagen mit Luther, Piskator, Chemnitius, Hammond, Wolf, Bengel, Wetstein, Paulus, Fritzsche, de Wette, Meyer, Hofmann, Bleek u. A., dass sie dem Herrn Speise bringen. Hier wie im Garten Gethsemane war eine solche Handreichung geboten, denn beide Male war der Herr seiner leiblichen Natur nach ermattet. Wir fühlen uns ja auch nach einer geistlichen Anfechtung leiblich schwach; da kommen die Engel und bringen ihm von den Früchten der Erde, denn seine Erdenarbeit soll nun recht eigentlich beginnen. Trefflich hebt Hilarius hervor, welches Licht aus diesem Schluss der Versuchung Jesu auf unser versuchungsreiches Leben fällt: *victo autem a nobis calca-*

toque diaboli capite, angelorum ministeria et virtutum in nobis coelestium officia non defutura ostenditur.

Die praktische Behandlung dieser Perikope ist nicht leicht, der Text hat grosse Schwierigkeiten in sich selbst, neue Schwierigkeiten erwachsen daraus, dass wir denselben so zu behandeln haben, dass er für diese Zeit des Kirchenjahres angemessen ist.

Die Versuchung des Herrn das Portal der heiligen Passion.
Denn diese wie jene ist 1. Gottes Wille,
2. des Teufels Werk,
3. des Herrn Ehre,
4. der Engel Freude.

Was predigt uns die Versuchungsgeschichte des Herrn im Eingang der heiligen Passionszeit?
Dass 1. jetzt eine neue Versuchung an den Herrn herantritt,
„ 2. aber ein bewährter Streiter in diesen Leidenskampf eintritt,
„ 3. der Fürst dieser Welt als Ueberwundener vom Plane abtritt.

Wie glorreich ist des Herrn Sieg!
1. Stark ist der Feind und listig sind seine Anfechtungen,
2. allein steht der Herr und seine einzige Waffe ist das Wort Gottes,
3. aber der Teufel hebt sich hinweg und es kommen die Engel Gottes.

Die Versuchung des Herrn der Triumph seiner Unschuld.
1. Von Aussen tritt die Versuchung an ihn heran, und keineswegs kommt sie aus dem eigenen Herzen;
2. lockend ist die Versuchung, aber sie kann ihn nicht verlocken,
3. die Versuchung geht vorüber und Gottes Engel dienen ihm.

O Lamm Gottes unschuldig!
1. Dein Feind unser Feind,
2. Deine Versuchung unsere Versuchung,
3. Dein Sieg unser Sieg!

Sehet da das Lamm Gottes, welches der Welt Sünde trägt!
1. Es sucht nicht seines Fleisches Wohlgefallen,
2. Es sucht nicht seines Namens Ehre,
3. Es sucht nicht seines Reiches Herrlichkeit.

Die Unschuld des Herrn bewährt sich.
1. Er vertraut dem Worte Gottes auch in der grössten Noth,
2. er versucht Gott nicht in hochmüthiger Vermessenheit,
3. er fragt nichts nach der Welt und ihrer Herrlichkeit im Dienste seines Gottes.

Eine dreifache Siegeskrone trägt der Herr auf seinem Haupte.
1. das Vertrauen auf Gott hat gesiegt über das Gefühl des Mangels,
2. die Demuth vor Gott hat gesiegt über die Versuchung zur Vermessenheit,
3. die Liebe zu Gott hat gesiegt über alle Herrlichkeit dieser Welt.

Die Passionszeit eine Kampfeszeit.
1. Für den Herrn,
2. für die Seinen.

Wann siegen wir in der Stunde der Versuchung.
Wann wir 1. jedes Misstrauen gegen Gottes Wort,
2. jede Vermessenheit auf Gottes Wort,
3. jeden Abfall von Gottes Wort meiden.

Kämpfe recht!
1. Erkenne den wahren Feind!
2. Ergreife die rechte Waffe!
3. Halte festen Stand!
4. Denk an die Krone des Sieges.

---

5. Der Sonntag Reminiscere.

Matth. 15, 21—28.

Auch dieser Sonntag hat seinen Namen von dem in der katholischen Kirche üblichen Introitus: *reminiscere miserationum tuarum.* Ψ 25, 6, er hat die Perikope von dem kananäischen Weiblein. Was soll dieser Text in dieser Zeit? Luther sagt in seiner Hauspostille: man hat's darum auf diesen Sonntag gelegt, eben wie andere, dass auch darin stehet vom Teufelaustreiben, haben also damit wollen anzeigen, dass man fromm werden und beichten soll." Es wird auch hier wieder nicht zu leugnen sein, dass solche äussere Rücksichten bei der Wahl dieses Evangeliums mitwirkten, aber die Wahl rein von diesen abhängig zu machen, scheint mir ganz unstatthaft. Da die Alten selbst den bestimmenden Grund nicht angeben, so ist der Vermuthung ein weites Feld geöffnet. Alt findet hier die Macht des Herrn über den Teufel veranschaulicht — allein diesen Gedanken legte schon die Perikope des letzten Sonntags sehr nahe — man müsste sich bestimmter so ausdrücken, dass die Versuchung des Herrn den Herrn nur als den Sieger des Satans zeigt in dem Kampfe mit ihm selbst, dass dieser Sonntag aber weiter offenbart, dass der, welcher in Betreff seiner selbst den Teufel überwunden hat, den Teufel auch ausser sich überwindet. Lisco sieht in der Geschichte der Kananäerin ein herrliches Beispiel der Macht des Glaubens, wie aus ihm beharrliche Bitte quillt, und wie er die Hülfe des Herrn auf sich herabzieht. Allein Lisco hat es verabsäumt, seinen Gedanken mit der diese Fastenzeit durchdringenden Idee in Verbindung zu setzen. Schon ältere Ausleger haben darauf hingewiesen, dass das Weib eine Heidin ist, auch sie empfängt die heilsame Gnade — der Tod des Herrn reisst die Scheidewand zwischen Juden und Heiden nieder (Ephes. 2, 11 ff.) und bringt

sie zur Einigkeit des Glaubens. Wir könnten demnach sagen, dass diese Perikope darstellen will, dass der Tod des Herrn, des Unschuldigen, Juden und Heiden gleicher Weise zu gut komme, dass der Hohepriester, welcher jetzt sein Werk vollbringen will, für alle Menschen das Versöhnungsopfer darbringt. Man geht aber wohl besser noch einen Schritt weiter, der Glaube, der grosse Glaube wird an dem Weibe gepriesen, da sie diesen grossen Glauben hatte, erlangte sie das Heil; so würde sich der Gedanke aufstellen lassen: das Heil des Herrn widerfährt jedem, wer er auch sei, wenn der Herr nur bei ihm den Glauben findet.

Markus berichtet dieselbe Geschichte Kap. 7, 24 ff., er gibt einige kleine Züge mehr.

V. 21. Und Jesus ging aus von dannen und entwich in die Gegend von Tyrus und Sidon. Das *καί* setzt unsere Stelle mit dem vorhergehenden Abschnitt in engen Zusammenhang. Der Evangelist hat von Anfang dieses Kapitels an berichtet, was der Herr mit den Schriftgelehrten und Pharisäern, die von Jerusalem gekommen waren, gehandelt hat von dem Händewaschen, von Menschensatzungen und von Verunreinigung. Ging nun Jesus von dannen aus, so liegt es nahe, dass er sich diesen böswilligen Nachstellern entziehen wollte; er hatte es satt, sich mit ihnen noch länger abzugeben, er machte diesen unnützen Verhandlungen ein Ende, indem er den Platz räumte. War er fort, so zogen sie auch bald wieder heim gen Jerusalem und er konnte wieder in den Mittelpunkt Galiläas zurückkehren, um dort den hungerigen Seelen ungestört und unverwehrt das Brod des Lebens auf das Neue zu brechen. Jesus liebte den Frieden und es war für ihn kein Genuss, sich mit seinen Feinden mit dem Schwerte des Wortes herumzuschlagen und über sie zu triumphiren — so viel er es konnte, hielt er Frieden mit Jedermann, und, wenn es ihm ohne eine Verleugnung seines Berufes möglich war, entzog er sich dem Kampf. Andere meinen, der Herr habe zu seinen Worten, dass nichts den Menschen verunreinige, was zu dem Munde eingehe, eine Fortsetzung liefern wollen im Werke. Chrysostomus bemerkte einen solchen inneren Zusammenhang: *ὅτε τε τῶν βρωμάτων παρατηρήσεως αὐτοὺς ἀπήλλαξε, τότε καὶ τοῖς ἔθνεσι θύραν ἀνοίγει λοιπόν, ὁδῷ προβαίνων.* Der Herr zog sich *εἰς τὰ μέρη Τύρου καὶ Σιδῶνος* zurück. Warum wandte er sich gerade hierher? Hieronymus meint: *scribis et pharisaeis et calumniatoribus derelictis transgreditur in partes Tyri et Sidonis, ut Tyrios Sidoniosque curaret;* Remigius lässt den Herrn sogar wegen des kananäischen Weibes, dessen Verlangen nach ihm er im Geiste schon voraussah, sich hierher wenden, *quatenus per eius fidem scribarum et pharisaeorum nequitiam condemnaret.* Allein Calvin hat doch wohl ganz richtig gesehen, dass der Herr nämlich *non erecto vexillo, sed instar privati hominis* sich in diese Gegenden begibt. Das Wort *ἀνεχώρησεν* steht gewiss nicht müssig; und Markus deutet mit seinen Worten: *ἀπῆλθεν εἰς τὰ μεθόρια Τύρου καὶ Σιδῶνος, καὶ εἰσελθὼν εἰς οἰκίαν, οὐδένα ἤθελε γνῶναι* (7, 24) doch wohl auch an, dass der Herr in derselben Absicht, in welcher er sonst über das galiläische Meer setzte, jetzt nach dieser fast entgegengesetzten Himmelsgegend sich wandte — er wollte sich zurückziehen in die Einsamkeit, in die Verborgenheit; er wollte hierhin, weil er hier noch nicht gewesen war und also unbekannt weilen konnte. Wohin begab sich nun aber eigentlich der Herr? Matthäus sagt: *εἰς τὰ μέρη Τ. κ. Σ.,* Markus setzt statt *μέρη* das *ἅπαξ λεγόμενον μεθόρια.* Grotius, Bengel, Fritzsche, Kühnöl, Olshausen u. A. mehr

wollten *εἰς* mit *versus*, in der Richtung, nach den Gegenden von Tyrus und Sidon hin übersetzen, allein mit Grund protestiren gegen ein solche willkürliche Deutung Meyer, Bleek u. A. Was ist nun aber unter diesen *μέρη Τύρου καὶ Σιδῶνος* zu verstehen? Meyer bemerkt; dies ist nicht so zu verstehen, als ob Jesus die Grenzen Palästina's überschritten und in das heidnische Gebiet hineingegangen, wogegen V. 22 durch *ἀπὸ τῶν ὁρίων ἐξελθοῦσα* entscheidet, sondern: in die (Galiläischen) Gegenden, welche an Tyrus und Sidon grenzen." Allein die Ausdrucksweise des Matthäus wäre geradezu falsch, wenigstens irreführend, wenn er dies, was Meyer in seinen Worten findet, hätte ausdrücken wollen. Die bei *μέρη* stehenden beiden Genitive sind Genitive, welche die Zugehörigkeit jener *μέρη* angeben; diese Theile waren Theile von Tyrus und Sidon. Die Genitive bei *μέρη* haben im N. T. stets diesen ersten und natürlichen Sinn. Wir nehmen daher an, was Chrysostomus, Theophylaktus, Euthymius, de Wette, Bleek u. A. mehr annehmen, dass der Herr wirklich die Grenzen des heiligen Landes überschritten habe. Dieses Ueberschreiten kann uns nicht befremden, wäre der Herr allerdings mit dieser Absicht, *praeludia quaedam* der Heidenbekehrung zu geben, über die Grenzen des heiligen Landes hinausgegangen, so hätte er seine Schranken durchbrochen; allein er zog nur als ein Fremdling, als ein Unbekannter und in Verborgenheit Bleibenwollender in die Heidenländer. Vitringa findet in diesem Zuge nach Tyrus und Sidon eine Erfüllung der Weissagung Jesaj. 23, 15 ff.; *primitias huius gratiae obtinuit femina illa prudens, divinam gratiam acsi in schola Christi versata esset, emendicare docta, quam Matth. Chananaeam 15, 22, Marc. Syro-Phoeniciam vocat, 7, 26, haud dubie Tyria, a Christo domino ipso, dum in confiniis Tyrii et Sidonis agebat.* Wir finden in diesem Auszug des Herrn aus seinem Vaterlande eine Erfüllung seines Wortes bei seinem ersten Auftreten in Nazareth (Lukas 4, 25); wollte er ein Prophet Gottes sein, so musste er auch darin den Propheten Gottes ähnlich werden, dass er in der Heidenwelt eine Zuflucht suchte. Und da die Propheten ihren Rückzug nach Phönicien hin öfters genommen hatten, war dieser Weg zu den Heiden dem Herrn von Gott, der die Propheten sandte, schon gewiesen. Was der Herr in der Synagoge zu Nazareth ahnenden Geistes zuvor gesagt hatte, kommt jetzt zur Erfüllung; der Prophet, welcher in seinem Vaterland nicht angenehm ist, ist in der Fremde ersehnt und begehrt.

V. 22. Und siehe ein kananäisch Weib ging aus derselbigen Grenze und schrie ihm nach und sprach: ach, Herr, du Sohn Davids, erbarme dich mein! Meine Tochter wird vom Teufel übel geplaget. Nicht ohne Bedacht sagt der Evangelist *καὶ ἰδού.* Chrysostomus bemerkt in seiner Predigt über diese Perikope richtig: *θαυμάζει ὁ εὐαγγελιστής*; der Evangelist will den Contrast zwischen den Juden und dieser Heidin scharf markiren. *Interim haec circumstantia,* sagt Calvin, *ad damnandos Judaeos grave pondus habet, quod quum ipsis Christus promissam redemptionem sonora voce et miraculis additis in medium proferret, coeci et surdi fuerint, quum tamen iactarent, se foederis Domini esse haeredes, peculium eius regnumque sacerdotale; mulier vero haec, cui nihil commune erat cum filiis Abrahae et ad quam foedus minime in speciem pertinebat, nulla voce aut signo invitata ultro accurrerit.* Matthäus nennt dieses Weib *Χαναναία.* Die Alten sind darin ganz einstimmig, dass es hierdurch nicht, wie Melanthon meint, als eine Einwohnerin Cana's im Stamme Asser be-

zeichnet werden soll, sondern als ein Abkömmling des kananitischen Volkes. Die Kananiten waren die Ureinwohner Palästina's, vor dem Andrange der Israeliten zog ein Theil von ihnen nach dem Norden hin, von diesen sonderten sich später die Phönicier aus. Markus sagt, dieses Weib sei eine *Ἑλληνίς, Συραφοινίκισσα τῷ γένει* (7, 26) gewesen; er will sie, wie Meyer und Bleek mit Recht annehmen, durch die erste Bezeichnung als eine Heidin darstellen und durch die letzte Angabe aussagen, dass sie aus jenem Theile Syriens stammte, welcher von den Phöniciern besessen wurde. Calvin hatte übrigens schon Alles erschöpfend seiner Zeit gesagt: *in quo nihil est dissidii, scimus enim vulgo receptum fuisse Judaeis loquendi morem, ut omnes exteras gentes graecas vocarent; ideoque illa antithesis inter Graecos et Judaeos frequenter occurrit apud Paulum. porro quum ex partibus Tyri et Sidonis oriunda esset, non mirum est vocari Syrophoenissam; quando et regio nomen habebat Syriae et pars Phoeniciae erat. omnes vero illius terrae incolas Judaei Chananaeos odiose vocabant. et credibile est maiori ex parte traxisse originem a populis Chanaan, qui patria expulsi, tamquam in vicinum exilium profugerant.* Diese Kananäerin macht ihrem Namen alle Ehre. Die jetzt gangbare Ansicht, nach welcher Chanaan das Niederland bezeichnen und von dem Lande zu dem Volke, welches es bewohnte, gekommen sein soll, entbehrt nach Hengstenberg, Christologie 1, 26 ff. jeder rechten Begründung. Nach der geschichtlichen Tradition ist Kanaan zuerst Name des Stammvaters, כנע steht nie von natürlicher Niedrigkeit, auch ist das Land Kanaan nichts weniger als ein Niederland, vielmehr erscheint es schon im Pentateuch als ein Land der Berge. Deuter. 11, 11. 3, 25. Die wirkliche Etymologie des Namens Kanaan, sagt derselbe weiter, wird so gut wie ausdrücklich angegeben in Richt. 4, 23: und es beugte oder demüthigte, ויכנע, Gott Jabin, den König Kanaans vergl. 5 Mos. 9, 3, wo es in Bezug auf die Kananiter heisst: er wird sie demüthigen oder unterwürfig machen. Nehem. 9, 24: du beugtest vor ihnen die Bewohner des Landes, die Kananiter." Kanaan heisst also der Gebeugte, der Demüthige, der Unterwürfige. Dies Weib bringt den Namen ihres Volkes aus der Unehre zur Ehre, denn sie beugt sich vor dem, vor welchem sich zu beugen und zu demüthigen die grösste Ehre ist.

Dieses Weib kam herbei: *ἀπὸ τῶν ὁρίων ἐκείνων ἐξελθοῦσα.* Hieronymus künstelt an diesen Worten, wenn er dazu schreibt: *mulier autem Cananaea egreditur de finibus pristinis* und dieses dunkle Wort gleich so erklärt: *egressa iam fuerat de finibus suis et errorem Tyriorum et Sidoniorum loci ac fidei commutatione dimiserat.* Die neueren Ausleger fassen diese Worte buchstäblich, entweder so, dass sie mit Paulus erklären: aus ihrem Hause, oder mit de Wette und Bleek: mehr aus dem Jnneren des Landes. Bengel und Meyer sagen: sie kam aus Phönicien herüber nach Palästina. Wenn aber Meyer erst die *μέρη* auf Palästina bezieht und jetzt die *ὅρια ἐκεῖνα* auf ein Mal auf Phönicien, so scheint er nicht recht mit sich in Einklang zu stehen, denn das Pronomen weist ja offenbar auf die vorhergehenden Worte hin. Die Worte gestatten die Annahme, dass das Weib allerdings auf dem Grenzgebiete wohnte und von diesem ausging, aber sie suchte den Herrn nicht jenseits der Grenzen, sondern diesseits, er wandelte nämlich durch das Grenzgebiet tiefer hinein in das Land in der Richtung auf Sidon. Meyer erklärt selbst, dass Markus den Herrn erst auf seiner Weiterreise durch Sidon ziehen lasse.

Dieses Weib schrie dem Herrn nach, denn Matthäus stellt es so dar, dass der Herr sich mit seinen Jüngern auf dem Wege befand. Bei Markus freilich hat es den Anschein, dass die ganze Handlung in dem Hause vorfiel; wenn man nicht V, 24 so fasst, dass, weil der Herr in dem Hause, da er verborgen bleiben wollte, nicht verborgen blieb, der Aufbruch tiefer in's Land hinein sofort erfolgt sei. Wie das Weib auf den Herrn aufmerksam geworden ist, wie es zu ihm ein solches Vertrauen gefasst hat, berichtet uns keiner von den Evangelisten. Die ersten Anfänge des Glaubens entziehen sich meist der Geschichte und liegen in einem mysteriösen Dunkel. Ein Wort von dem Herrn ist aber auch in das Ohr dieses Weibes gedrungen; dieses Wort mag schon lange Zeit zu ihr gekommen sein, es lag unfruchtbar da, aber die Trübsal, welche sie heimgesucht hat, hat den Namen dessen, der schon so Vielen wunderbar aus grösster Noth geholfen, ihr wieder in's Gedächtniss gerufen. Der Name des Herrn ist ja in dem ersten Jahre seiner Wirksamkeit bis in diese Gegenden getragen worden, sein Gerücht erfüllte damals ganz Syrien, Matth. 4, 24. Aus ihrem Rufe können wir erkennen, was sie von dem Herrn gehört hat: *ἐλέησόν με, κύριε, υἱὲ Δαυίδ, ἡ θυγάτηρ μου κακῶς δαιμονίζεται.* Die Glosse sagt ganz schön: *magna fides Chananaeae hic notatur; Deum credit, ubi Dominum vocat; hominem, ubi dicit filium David. nihil ex merito postulat, sed solam misericordiam efflagitat, dicens: miserere. nec dicit: miserere filiae meae, sed miserere mei*; *quia dolor filiae dolor est matris et ut magis eum ad compassionem moveat, totum ei dolorem enarrat. unde sequitur: filia mea a daemonio male vexatur. in quo vulnera medico detegit, et magnitudinem et qualitatem morbi; magnitudinem, cum dicit: male vexatur; qualitatem, cum dicit*: *a daemonio.* In Jesus erkennt das Weib nicht einen gewöhnlichen Herrn, sondern den Herrn, welcher selbst über Dämonen die Herrschaft hat, d. h. es erkennt in dem Herrn zum wenigsten einen mit göttlicher Kraft ausgerüsteten Menschen; und weiter erkennt es in diesem Mächtigen den Sohn David's. Einige haben daraus, dass dem Weibe diese Bezeichnung geläufig ist, schliessen wollen, dass sie eine Proselytin des Thores gewesen sei. Bleek meint, sie könne sich vielleicht selbst an der jüdischen Gottesverehrung in gewissem Grade betheiligt haben. Allein Bengels Bemerkung genügt schon vollkommen: *ergo audierat de promissione mulier, pridem vel nuper.* Das Weib wohnte auf den Gränzen, also konnte ihr füglich schon vor dem Auftreten des Herrn der Name Sohn Davids bekannt sein, denn die Israeliten sprachen immer viel von der grossen Zukunft, die ihnen noch bevorstand. Ebenso gut konnte sie von den Erzählungen der Wunder her diese Bezeichnung kennen, denn Sohn Davids redeten ja die Meisten, denen der Herr half, ihn an. Aus allen Wundern aber hat das Weib die Liebe, die Barmherzigkeit hell hervorleuchten sehen; an dieses *ἔλεος* wendet sie sich. Die Liebe hat dem Weibe diese scharfen Augen gegeben, das Gleiche wird nur von Gleichem erkannt; das Weib hat ein Organ, ein Verständniss für die Liebe des Herrn, denn Liebe hegt dieses arme Weib, diese Heidenmutter, warm und treu in ihrem Herzen. Sie spricht: *ἐλέησόν με*, wozu Bengel kurz und gut schreibt: *suam fecerat pia mater miseriam filiae*, und Chrysostomus bemerkt: *ἐκείνη μὲν γὰρ ἀναίσθητός ἐστι τοῦ νόσου, ἐγὼ δὲ ἡ τὰ μυρία πάσχουσά εἰμι δεινά.* Das Elend ihrer Tochter bestand darin, dass sie *κακῶς δαιμονίζεται*, dass sie eine Dämonische, eine Besessene war. Wir stehen hiermit vor einer Erscheinung, welche zu den

räthselhaftesten und besprochensten gehört; und werden wohlthun, erst den einfachen Thatbestand aus der heil. Schrift zu erheben.

Nicht an dieser Stelle allein redet das Neue Testament von Dämonischen; es erzählt im Ganzen 6 Heilungen von Besessenen mit grösserer oder minderer Ausführlichkeit, erwähnt aber sonst noch mehrfach diese Krankheit. Die von dieser Plage heimgesuchten Unglücklichen, welche die Lateiner *obsessi*, wir Besessene nennen, heissen im N. T. *δαιμονιζόμενοι* wie in unserer Stelle und Matth. 4, 24. 8, 16, 28, 33. 9, 32. 12, 22. Mark. 1, 32. 5, 15, 16, 18. Luc. 8, 36, oder *ἔχοντες δαιμόνια* Luc. 8, 27, *ἐλαυνόμενοι ὑπὸ τοῦ δαίμονος*, Luc. 8, 29, auch *ἔχοντες πνεῦμα δαιμονίου ἀκαθάρτου* Luc. 4. 33, *ἄνθρωπος ἐν πνεύματι ἀκαθάρτῳ*. Marc. 1. 23, *ὀχλούμενοι ὑπὸ πνευμάτων ἀκαθάρτων* Luc. 4, 18. Apostelg. 5, 16, *ἔχοντες τὰ πνεύματα ἀκάθαρτα* Apostelg. 8, 7, *ἔχοντες πνεῦμα ἀσθενείας* Luc. 13, 11 vgl. V. 16. Die Mächte, welche diese Unglücklichen in Besitz genommen haben, werden *δαίμονες* genannt Matth. 8, 31. Mark. 5, 12. Luk. 8, 29; meist aber *δαιμόνια* Matth. 7, 22. 9, 33, 34. 10, 8. 12, 24, 27, 28. 17, 18. Mark. 1, 34, 39. 3, 15. 22. 6, 13 u. s. w.; diese Dämonen heissen auch *πνεύματα* schlechtweg Matth. 8, 16; Mark. 9, 20, meist aber *ἀκάθαρτα* Matth. 10, 1. Mark. 1, 23, 26, 27 u. ö., *πονηρά* Luc. 7, 21, auch *ἀσθενειῶν* Luc. 8, 2. Allemal bringt der Herr durch das Wort das Heil; er heilt die Besessenen (*ἰάθη ἡ θυγάτηρ* Matth. 15, 28. *ἰάσατο τὸν παῖδα* Luc. 9, 42), er bedient sie (*ἐθεραπεύοντο* Luc. 6, 18. *ἐθεράπευσε* Luc. 7, 21); am häufigsten wird aber die Heilung so ausgedrückt, dass Jesus die Dämonen oder Geister ausgetrieben habe, (*ἐκβάλλειν* Matth. 7, 22. 8, 16, 31. 9, 33, 34. 10, 1, 8. 12, 24 u. m.) die Geister fahren aus (*ἐξέρχεσθαι* Matth. 8, 32. 17, 18 u. ö.); der Geheilte selbst ist wieder vernünftig (*σωφρονῶν* Mark. 5, 15. Luk. 8, 35.). Schon aus letzterer Bezeichnung geht hervor, dass der *δαιμονιζόμενος* nicht recht bei Verstand ist, dass er zu den Irr- und Wahnsinnigen zählt. Dass die Besessenheit sich hauptsächlich in einer solchen Geistesstörung offenbart, erhellt nicht blos aus dem Sprachgebrauche der griechischen Klassiker, nach welchem *δαιμονᾶν* = *insanire* ist cf.: Aeschylus Choëph. 566. *Septem. c. Theb. 1001. Aristophanes Thesmoph. 1054*, sondern auch aus dem N. T. auf das Bestimmteste. *δαιμονίζεσθαι*, *δαιμόνιον ἔχειν* ist mit *μαίνεσθαι* synonym, Matth. 11, 18. Joh. 7, 20. 8, 48, 49. 52. 10, 20: *δαιμόνιον ἔχει καὶ μαίνεται.* Es sind aber mit diesem Irrsinn häufig noch andere krankhafte. seelische und leibliche Erscheinungen verbunden. Bei vielen Besessenen nehmen wir eine Art Clairvoyance wahr, sie wittern nicht blos die Nähe dessen, der über die Teufel Gewalt hat, sie erkennen sogar in dem Herrn den Sohn Davids, den verheissenen Messias und wissen, was ihnen bevorsteht. Luk. 4. 34. 8, 28. Matth. 8, 29. Mark. 1, 23. 3, 11. Apostelg. 16, 16. Der Irrsinn steigert sich hin und wieder bis zur völligen Tobsucht und Raserei, so Matth. 8, 28. Mark. 5, 3 ff. Luk. 8, 28 f. 9, 39, öfters ist er mit Epilepsie so Luk, 9, 39. Mark. 9, 18. Matth. 17, 15. Mark. 9, 22, auch mit Mondsucht so Matth. 17, 15 verbunden. Häufig will ein und das andere Glied des Leibes seinen Dienst nicht mehr thun, bei einigen ist die Zunge gelähmt Matth. 9, 32. 12, 22. Luk. 11, 14, bei andern ist der Rücken gekrümmt Luk. 13, 11, bei anderen die Sehkraft erloschen. Matth. 12, 22.

Das ist die Erscheinung, was ist nun aber von ihr zu halten? Die in der neuen Zeit verbreitetste Ansicht ist so sehr alt noch nicht, obgleich auch sie schon seit mehreren Jahrhunderten ihre Wortführer hat. Pompo-

natius hielt diese Besessenen des N. T. bereits für ganz gewöhnliche Kranke, Hobbes sagt im Leviathan c. 45: *daemoniacos dixerunt illos, quos nos furiosos, insanos, luniaticos, epilepticos.* Becker stellte in seinem *mundus fascinatus, 4, 7 ff.* dieselbe Ansicht auf, Wetstein belegte diese Auffassung mit zahlreichen Stellen aus profanen alten Schriftstellern, Semler endlich überzeugte den gesunden Menschenverstand in verschiedenen Schriften, dass es gar nicht anders sein könne, als diese Männer vor ihm gesagt hatten. Meyer, der Commentator des N. T., nicht zu verwechseln mit dem ehrwürdigen Frankfurter von Meyer, vertritt in unseren Tagen noch diese vulgaire Anschauung; es ist wirklich merkwürdig, dass dieser Gelehrte, welcher in jeder neuen Auflage seines schätzenswerthen Commentars sichtbar der kirchlichen Auffassung einen Schritt näher getreten ist, bei den Dämonischen in jeder neuen Auflage gegen die alte orthodoxe Ansicht schärfer in's Feld rückt. Er spricht sich über die Dämonischen ein für alle Mal zu Matth. 4, 24 also aus: *δαιμονιζομένους* nach der vom Evangelisten getheilten Volksvorstellung: von Dämonen Besessene, deren Leiber Sitz und Organ der dämonischen Gegenwart und Wirksamkeit waren. Es waren charakteristische natürliche Kranke (Manie, Fallsucht, Melancholie, Zustände der Contractheit, temporäre Stummheit u. dergl.), deren Leiden man bei scheinbarer physischer Unerklärlichkeit nicht in abnormem Organismus oder in natürlichen Störungen des physischen Zustandes, sondern in teufelischer Besessenheit, d. h. nicht etwa blos in einer nur virtuellen Einwirkung dämonischen Einflusses auf das Nervenleben, sondern in wirklicher Einwohnung dämonischer Persönlichkeiten, deren sogar viele auf einen Kranken kommen konnten (Mark. 5, 9. 16, 9) begründet glaubte, ein Glaube, welcher bei seiner Allgemeinheit und Festigkeit nur aus dem Verfall des lebendigen alttheokratischen Bewusstseins und seiner, alles Unglück auf Gottes Schickung zurückführenden sittlichen Stärke, unter dem Elende und der Gedrücktheit des seinem Ruin entgegengehenden Volkes begreiflich ist — ein Glaube aber auch, welcher eben vermöge seiner fixen Wahnvorstellung die Heilung nur durch das Eingehen auf letztere möglich, dem über das dämonische Reich die Macht habenden Messias aber, der jetzt in der reinen und wunderkräftigen Erscheinung Jesu aller teufelischen Gewalt als Sieger gegenüberstand, um so sicherer machte." Meyer meint, um so mehr diese Ansicht aufstellen zu müssen, als die alte Ansicht ganz unhaltbar sei. Gegen ihre Haltbarkeit nämlich ist nach demselben entscheidend, 1) das Nichtvorkommen Dämonischer im A. T., 2) die unbestrittene Heilung derselben durch Exorcisten (Matth. 12, 27. Mark. 9, 38.. *Joseph. Antiqu. 8, 2, 5, Justin. c. Tryph. 85, Lucian., Philopseud. 16*), sowie 3) das Nichtvorkommen zuverlässiger Beispiele in neuerer Zeit, obwohl die nämlichen K r a n k h e i t e n, die man für Dämonische hielt, gewöhnlich sind, und 4) das g ä n z l i c h e S t i l l s c h w e i g e n d e s J o h a n n e s, welches um so beredter ist, je wesentlicher auch ihm Wunderheilungen (deren charakteristische Beispiele er daher planvoll auswählte) zum Messianischen Wirken gehörten und die Besiegung des Teufels die Messianische Aufgabe war. Auch bei Johannes findet sich die teufelische Besitznahme (13, 27), aber nicht zu physischer Krankheitswirkung, sondern zu geistiger Beherrschung und Verstockung, die sogenannte *obsessio spiritualis* vgl. 7, 20. 8, 48. 10, 20. Beachte noch 5), dass die Dämonischen nicht etwa von gottloser Gesinnung und christfeindlicher Bosheit erfüllt sind,

was doch als Wirkung der wirklichen diabolischen Einwohnung nothwendig zu erwarten wäre."

Was nun die von Meyer gegen die alte Anschauung vorgebrachten Instanzen anlangt, so will es mir scheinen, dass diese Instanzen erst aufgestellt worden sind, nachdem Meyer den Prozess schon zu Ende geführt hatte. Diese Instanzen sind durchaus nicht, was sie sein sollen, entscheidend.

Es liesse sich gleich streiten, ob in dem A. T. wirklich keine Besessenheiten erwähnt werden; Josephus fand in dem A. T. Besessene; nicht David war besessen, als er das Volk zählen liess, obgleich ihm der Teufel diesen Rath eingegeben hatte, aber Saul war nach *Antiqu. 6, 8, 2,* von der Dämonie befallen. Aber hiervon ganz abgesehen und zugestanden, dass im A. T. keine Dämonischen erscheinen, so sind doch damit die Besessenen des N. T. nicht in die Luft gehoben. Steinmeyer macht in seinen apologetischen Beiträgen 1, 126 ff. darauf aufmerksam, dass auch nicht ein einziges Mal in Judäa, im Centrum der Theokratie, sondern immer nur an den äussersten Grenzen von Palästina Dämonische vorkommen und baut darauf den Schluss, dass die Besessenheit eine Krankheit sei, welche nur an Heiden, oder an Juden nur da, wo das heidnische Wesen mehr oder weniger einflussreich in das Judenthum hineinrage, zum Vorschein kommen könne, also auch, so lange Israel in strenger Abgeschlossenheit lebte, ganz unerhört sein musste. Ich trage jedoch Bedenken diesen Ausführungen mich anzuschliessen, da mir die Voraussetzung nicht stichhaltig zu sein scheint. Wohl ist es ihm zuzugeben, dass die ausführlich berichteten Heilungen von Dämonischen in Galiläa und an den Grenzen dieser Landschaft geschehen sind, wer verbürgt uns aber, dass unter den vielen sonst noch Geheilten nicht auch ein Judäer war? Petrus predigt, dass der Herr nicht hin und wieder im galiläischen Lande Besessene geheilt hat, sondern dass er im jüdischen Land umherziehend, gesund gemacht habe Alle, die vom Teufel überwältigt waren. Apostelg. 10, 38. Ausserdem gibt der Herr seinen Zwölfen, als er sie zu den verlorenen Schafen aus dem Hause Israel mit dem Evangelinm aussandte und ihnen den Weg nach Samarien und den Heidenländern untersagte, die Macht über die unsauberen Geister (Matth. 10, 1, 8 und die Parallelen), welche sie auch ausübten (Mark. 6, 13), wie die 70 Jünger Luk. 10, 17. Einfacher ist es wohl zu sagen: wenn der Herr, der die Werke des Satans zerstören sollte, in der Fülle der Zeit erschienen ist, so dürfen wir erwarten, dass damals auch die Herrschaft Satans über diese Welt in ihrer vollsten Blüthe stand, dass der Fürst der Finsterniss damals auch auf eine ganz besondere Weise das menschliche Geschlecht unter sein Joch gebeugt hatte. Diese Obsessionen sind Vergewaltigungen des Satans an dem Menschen; ohne dass diese Armen sich ihm durch absonderliche Sünden in die Hände geliefert haben, hat er sie wie ein Starkgewappneter überfallen und gebunden. Diese Besessenen sind vordem wohl nur sehr vereinzelt vorgekommen, nachher erscheinen sie nach der kirchlichen Ansicht auch nur spärlich; in dem Zeitalter des Herrn und seiner Apostel gibt es aber Besessene in Masse, denn in jenes Zeitalter fällt die Stunde, da die Finsterniss die grösste Macht hatte.

Wir wollen nicht leugnen, dass ausser dem Herrn auch Andere Dämonen ausgetrieben haben; ich finde auch in Matth. 12, 27 ein Zeugniss aus dem Munde des Herrn, dass Juden wirkliche und nicht bloss scheinbare Austreibungen vollzogen, wie in Mark. 9, 38 ein Zeugniss aus dem Munde

der Jünger, welches die Realität solcher Heilungen ausser allen Zweifel stellt; allein wie sehr unterscheiden sich nicht diese Exorcisirungen von denen, welche der Herr vornimmt? Die jüdischen Exorcisten, deren Verfahrungsweise Josephus in den Antiquitäten 8, 2, 5. *bell. jud. 7, 6, 3* genau darstellt, wandten neben allerlei Zauberformeln, welche sie von dem Könige Salomo zu haben versicherten, allerlei Räucherungen und dergleichen Dinge an; wie ganz anders verfährt der Herr? Ihm genügt ein bloses Wort! Wie soll aber dieser Grund die Haltlosigkeit der kirchlichen Vorstellungen erweisen? Lässt sich nicht ein und dasselbe äusserliche Faktum auf verschiedenen Wegen erreichen? Gibt es nicht verschiedene Mittel, zu seinem Zwecke zu gelangen, vorzüglich wenn man in der Wahl der Mittel nicht scrupulös ist?

In neuerer Zeit, das war die dritte Instanz, sollen solche Fälle nicht mehr vorkommen. Steht dieser Satz fest? Die Reformatoren, Männer, welche sich am Ende besser als irgend Einer unserer Tage auf die Prüfung der Geister verstanden, erzählen in ihren Postillen über diese Perikope von satanischen Besitzungen, welche sie entweder selbst untersucht oder von den glaubhaftesten Zeugen mitgetheilt erhalten haben? Von anderen hervorragenden Kirchenmännern, wie von Scriver, Spener, Danhauer, Gerhard will ich gar nicht reden. Gesetzt, diese Männer hätten sich allesammt geirrt, die Besessenheit komme jetzt wirklich nicht mehr vor; muss sie desshalb früher auch nur im Wahne des Volkes gewesen sein? Wer das behaupten will, dem wollen wir nicht das zu dem ersten Punkte Aufgestellte, dass die Besessenen Zeugen aus der Blüthezeit der satanischen Macht sind, in's Gedächtniss rufen, sondern ihm einfach sagen, dass es mit Krankheiten seine eigene Bewandtniss hat. Die Krankheiten haben ihre Geschichte; Krankheiten, welche das gegenwärtige Geschlecht decimiren, waren dem früheren völlig unbekannt und Krankheiten, welche in früheren Jahrhunderten grosses Sterben verursachten, sind jetzt völlig ausgestorben.

Das gänzliche Schweigen des vierten Evangelisten ist allerdings bedeutsam; aber es erklärt sich nicht daraus, dass der vierte Evangelist selbst gar keine Besessenen, sondern nur einfache Narren gekannt habe, wohl aber aus einem ganz anderen Grunde. Johannes hat nicht an dem Vorhandensein von Dämonischen gezweifelt, denn dieser Jünger ist es gerade, der Markus 9, 38 sich bei dem Herrn beschwert, dass Einer, der ihm nicht nachfolgte, in seinem Namen Teufel austreibe; er erwähnt aber keine Heilungen von Dämonischen, weil ihm diese nicht in den Plan seines Werkes passten. Fein und treffend ist Steinmeyer's Bemerkung: auch das vierte Evangelium schildert Jesum im Kampf wider den Satan begriffen. Ja kein anderes Evangelium zeugt von diesem Kampfe so oft und so geflissentlich wie dieses. Aber dasselbe fasst eine bestimmte Seite des Kampfes in's Auge, die verborgene, welche nicht in die Erscheinung fällt und durch Thatsachen nicht darstellbar ist. Johannes erzählt nicht die Machtüberwältigung des Satans, sondern dessen sittliche Ueberwindung: er schildert nicht den Kampf, der an der Peripherie geführt wird, sondern den, welchen im Centrum vor sich geht.

Endlich meinte Meyer, dass, wenn eine diabolische Einwohnung hier vorliege, nothwendig auch bei den Besessenen eine gottlose Gesinnung und christfeindliche Bosheit erscheinen müsse — allein hier ist ihm das Eigenthümliche begegnet, dass er den Begriff der Besessenen schriftwidrig er-

weitert hat. Was Meyer bei den Besessenen mit Nothwendigkeit erwartet, findet er bei keinem, wenn er nicht Judas den Verräther, in welchen nach Joh. 13, 27 der Satan fuhr, zu einem Besessenen machen will; bei diesem fand eine *obsessio spiritualis* statt, d. h. der Böse vereinigte sich mit dem Verräther als einer wissenden und wollenden Person. Die Besessenen des N. Tts. sind von dem Bösen überwältigt, wider ihren Willen von ihm gebunden und in einen leidenden, wirren und irren, unzurechnungsfähigen Zustand versetzt.

Nachdem wir so die Stützen, auf welche diese Anschauung sich lehnte, als morsch erfunden und beseitigt haben, ist es uns wohl erlaubt, unsere positiven Bedenken gegen diese Ansicht, nach welcher die Dämonischen des N. Tts. nichts Anderes als ganz gewöhnliche Wahnsinnige sind, aufzustellen. —

Die drei ersten Evangelisten legen offenbar auf die Heilungen der Dämonischen ein sehr bedeutendes Gewicht; Matthäus begnügt sich nicht mit der einfachen Notiz, dass der Herr Dämonen ausgetrieben habe, er führt selbst die Worte häufig an, welche die Dämonischen vor dem Herrn ausstiessen. Es genügt ihm nicht, die Obmacht des Herrn über diese Mächte und Gewalten der Finsterniss darzustellen, er sucht aus dem Munde der Dämonischen ein Zeugniss der Dämonen zu gewinnen für Jesus als den Christus. Wenn die Dämonen, sagt v. Hofmann, vor ihm, dem Heiligen Gottes erschrecken und durch den Mund der Dämonischen dieser ihr Schrecken laut wird, wenn sie seine Macht anerkennen, sie aus dem Lande des Lebens, wo sie das Lebendige missbrauchen, an den Ort des Todes zu verweisen, wo ihrer Missthätigkeit kein Spielraum wäre (Matth. 9, 29. Luk. 8, 31); so gibt sich in diesem veranschaulichenden Beispiele zu erkennen, dass er der Mensch Gottes ist, welcher das Leben aus der Gewalt des Feindes alles Lebens zu erlösen und diesen Feind in sein eigenes Gebiet, das des Todes, einzuschliessen vermag. Um dieser Bedeutsamkeit seiner Erlösungen Dämonischer willen ist ihrer so viel gedacht, es gab nichts, worin sich anschaulicher darstellen konnte, dass er erschienen sei, das Thun des Teufels zu nichte zu machen. 1 Joh. 3, 8." Hätten aber diese Auftritte für die Synoptiker eine so hohe Bedeutung haben können, wenn sie in diesen Dämonischen Irre erkannt hätten? Unbedingt haben die Evangelisten und Apostel den Glauben des Volkes getheilt, wie sie ja auch diese Besessenen ausdrücklich von Luniatischen unterscheiden. Matth. 4, 24.

Was hält der Herr selbst von den Besessenen? Bleek sagt: schwer entscheiden lässt sich, welche Vorstellung der Erlöser selbst in der Beziehung hegte. Da es ihm nicht darum zu thun sein konnte, den Leidenden, welche zu ihm gebracht wurden, naturhistorische Aufschlüsse über den Grund ihrer Leiden zu geben, sondern sie von denselben zu befreien, und da er dieses durch das Wort wohl nicht anders konnte, als indem er sich an die eigene Ausdrucks- und Anschauungsweise der Leidenden anschloss und sich zu ihnen herabliess, so lässt sich aus dieser Verfahrungsweise des Herrn an sich auch nicht gerade etwas Bestimmtes über seine eigene Vorstellung über diese Leidenden entnehmen, wenn nicht sich positive Aussprüche von ihm zur Belehrung darüber finden." Dieses ganze Raisonnement geht von einer früher sehr verbreiteten, jetzt aber fast allgemein verworfenen Ansicht aus, dass man nämlich, um Wahnsinnige von ihrem Wahne zu heilen, sich auf ihren Wahn positiv einlassen müsse. Allein kein ver-

nünftiger Irrenarzt behandelt seinen Irren in dieser Weise: solche Behandlung macht den Irren in seiner fixen Idee nur noch fester. Der Schluss der Bleek'schen Ausführung ist unrichtig; der Herr hat eben nicht bloss mit Besessenen gesprochen, sondern über Besessene mit seinen Jüngern in Sonderheit. Sagt der Herr da nun seinen Vertrauten, dass Besessenheit ein thörichter Einfall, ein wesenloser Wahn ist, dass Besessenheit nichts anderes als Wahnsinn ist? Er sagt nichts von alle dem; er gibt seinen Jüngern wiederholt die Macht, Teufel auszutreiben (Matth. 10, 1, 8. Mark. 16, 17), sah also die Teufelbesitzungen als etwas Reales an; er redet mit ihnen von Teufelaustreibungen und gibt ihnen Mittel an, wie sie zu diesem Werke sich vorbereiten können. Matth. 17, 21.

Paulus hat es schon offen bekannt, dass der Herr sich hier nicht bloss accommodirt habe; Strauss hat ebenso entschieden behauptet, dass der Glaube des Volkes auch der Glaube des Herrn gewesen sei. Dies ist in der That nicht zu leugnen; v. Hofmann schreibt sehr richtig: dass sich Jesus nur den Kranken oder auch den Augenzeugen zu Liebe auf die Vorstellung des Volkes eingelassen habe, ohne sie selbst zu theilen, kann für eine verschollene Entschuldigung solcher vermeintlichen Unvernünftigkeit gelten. Er nahm sie nicht blos auf, sondern er gab ihr erst ihren rechten Werth, indem er sie mit der Erkenntniss von dem Walten des Feindes Gottes überhaupt in Zusammenhang brachte, und in seinem eigenen Thun der Heilung solcher, dann aber überhaupt aller Krankheit eine Versinnbildlichung seines allumfassenden Heilandsberufes erkennen liess. (Matth. 12, 25 — 29)". Man wird nicht umhin können, dieses Zugeständniss zu machen.

Kann man sich nun aber den Consequenzen dieser Concession entziehen? Ist es möglich mit Neander, welcher zu gar keinem rechten Schlusse gelangen kann, sondern die schwebende Frage fort und fort hin und her schiebt, zu sagen: hier handelt es sich auf jeden Fall um einen solchen Irrthum, dessen Bekämpfung nicht zu dem Lehrberufe Christi gehörte, da derselbe das religiöse Interesse nicht angeht, die Untersuchung über die Ursache dieser Krankheitserscheinung, abgesehen von dem sittlichen Entstehungsgrunde und dem bleibenden sittlichen Anschliessungspunkte derselben, in das seiner selbstständigen Entwickelung überlassen bleibende wissenschaftliche Gebiet, das Gebiet der Naturwissenschaft, der wissenschaftlichen Psychologie, Heilkunst gehört, welches dem unmittelbaren Bereiche des Lehrerberufes Christi ein fremdes war, wenn auch für solche Untersuchungen fruchtbare Keime sich aus dem, was unmittelbar seine Lehre ist, ableiten lassen. Nur dies gehörte zu seinem Berufe, den sittlichen Grund dieser Uebel im Ganzen und Einzelnen den Menschen zu offenbaren und sie demnach auch zu dem Bewusstsein der Wahrheit zu führen, dass die gründliche und durchgreifende Heilung dieser Uebel nur von der Einwirkung auf das Princip des sittlichen Verderbens, worin sie ihren Grund hatten, ausgehen könne. Um diese aber zum Bewusstsein zu bringen, dazu konnte selbst die Vorstellung von diesen Krankheiten, als aus der Besitznahme durch böse Geister herrührende, zum Anschliessungspunkte gebraucht werden, zumal wenn die Wahrheit der Idee von einem Reiche des Satans in ihrer sittlichen Bedeutung vorausgesetzt würde." Ich kann aber diese Auseinandersetzungen nicht unterschreiben; es ist in der That nicht so, dass der Herr ohne Nachtheil seines Erlöserberufes über diese dämonischen

Krankheiten im Unklaren, ja im Irrthum sein konnte. Der Beweis dieses Satzes ist leicht zu liefern; sucht nicht jede eingehende christliche Dogmatik die Schranken zu bezeichnen, wie weit die Macht des Satans über den Menschen sich erstrekt? Musste nicht der Herr, wenn er den Satan und sein Werk wirklich verstören und zerstören sollte, nothwendig wissen, wie weit das Werk des Satans sich erstrecke?

Man hat sich dieser Einwendungen dadurch entschlagen wollen, dass man entgegnete (Neander deutet diesen Ausweg schon an): da alle Leiden und Krankheiten nicht von Gott direkt dem Menschen auferlegt worden sind, sondern erst durch die, von dem Teufel in die Welt eingeführte, Sünde verursacht worden sind, so heissen diese Leidenden mit Fug und Recht *ὀχλούμενοι ὑπὸ πνευμάτων ἀκαθάρτων, καταδυναστευόμενοι ὑπὸ τοῦ διαβόλου* (Apostelg. 10, 38). Es kann uns nicht einfallen, diesen Zusammenhang in Abrede zu stellen; allein diese Ausrede löst den Knoten nicht, sondern schürzt ihn auf's Neue. Sind alle Krankheiten in letzter Instanz Bedrängnisse, welche Satan durch seine Engel dem armen Menschenkinde zufügt, so ist rein unerklärlich, warum neben anderen Krankheitsformen noch besonders die Besessenheit genannt wird; es sind ja dann alle Kranke nichts anderes als Besessene. Gewiss sagt v. Hofmann sehr treffend: „die jüdischen Zeitgenossen Jesu bezeichneten namentlich eine Art menschlichen Missbefindens, die leibliche oder seelische Gebundenheit, als Wirkung böser Geistwesen, deren Entfernung dem Gebundenen die freie Verfügung über seine leiblichen Vermögen (Matth. 9, 32, 33) oder die freie Bewusstheit seiner selbst (Luk. 8, 35) wiedergibt. Aber nur in sonderlicher, nicht ausschliesslicher Weise stehen solche Kranke unter der Wirkung böser Geistwesen.“

Wir sehen uns so gezwungen, der Ansicht, dass hier rein natürliche Krankheitserscheinungen vorliegen, den Abschied zu geben; man wird mit ihr den Berichten der Evangelisten nicht gerecht. Wir erklären diese Besessenheit für eine nicht aus natürlichen Ursachen erklärbare Erscheinung; wir halten sie für das, was die Synoptiker und der Herr selbst in ihr fanden, für eine Vergewaltigung des Satans an dem Menschenkinde. Die heil. Schrift führt den bedauerlichen Zustand dieser Kranken auf *δαίμονες, δαιμόνια, πνεύματα ἀκάθαρτα* oder *πονηρά* zurück. Sie sagt nicht näher, welcherlei Geister wir unter diesen Gewaltigen zu denken haben. Josephus verstand nach *de bell. iud. 7, 6, 3,* unter diesen *δαιμόνια* die Seelen aus diesem Leben abgeschiedener Lasterhafter; man hat aber wohl nicht Unrecht, wenn man hier nicht die reine Wiedergabe der Volksansicht findet, sondern nur einen Versuch Josephs, die Ansicht der Griechen und Römer (Horatius, Epod. 5, 91 und *Philostr. Apoll. 3, 38)* seinem Volke zuzuführen. Justinus erkannte *ap. 2, 5* in den Dämonen noch die, aus der Vermischung der gefallenen Engel mit den Töchtern der Menschen erzeugten, Menschen; doch kommt sehr bald bei den Kirchenvätern die richtige Ansicht zur Herrschaft, dass nämlich die Dämonen die gefallenen Engel selber sind, die dienstbaren Geister des Teufels. Dass von dem Teufel und seinen Engeln eine Einwirkung auf den Menschen stattfinden kann, sollte von jedem schriftgläubigen Theologen ohne Umstände zugestanden werden. Ist die Sünde nicht des Menschen eigener Fund, sondern durch den Satan, den Vater der Lüge, dem Menschengeschlechte beigebracht worden und zwar in einer solchen Weise, dass die Sünde sich in das Menschenherz eingenistet hat, so ist ein lebendiger Bezug zwischen dem Menschenherzen und dem Satan, wie ein

lebendiger Bezug ist zwischen Vater und Kind. Der Teufel ist nach des Herrn eigener Erklärung Joh. 8, 44 als der Vater des Boshaften anzusehen und findet also von seinem Eigenen genug bei dem Menschenkinde, um daran anzuknüpfen. Die Sünde hat dem Teufel die Thüre weit aufgethan, dass er seinen Einzug halten kann in das Menschenherz hinein. Worauf an oder in dem Menschen wirkt nun Satanas bei seinen Besitzungen vornehmlich ein? wo liegt in dem Menschen der Ursitz dieser dämonischen Krankheit?

Neuere Aerzte, welche sich mit Seelenkrankheiten eingehend beschäftigt haben — ich erinnere an Jakobi und Nasse unter Anderen —, sind zu dem Satze gelangt, dass alle Seelenkrankheiten ihren Ursprung haben in einer Störung des leiblichen Organismus, dass sie nicht Ursachen, sondern nur Symptome eines leiblichen Schadens sind. Ich kann dieser Ansicht nicht zustimmen; sie kann nicht ein Mal die Erscheinungen des gewöhnlichen Lebens erklären und ebensowenig kann sie ein rechtes Verhältniss zwischen Leib und Geist im Menschen aufstellen. Wenn ein schadhafter Seelenzustand nicht das leibliche System beschädigen kann, so ist nicht einzusehen, wie ein gesunder Seelenzustand, wie ein energischer Geist auf den schadhaften leiblichen Organismus eine heilsame Wirkung ausüben soll. Die tagtägliche Erfahrung bietet aber tausend Belege, dass der Geist, ganz ähnlich wie der bekannte schwedische Violinvirtuose Ole Bulle aus einer Saite die wunderbarsten Töne und Accorde hervorlockte, so er nur in rechter, frischer Gesundheit und voller Kraft steht, mit dem schadhaften Instrumente des Körpers wahrhaft Erstaunliches, Wunderbares leistet. Wer weiss nicht, wie der energische Geist eines Calvin die Schwächen seines Leibes überwältigte, dass dieses zerbrechliche Gefäss zu Riesenwerken fähig wurde? Wer weiss nicht, dass der energische Wille, wie das Wort des Herrn bei dem Seesturm, den Sturm der Gefühle, die Erregtheit der Nerven zum Schweigen bringt? Ist Leib und Geist in dem Menschen zu einer lebendigen und nicht zu einer mechanischen Einheit verbunden, so darf man nicht einseitig den Leib auf den Geist hemmend oder fördernd wirksam denken, sondern man muss ein gegenseitiges Verhältniss, einen Wechselverkehr zwischen beiden annehmen; wie der Leib auf den Geist, so muss auch umgekehrt der Geist auf den Leib wirken. Die christliche Anschauung verlangt diese Gegenseitigkeit auf das Entschiedenste, ohne sie können die letzten, grossen Hoffnungen der Christenheit sich gar nicht erfüllen, denn was ist des Leibes Verklärung, wenn nicht dieses, dass der Geist mit seinem Licht und Leben den Stoff durchdringt, verklärt, vergeistigt? Geht nun der Angriff und Eingriff des Satans bei der Besessenheit auf eine von diesen beiden Seiten? dringt der Schaden unaufhaltsam von dem Leibesleben in das Seelenleben in aufsteigender Linie, oder ruinirt die gestörte Seele den gesunden Leib in absteigender Linie?

Die Ansichten sind hier selbst unter gläubigen Theologen getheilt. An und für sich wird Satan eben so gut in erster Linie den Leib als die Seele des Menschen antasten können. Er hat nach der heil. Schrift mehrfach bei den Heiligen Gottes den Leib zu seinem Angriffspunkte sich gewählt, so bei Hiob (2, 5 ff.), bei dem gekrümmten Weibe (Luk. 13, 11 ff.), und bei dem Apostel Paulus selbst, den ja Satans Engel mit Fäusten schlug und der diesen Pfahl in seinem Fleische trug. 2 Kor, 12, 7. Solche leibliche Anfechtungen heissen aber nie Besessenheiten; Besessenheiten heissen nur jene leiblichen Anfechtungen, mit denen ein mehr oder minder starkes

Seelenleiden verbunden ist. Wir dürfen hieraus wohl schliessen, dass Satan die Seele des Menschen, die Psyche, sich als den Punkt auswählt, von dem aus er seine Zerstörung in dem Menschen vornehmen will. Hiermit würde trefflich stimmen, dass, wie ich früher erwähnte, sowohl bei den profanen, als auch bei den heiligen Schriftstellern δαιμονίζεσθαι und μαίνεσθαι als Synonyme gelten. Wenn nun aber der Satan bei der Besessenheit auf die Seele des Menschen verwirrend einwirkt, so ist es möglich, dass er auf das, was gleichsam als das Substrat der seelischen Funktionen bezeichnet wird, auf das Nervensystem einwirkt, oder dass er auf die pure Seele drückt. Ebrard hat sich in seinem Artikel über die Besessenen in Herzog's Realencyclopädie sehr bestimmt für die erste Ansicht erklärt, wie er es auch schon zuvor in der von ihm besorgten neuen Auflage von dem Commentare über die Synoptiker von Olshausen gethan hatte, welcher letztere das grosse Verdienst hat, einer Zeit, welche ganz aus den Wegen und Anschauungen der heil. Schrift gefallen war, zuerst die biblische Lehre über die Dämonischen in schüchterner Weise wieder in's Gedächtniss zurückgerufen zu haben. Ebrard sagt: „Ueberall erscheint das somatisch-psychische Leben der Besessenen als gebunden und alterirt durch einen fremden, von Aussen her kommenden Einfluss; die Seele befindet sich nicht mehr im Besitz ihres Leibes; ein fremdes Etwas hat sich zwischen sie und ihren Leib gedrängt und wirkt störend und hemmend auf die leiblichen Organe des seelischen Lebens ein. Nirgends dagegen erscheint die Seele selbst oder gar das Ich als verdrängt von einem Dämon, nirgends hat sich der Dämon an die Stelle des Ich gesetzt. Nicht in der Seele hat er seinen Wohnsitz aufgeschlagen, nicht direct auf das Gemüth übt er seinen Einfluss, sondern auf das Nervenleben, auf die leiblichen Organe der psychischen Funktionen, und ruft daher dieselben Erscheinungen hervor, welche auch durch anderweitige störende und zerstörende Einflüsse auf jene leiblichen Organe hervorgerufen zu werden pflegen." Es will mir dünken, als ob diese Sätze, welche den Kernpunkt der Ebrard'schen Abhandlungen bilden, mehr Behauptungen sind, als ausgemachte Wahrheiten; ich muss ebenso gestehen, dass ich den Thatbestand nicht ganz getreu wiedergegeben finde. Ist es wirklich so, dass die Seele selbst oder gar das Ich nirgends als verdrängt von einem Dämon erscheint, dass der Dämon sich nirgends an der Stelle des Ich gesetzt hat? Sagt uns die Geschichte von dem Gergesener nicht das gerade Gegentheil von alle dem? Bei der Besessenheit werden nicht blos die Glieder des Leibes gebunden, sondern auch die Kräfte des Geistes. Das Licht der Selbsterkenntniss, des Selbstbewustseins erlischt, der Besessene besitzt sich nicht mehr selbst, beherrscht sich nicht mehr selbst, sein Ich kann sich nicht mehr als die Lebensmacht beweisen. Eine fremde dunkele Macht hat das Ich überwältigt, die Person lebt nicht mehr, sondern ist begraben in der Nacht des Irrsinns, die menschliche Natur, Substanz vegetirt noch fort, und das, was sie bewegt, was sie beherrscht, ist der Dämon. Das menschliche Selbstbewusstsein ist untergegangen, der Mensch fühlt die fremde Macht in sich, identificirt sich mit ihr und spricht aus ihr heraus: so antwortet der Gadarener, als der Herr ihm durch seine Frage: wie heissest du? zur Selbstbesinnung und Selbstgewinnung verhelfen will: Legion, heisse ich, denn unser ist viel (Mark. 5, 9), weil eine ganze Legion von Dämonen in ihm hauste. Offenbar ist bei diesem das Ich von den Dämonen verdrängt, das Selbstbewusstsein verschlungen von diesem

Fühlen und Wissen des Dämonenheeres in sich. Nicht in der Seele soll der Dämon seinen Wohnsitz aufgeschlagen haben, nicht direkt auf das Gemüth soll er seinen Einfluss üben; woher weiss das Ebrard? Womit will er diese Behauptung beweisen? Soll die Einwirkung auf den Nervenäther den Dämonen vielleicht näher liegen, da die Luft, ἀήρ, ihre Wohnung ist? Da die Dämonen ausdrücklich als πνεύματα bezeichnet werden und sie auch auf den Geist des Menschen einwirken, so scheint es mir angemessener zu sein, den Punkt, von dem das Verderben ausgeht, nicht in dem leiblichen Organe, welches der Psyche dient, zu finden, sondern in der Psyche, welche nach der Schrift das organische, substantielle Band ist, das Leib und Geist mit einander verknüpft. Auf dieses Centrum des lebendigen Menschen stürmt der Teufel, sei es mit einem, sei es mit vielen dienstbaren Geistern, ein, hier ist der Ursitz der Besessenheit, von hier, dieser lebendigen Mitte aus, greifen die satanischen Gewalten hemmend, bindend, zerstörend nach rechts und links, nach oben und unten, in das Leben des Geistes und in das Leben des Leibes ein.

Wie der Teufel gerade darauf kommt, diesen und jenen anzufallen in dieser Weise, lässt sich nicht sagen. Olshausen sagt freilich: „es scheint oft der Zustand der Dämonischen einen gewissen Grad moralischer Verschuldung vorauszusetzen, jedoch so, dass die von ihnen ausgeübte Sünde sich nicht sowohl als eigentliche Bosheit darstellt, sondern mehr als vorherrschende Sinnlichkeit (besonders wohl Wollust) erscheint, die mit Widerstreben des besseren Selbst geübt ward. Auf diese Weise konnte in solchen Personen der edle tiefverborgene Lebenskeim bewahrt bleiben und von demselben aus die Sehnsucht nach Erlösung sich entfalten, wenn das Bewusstsein des schrecklichen Zustandes, sich von der Gewalt der Sünde gebunden zu wissen, in ihnen erwachte.“ Allein diese Aufstellung ist grundlos. Die alte Kirche, welche ja bekanntlich wegen der so zahlreich vorkommenden Energumenen (ἐνεργούμενοι ein Ausdruck, welcher in dem N. T. für δαιμονιζόμενοι nie vorkommt) das Amt des Exorcisten bestellte, hat diese Unglücklichen nie mit den Pönitenten zusammengeworfen und damit anerkannt, dass, während diese Busse zu thun hatten, weil sie durch ihre eigene Schuld in Satans Macht gefallen seien, jene nicht der Busse, sondern der Fürbitte der Gemeinde bedürften, dass sie von den Banden des Satans, von denen sie wider Willen verstrickt waren, durch Gottes heilsame Gnade erlöst würden. Die Dämonischen bilden gewisser Massen in der Menschheit eine Parallele zu dem seufzenden Kosmos, der um der Sünde der Menschen willen der Eitelkeit überantwortet worden ist und sich sehnt nach der seligen Freiheit der Kinder Gottes. Die alte Kirche hat den Sinn des Herrn vollständig getroffen; zu keinem Dämonischen spricht er, was er wiederholt anderen Geheilten sagt: gehe hin und sündige hinfort nicht mehr! Es ist auch gegen diese Annahme die Angabe Mark. 9, 21, dass der mondsüchtige Besessene παιδιόθεν mit dieser Plage behaftet gewesen sei.

Diese Bemerkungen mögen genügen; ich bemerke nur noch, dass wir, was alte und neue Schriftsteller, Aerzte und Theologen, über die Besessenheit als natürliche Krankheit gesagt haben, am genausten bei Winer in seinem gelehrten biblischen Reallexicon finden. Wer die Ansichten neuerer gläubiger Theologen hören will, den verweisen wir auf Delitzsch' biblische Psychologie, mit welchem ich freilich in dem Punkte gar nicht übereinstimme, dass nämlich die Besessenheiten zum grösseren Theile (ja bis auf

einen einzigen Fall — den Gergesener nämlich Matth. 8, 28 ff. und die Parallelen) physische Vergewaltigungen des Satans an dem Menschen seien, und Keil's Handbuch der biblischen Archäologie 2, 99 ff., wo sich kurze, aber treffende Bemerkungen finden. Twesten ist unter den neueren Dogmatikern der einzige, welcher sich eingehend mit dieser so höchst merkwürdigen Erscheinung des diabolischen Wirkens in dieser Welt beschäftigt — vgl. dessen Dogmatik, 2, 1, 347 ff.

V. 23. Und er antwortete ihr kein Wort. Da traten zu ihm seine Jünger, baten ihn und sprachen: lass sie doch von dir, denn sie schreiet uns nach. Höchst auffallend ist des Herrn Benehmen. Er hat das feinste Ohr; wir gedenken daran, dass er die Stimme des Blinden bei Jericho durch das Geräusch, das um ihn war, hindurch hörte, er hört selbst mit dem Ohre seines mitleidigen Herzens das unaussprechliche Seufzen, das unser Herz bewegt; er hat die Bitte des Weibes vernommen, er hat aus ihren Worten auch den tiefsten Brustton der mütterlichen Liebe herausgehört, *ὁ δὲ οὐκ ἀπεκρίθη αὐτῇ λόγον.* Origenes ruft: *tacet fons vitae et pius medicus continet medicinam et denegat curam.* Chrysostomus verwundert sich und spricht: *τί τε καινὸν καὶ παράδοξον; τοὺς μὲν Ἰουδαίους καὶ ἀγνωμονοῦντας ἐνάγει καὶ βλασφημοῦντας παρακαλεῖ καὶ πειράζοντας οὐκ ἀφίησιν. τὴν δὲ ἐπιτρέχουσαν αὐτῷ καὶ παρακαλοῦσαν καὶ δεομένην, καὶ οὔτε νόμῳ οὔτε προφήταις ἐντραφεῖσαν, καὶ τοσαύτην εὐλάβειαν ἐπιδεικνυμένην, ταύτην οὐδὲ ἀποκρίσεως ἀξιοῖ. τίνα οὐκ ἂν τοῦτο ἐσκανδάλισεν, ὁρῶντα τὰ ἐναντία τῇ φήμῃ γινόμενα; καὶ γὰρ ἤκουσαν, ὅτι περιῆγε τὰς κώμας θεραπεύων. ταύτην δὲ ἐλθοῦσαν, διακρούεται. τίνα δὲ οὐκ ἂν ἐπέκλασε τὸ πάθος καὶ ἡ ἱκετηρία, ἣν ἐποίησεν ὑπὲρ τῆς θυγατρὸς οὕτω κακῶς διακειμένης; οὐδὲ γὰρ ὡς ἀξία οὖσα, οὐδὲ ὡς ὀφειλὴν ἀπαιτοῦσα οὕτω προσῆλθεν, ἀλλ' ἐλεηθῆναι ἐδεῖτο καὶ τὴν συμφορὰν τὴν οἰκείαν ἐξετραγῴδει μόνον, καὶ οὐδὲ ἀποκρίσεως ἀξιοῦται.* Der Herr schweigt — höchst naiv legt die Glossa dieses Schweigen aus: *ideo etiam non respondit,* sagt sie, *ut discipuli pro ea rogarent, ostendens, per hoc necessarias esse preces sanctorum ad aliquid impetrandum.* Es ist wahr, der Herr schweigt und die Jünger reden, aber die Rede der Jünger ist keine rechte Fürsprache und was das schlimmste ist, diese Fürsprache hilft auch nichts und hört auf. [1]) Sie sprachen: *ἀπόλυσον αὐτήν, ὅτι κράζει ὄπισθεν ἡμῶν.* Wir wollen diese Worte nicht mit Stier so auslegen, dass die Jünger als blosse Egoisten erscheinen; die Kananiterin ist ihnen unangenehm und lästig mit ihrem Geschrei; der Herr will verborgen bleiben, dieses Nachschreien macht ihn offenbar. Sie sagen nicht, was der erregten Liebe sonst so nahe lag: hilf ihr, erhöre sie, sondern: fertige sie ab. Wir wollen lieber mit Chrysostomus es halten, welcher sagt: *ἡμεῖς, ὅταν βουληθῶμεν τινὰ πεῖσαι, τἀναντία πολλάκις λέγομεν;* und stimmen ganz Bengel zu, der bemerkt: *dimitte. metonymia consequentis: id est, iuva ut soles coll. v. seq. sic solebat Jesus dimittere,* was auch Kühnöl, Meyer und Bleek thun. Dennoch aber werden wir an dem *ἀπόλυσον* nicht so leicht vorübergehen dürfen; war es den Jüngern wirklich ein herzliches Anliegen, dass Jesus diesem armen Weibe half, so hätte sich gewiss auf ihre Lippen ein anderes Wort als dieses *ἀπόλυσον* gelegt. Man könnte vielleicht sagen, da diese

[1]) Chrysostomus zieht aus der ganzen Perikope diese Lehre: *σὺ δέ μοι σκόπει, πῶς τῶν ἀποστόλων ἡττηθέντων καὶ οὐκ ἀνυσάντων, αὕτη ἤνυσε. τοσοῦτόν ἐστι προσεδρεία εὐχῆς. καὶ γὰρ ὑπὲρ τῶν ἡμετέρων παρ' ἡμῶν βούλεται μᾶλλον τῶν ὑπευθύνων ἀξιοῦσθαι, ἢ παρ' ἑτέρων ὑπὲρ ἡμῶν.*

Bittstellerin eine Heidin war und die Jünger nicht wussten, wie sich der Davidssohn zu den Heiden stellen werde, so sagten die Jünger weder: hilf ihr! noch: sollen wir sie forttreiben? sondern wählten ein schwebendes Wort, das Alles dem eigenen Ermessen des Herrn anheimstellte. Einen Bescheid, das wünschen die Jünger, möge der Herr dem Weib geben und zwar scheinen die folgenden Worte (Fritzsche freilich behauptet: *incertum est*) dafür zu sprechen, dass sie einen günstigen Bescheid dem Herrn anempfehlen wollen. Das Weib schreit ihnen nach und wird, sie ist ja schon dem schweigenden Herrn eine ganze Strecke nachgelaufen, nicht eher mit ihrem lauten, jämmerlichen Geschrei aufhören, bis dass der Herr sich ihrer erbarmt hat. Die Jünger mussten, wenn der Herr später von der Wittwe zu ihnen sprach, die den ungerechten Richter mit ihrem Geschrei Tag und Nacht bestürmte, Luk. 18, 2 ff., wohl an dieses kananäische Weiblein gedenken. Immer aber ist dieses ὅτι κράζει κτλ. sehr bedeutsam. Nicht an das Herz des Herrn wenden sich diese Bittsteller, nicht die Noth und Angst des Mutterherzens, nicht das Elend der besessenen Tochter führen sie an, um ihre Bitte zu begründen; sie denken auch nicht sowohl an das, was des Herren ist, sondern an das, was ihnen selbst angenehm oder unangenehm ist. Calvinus bemerkt ebenfalls: *nihil in eius gratiam petunt discipuli, sed quia illis molesta importunitas, dimitti quovis modo cupiunt.* Bengel hebt ebenso, wiewohl er anerkennt, dass die Jünger um Erhörung der Bitte des kananäischen Weibes den Herrn angehen, hervor, dass nicht reine Liebe zu dem armen Weibe sie zu dieser Fürsprache treibt; *credibile est*, sagt er, *discipulos iudicium hominum esse veritos; et sua causa, ne clamor molestiam afferret, et mulieris causa, opem petiisse.* Nicht ohne Grund hat der Herr dem Bitten des Weibes so entschieden Schweigen gegenübergesetzt. Er lässt sich dazu herab, seinen Jüngern, sie sind ja seine Freunde, sein Verfahren zu erklären.

V. 24. Er antwortete aber und sprach: ich bin nicht gesandt, denn nur zu den verlorenen Schafen von dem Hause Israel. Das Herz des Herrn ist durch die Bitte des Weibes ergriffen und bewegt; was wollte er lieber, als dass er den Strom der barmherzigen Liebe, welchen Israel eben zurückgewiesen hat, frei und ungehindert diesem Herzen, das nach Liebe und Heil sich sehnet, könnte entgegen rauschen lassen. Doch das Leben des Herrn ist eine fortgehende Selbstverleugnung, hier bringt derselbe im Gehorsam gegen seinen Gott und Vater ein schweres, seinem Herzen überaus schweres Opfer. Er muss sich Gewalt anthun, er muss seiner Liebe Schranken setzen; er muss es, Gott will es so. Nicht sein freier Herr ist der Sohn, wenn er auch der eingeborene Sohn, der Erbe über Alles ist; des Vaters Rath und Wille hat ihm seinen Weg vorgezeichnet, er ist ein Gesandter, der einen ganz bestimmten Auftrag empfangen hat. Gott hat ihm eine Mission gegeben an Israel; das Haus Jakob's ist sein von Gott ihm zugewiesenes Arbeitsfeld, er ist der von den Propheten verheissene, von Gott jetzt gesandte Hirte dieser verlorenen Schafe. Wahrhaft gross ist es, dass der Herr dem Volke, welches ihn durch seine Hetzereien und Anfeindungen über die Grenzen in das traurige Elend getrieben hat, unerschütterlich treu bleibt; hat das Volk auch den Bund faktisch gebrochen, so hält der verschmähte Bundesmittler doch unverrückt die Bundestreue. Er gibt dem Volke seine Ehre, indem er von seinen Gliedern als von πρόβατα redet; sind diese Glieder auch verloren, so sind

sie doch immer noch Schafe des grossen Hirten, sein Erbe und Eigenthumsvolk; die Verheissungen gelten noch dem Hause Israel und kein Tröpflein der Gnade, welche Israel von Gott bestimmt ist, soll ihm entzogen werden. Hieronymus findet in diesem *εἰ μή* nicht eine absolute, sondern nur eine relative Verneinung, *non quo et ad gentes non missus sit*, sagt er, *sed quo primum missus sit ad Israel, ut illis non recipientibus evangelium iusta fieret ad gentes transmigratio. et significanter dixit ad oves perditas, ut ex hoc loco etiam unam erroneam ovem de alia parabola intelligamus.* Allein das *εἰ μή* wird denn doch hier absolut zu fassen sein; die Sendung des Herrn war schlechterdings eingeschränkt auf das Haus Israel, nur unter dem Volke der Wahl durfte der Herr nach Gottes Willen seine messianische Thätigkeit entfalten. Wäre das nicht Gottes Bestimmung gewesen, so wäre es nicht blos rein unbegreiflich, sondern ganz und gar unverantwortlich von dem Herrn gewesen, wenn er sich, da sein Volk im Grossen und Ganzen ihn von sich stiess, nicht zu einem Versuche in grossartigem Style wenigstens ein Mal in die Heidenländer begeben hätte. Calvin fasst das Wort des Herrn in dieser Strenge: *reddit causam apostolis*, sagt er, *cur Chananaeam non exaudiat, quia velit Judaeis se totum impendere, quibus solus destinatus erat divinae gratiae minister. ergo a vocatione et mandato patris arguit nihil esse extraneis auxilii praestandum; non quod perpetuo inclusa fuerit Christi virtus intra tam angustos fines, sed quia sic ferebat temporis ratio, ut initium faciens a Judaeis, se tunc illis peculiariter addiceret.* Diese Ueberzeugung hindert aber den Reformator nicht der Perikope die Ueberschrift zu geben: *in hoc miraculo docemur, quomodo ad gentes manare coeperit Christi gratia; etsi enim nondum advenerat maturum tempus, quo se toti mundo Christus publicaret, praeludia tamen quaedam dare voluit, communis misericordiae, quae tandem promiscue Judaeis et gentibus fuit exhibita post eius resurrectionem.* Der Herr weiss, dass das von ihm gestiftete Gottesreich das Senfkorn ist, unter welchem, wenn es zum Baume erwachsen ist, alle Vögel unter dem Himmel wohnen sollen, dass er noch andere Schafe, die nicht aus diesem Stalle, dem Hause Israel, sind, herbeiführen muss, aber er weiss auch, dass diese Zeit nicht in seine Zeit im Fleische fällt; er weiss, dass den Juden zuerst das Brod des Lebens zu bringen ist, und dass er es ihnen ausschliesslich zu bringen hat. Dieses Bewusstsein, eine göttliche Mission nur an Israel empfangen zu haben, konnte den Herrn aber nicht hindern, den Heiden sein Heil widerfahren zu lassen. Bringen, anbieten durfte er sich ihnen nicht als Helfer, aber wenn sein Herr und Gott eine Heidenseele im Verborgenen zu einer wahren Israelitin umgearbeitet hatte, wenn diese nun zu ihm kam voll Heilsverlangen, so überschritt er seine Vollmacht nicht, wenn er half; es war ihm unverwehrt, den Kommenden und Suchenden zu helfen, aber wohl verwehrt als Missionar die verlorenen Heiden zu suchen. Die älteren Ausleger fassen das Schweigen des Herrn anders. Hieronymus sagt: *non de superbia pharisaica, nec de supercilio scribarum, sed ne ipse sententiae suae videretur esse contrarius, per quam iusserat: in viam gentium ne abieritis, et in civitates Samaritanorum ne intraveritis. nolebat enim occasionem culumniatoribus dare, perfectamque salutem gentium passionis et resurrectionis tempori reservabat.* Er kommt der Wahrheit nahe; aber nicht Rücksichten auf böse Menschen, sondern Rücksicht auf Gottes Gebot bestimmten Jesu Verhalten. Chrysostomus (*διὰ ταῦτα ἠρνεῖτο τὴν δόσιν, ἵνα δείξῃ αὐτῆς τὴν φιλοσοφίαν*), Theophylactus, Euthy-

mius u. A. mehr sind der Ansicht, dass Jesus den verborgenen Glauben des Weibes an das Licht habe ziehen wollen, wie Origenes schon angibt: *ut detegeret sapientiae eius veritatem, — ut latentia panderet sacramenta.* Bald soll dann diese Offenlegung geschehen sein, um die Jünger zu beschämen und zu reizen, bald um diese gläubige Heidin zur Richterin über den Unglauben des Volkes Israel zu bestellen (so Luther). Allein diese Ansicht verdient gewiss, was Meyer — allein dem sittlichen Gefühl widersteht die scheinbare Härte, die mit quälender Absichtlichkeit eine verstellte Rolle spielt, — wie Steinmeyer — die Annahme einer solchen Simulation würde die Heiligkeit seines Bildes stören. Ein für alle Mal hinweg mit dieser abgebrauchten, wesentlich unfrommen Ansicht, die den Schein der Erbaulichkeit auf Kosten der Wahrheit gewinnt — dagegen gesagt haben. Meyer erkennt eine im Ernst gemeinte Zurückweisung, die aber dann durch das standhafte Vertrauen der Frau (Chrysostomus nennt es eine *καλὴν ἀναισχυντίαν*) wirklich überwunden wird, vergl. Hase, de Wette, Schegg, Ewald, welcher treffend bemerkt, wie sich hier Jesus doppelt gross zeige, einmal in der besonnenen, festen Beschränkung auf seinen nächsten Beruf, dann in der eben so besonnenen Ueberschreitung dieser Schranke, sobald ein höherer Grund sie empfiehlt und wie zur Vorbedeutung für eine ferne Zukunft.“ Allein diese letzte Anschauung kann ich mir auch nicht zu eigen machen. Das Weib soll eine im Ernst gemeinte Zurückweisung Christi wirklich überwinden! Was sollen diese Worte sagen, wenn nicht dieses, dass der Herr — abtrotzen lässt er sich doch keine Wohlthat — über dem Bitten des Weibes, ja durch ihre schlagende Gegenrede zu anderer Ueberzeugung gebracht worden sei? Wer mag das glauben? Sollte der Horizont des Herrn wirklich so beschränkt gewesen sein, dass dieses arme Weiblein sein Lehrmeister werden musste? Sollte es ihm nicht von Anfang seiner messianischen Thätigkeit völlig klar gewesen sein, dass er, wenn auch für Israel von Gott geordnet als der Heiland, auch den Heiden, die das Heil suchten, einen Gnadenblick zuwerfen dürfe? Diese Heidin ist nicht der erste Heide, dem Heil widerfährt von dem Herrn! Er hat den Knecht des heidnischen Hauptmanns zu Capernaum vom Tode errettet; er hat von Anfang an alle Kranke, welche zu ihm gebracht wurden, geheilt; er hat nach Matthäus Versicherung (4, 24) auch schon Kananiter in grosser Anzahl gesund gemacht, denn dort heisst es: und sein Gerücht erscholl in das ganze Syrienland, und sie brachten zu ihm allerlei Kranke, mit mancherlei Seuchen und Qual behaftet, die Besessenen, die Mondsüchtigen und die Gichtbrüchigen und er machte sie alle gesund. Warum wehrt sich der Herr bei diesen Veranlassungen nicht gegen Heilungen der Heiden, warum nur in diesem einen Falle? Meyer bemerkt: Widerspruch mit 8,5 ist (hier) um so weniger, als jener Centurio nach Luk. 7, 2 ff. bereits dem Judenthume sehr nahe stand; das Weib war eine Wildfremde.“ Steinmeyer sagt ganz ähnlich, dass jener Hauptmann eigentlich ein *Ἰουδαῖος ἐν κρυπτῷ* gewesen sei nach seiner ganzen Herzensstellung. Wie bei dem Hauptmann so lag auch bei jenen Kranken, welche aus Syrien zu dem Herrn gebracht wurden, das Heilsverlangen, der Glaube in seiner ganzen Energie zu Tage; die weite Reise aus ihrer Heimath zu dem Herrn hätten diese Unglücklichen weder unternommen noch vollendet, wenn nicht das grösste Vertrauen auf den Herrn sie beseelt hätte. Hier bei dem kananäischen Weibe lag es anders; der Herr kam in ihr Land, das Weib hatte, so zu sagen, die günstige Ge-

legenheit nur am Schopf zu erfassen; ein grosses Unterfangen, eine starke Glaubensprobe war es nicht, den Durchreisenden anzutreten. Der Herr kann um desswillen seine heilsame Gnade ihr nicht ohne Weiteres zufliessen lassen, er muss sich seine Wohlthat gleichsam abringen lassen, dass der Glaube des Weibes sich in seiner wahren Gestalt offenbaren konnte. Da der Herr von seinem Vater keinen bestimmten Auftrag für dieses Weib und dieses Weib auch nicht wie der syrische Hauptmann Naeman, von welchem der Herr Luk. 4, 27 ausdrücklich spricht, eine bestimmte Weisung von Gott auf den Herrn hin empfangen hatte, so musste der Herr sich überzeugen, ob dieses Weib von Gott innerlich berufen und ausgerüstet worden sei zu der Empfangnahme des Heils, d. h., da der Glaube ja die einzige Bedingung ist, unter welcher uns das Heil zu Theil wird, ob ein nicht aus dem Fleisch und Blut über Nacht aufgeschossener Glaube, sondern ein durch den Geist Gottes selbst gewirkter Glaube in dem Herzen dieses bittenden Weibes vorhanden sei. Der Herr, sagen wir abschliessend, prüft den Glauben des Weibes und mehrt und fördert durch diese Prüfung ihren Glauben, damit er erkennen kann, ob dieses Weib das besitzt, worauf hin er auch, obgleich seine Mission nur an die verlorenen Schafe aus dem Hause Israel geht, den Heiden mit seinem Heile erscheinen kann.

Zu seinen Jüngern sprach der Herr diese Worte; das Weib hat sie nicht gehört; es geht dies nicht blos aus dem Berichte des Lukas hervor, sondern auch aus dem des Matthäus, man beachte im folgenden Verse *ἐλθοῦσα*, wie aus der ganzen Geschichte. Hätte das Weib dieses Wort des Herrn gehört, so hätte sie, die sich auf die Dialektik des Glaubens trefflich verstand, den Herrn an diesem ersten Worte schon festgehalten und gesprochen: ja, Herr, du bist nur gesandt zu den verlorenen Schafen aus dem Hause Israel von deinem Gott und Vater, dein Gott und Vater sendet mich aber zu dir, dem grossen Hirten der Schafe.

V. 25. Sie kam aber und fiel vor ihm nieder und sprach: Herr, hilf mir. Das Weib hat sich durch das anhaltende Schweigen des Herrn nicht abschrecken lassen. Chrysostomus, welcher irrthümlich das Weib die Antwort des Herrn auf die Fürbitte seiner Jünger hören lässt, spricht voll Bewunderung: *τί οὖν ἡ γυνή; ἐπειδὴ ταῦτα ἤκουσεν, ἐσίγησεν; ἢ ἀπέστη; ἢ καθυφῆκε τῆς προθυμίας; οὐδαμῶς. ἀλλὰ μᾶλλον ἐπέκειτο. ἀλλ' οὐχ ἡμεῖς οὕτως. ἀλλ' ὅταν μὴ τύχωμεν, ἀφιστάμεθα, δέον διὰ τοῦτο ἐπικεῖσθαι μᾶλλον. καί τι τίνα οὐκ ἂν ἐξηπόρησε τοῦτο τότε ῥηθέν; ἱκανὴ μὲν οὖν καὶ ἡ ὀργὴ εἰς ἀπόγνωσιν αὐτὴν ἐμβαλεῖν.* Luther sagt vortrefflich: sie hätte denken mögen, ist das der gütige, freundliche Mann? oder sind das die guten Worte, welche ich von ihm habe hören sagen, auf die ich mich verlassen habe? Es muss nicht wahr sein, er ist dein Feind und will dein nicht. Er möchte doch zu mir ein Wort sagen und zu mir sprechen: ich will dein nicht; nun schweigt er als ein Stock. Siehe dies ist gar ein harter Puff, wenn sich Gott also ernst und zornig erzeigt und seine Gnade so hoch und tief verbirgt, wie die wohl wissen, so es im Herzen fühlen und erfahren, dass sie denken, er wolle nicht halten, was er geredet hat und sein Wort falsch werden lassen, wie vielen grossen Heiligen geschehen. Dergleichen Gedanken hätte auch dieses Weib fühlen können und vielleicht hat sie selbige auch nach der Empfindung des Fleisches empfunden. Aber sie war von sehr tapferem Gemüthe und bewies sich recht männlich. Denn was thut sie? Sie thut solche unfreundliche Geberde Christi aus den Augen, lässt sich

nicht irren, nimmts auch nicht zu Sinn, sondern bleibt stracks und fest in ihrer Zuversicht hangen an dem guten Gerüchte, das sie von ihm gehört und gefasst hatte und lässt nicht ab. Also müssen wir auch thun und lernen, allein am Wort fest hangen, obgleich Gott mit allen Creaturen sich anders stellt, als das Wort von ihm sagt. Aber wie weh thut das der Natur und Vernunft, dass sie sich so nackt ausziehen und Alles lassen soll, was sie fühlt, und allein am blosen Wort hangen, dass sie auch das Widerspiel fühlt. Gott helfe uns in Nöthen und Sterben zu solchem Muth und Glauben!" Ja dieses Weib ist eine rechte Kämpferin des Glaubens, sie lässt sich durch nichts abhalten von der lebendigen Quelle aller Gnaden, sie kam zu dem Herrn und fiel ihm anbetend zu Füssen — *ἡ δὲ ἐλθοῦσα προςεκύνει αὐτῷ*. Bengel malt die Situation richtig, wenn er bemerkt: *a tergo salvatoris ad faciem eius progressa (viam ipsi intercludens), quamquam etiam discipulis repulsam dedisse videbatur.* Die Jünger, man beachte diesen Umstand wohl, welche den Müttern den Zugang zu dem Herrn wehrten, als sie mit ihren Kindlein kamen, wehren diesem Weibe den Zutritt nicht, obgleich das abweisende Wort, das sie soeben von dem Herrn gehört hatten, sie zu solch einem Unterfangen ermuthigen konnte. Ein neuer Beweis, dass sie allerdings den Wunsch hegten, der Herr möge dem Weibe helfen. Die Bitte kommt aus einem gepressten Mutterherzen, daher nur die wenigen Worte: *κύριε, βοήθει μοι!* Die Alten haben über das ganze Verhalten dieses Weibes und ihre Worte schon recht gründlich gesonnen; Chrysostomus hebt schon hervor, dass das Weib dem Herrn, der eben gesprochen habe: *οὐκ ἀπεστάλην,* nicht sage: *παρακάλεσον καὶ δεήθητι, ἀλλὰ βοήθει μοι*, und schliesst hieraus, dass es ihn nicht für ein Geschöpf, sondern für den Herrn aller Dinge gehalten habe. Hieronymus schreibt zu dieser Stelle: *mira sub persona mulieris Cananitidis ecclesiae fides, patientia et humilitas praedicantur. fides, qua credidit sanari posse filiam suam. patientia, qua totiens contempta in precibus perseverat. humilitas, qua se non canibus, sed catulis comparat. nota quod ista Cananitis perseveranter primum filium David, deinde dominum vocet et ad extremum adoretur ut Deum.* Es will scheinen, als ob die Weigerung des Herrn nicht blos dem Fusse dieses Weibes Flügel verleiht, dass sie den Herrn erreicht, sondern auch den Funken des Glaubens, welcher in in ihr war, zur hellen Flamme anfacht. Nur im Kampfe stählt und mehrt sich die Kraft; auch die Glaubenskraft wächst nur in dieser Weise. Gut sagt Calvin: *videtur mulier obstinatione quadam luctari, ut ab invito aliquid extorqueat, sed non dubium est, quin concepta de Messiae bonitate fides illam sic animaverit. quod autem Christo praecise negante hoc esse sui officii, eam non terruit repugnantia, neque deduxit a proposito, hinc factum est, quod penitus defixa in priore illo, quem dixi fidei sensu, nihil spei suae contrarium admisit. atque haec vera est fidei probatio, quum generale salutis nostrae principium, quod in verbo Dei fundatum est, nullo modo nobis excuti patimur.*

V. 26. **Aber er antwortete und sprach: es ist nicht fein, dass man den Kindern ihr Brod nehme und werfe es vor die Hündlein.** Der Hülferuf des Weibes hat den Herrn noch nicht überwunden, noch nicht überzeugt, dass er hier sein Mandat überschreiten dürfe. Er setzt den Glauben auf eine neue, ungleich schwerere Probe. Sehr wahr sagt Chrysostomus: *τί οὖν ὁ χριστός; οὐδὲ ἐν τούτοις ἠρκέσθη, ἀλλ᾽ ἐπιτείνει τὴν ἐξαπόρησιν πάλιν, λέγων. οὐκ ἔστι καλόν κτλ. καὶ ὅτε ἠξίωσεν αὐτὴν λόγου,*

τότε μειζόνως ἐπέπληξεν ἢ διὰ τῆς σιγῆς. καὶ οὐκ ἔ τι ἐφ' ἕτερον μεταφέρει τὴν αἰτίαν, οὐδὲ λέγει, οὐκ ἀπεστάλην, ἀλλ' ὅσῳ ἐπέτεινεν ἐκείνη τὴν ἱκετηρίαν, τοσούτῳ καὶ αὐτὸς τὴν παραίτησιν ἐπιτείνει. καὶ οὐκ ἔτι πρόβατα αὐτοὺς καλεῖ, ἀλλὰ τέκνα, καὶ αὐτὴν κυνάριον. Luther bemerkt zu diesen Worten: „diese Versuchung ist die allerschärfste und ist die Wahrheit, Christus ist nirgend so hart gemalt im ganzen Evangelium als hier. Denn es ist über die Massen ein hart Wort, dass der Herr sie also dahinwirft vor die Füsse, lässt's bei dem nicht bleiben, dass sie kein Kind oder Jüdin heisst, sondern heisst sie einen Hund. Das ist ärger, denn so er sie schlecht eine Heidin hätte geheissen. O dieses für einen Hund unter den Kindern gehalten zu werden, ist eben so viel, als nicht ein Mal unter die Knechte gerechnet, sondern schlechterdings von dem ewigen Erbe der Kinder ausgeschlossen werden; ja ist eben so viel gesagt, als spreche er: du bist des Teufels, wie du gehst und stehst, troll dich nur immerhin, du hast hier nichts zu suchen, das heisst gar hoch versucht." Die Alten fanden, dass wie der Herr sich durch drei Versuchungen hindurchschlagen müsse, so auch das kananitische Weib drei Prüfungen durchgemacht habe. Melanthon sagt: *pinguntur praecipue tentationes fidei, quae nobis obstrepunt inter precandum. primum D o m i n u s n i h i l r e s p o n d e t. significatur autem mora liberationis, quae habet coniunctam tentationem de neglectione nostri, quasi non curet aut non afficiatur nostra miseria. alibi Dominus videtur magis obvius petentibus, sed hic silentium habet speciem repulsae, quae est valde dura. — n o n s u m m i s s u s n i s i a d o v e s p e r d i t a s d o m u s I s r a e l. hic pingitur tentatio de particularitate electionis. obiicitur enim hic mulieri, quod non sit ex Israel. ita nos cogitamus. Deus habet certum catalogum electorum, si non sum in illo catalogo, frustra oro. — hic vero nova tentatio occurrit. dominus obiicit ei, n o n e s t b o n u m, s u m e r e p a n e m f i l i o r u m a c p r o i i c e r e c a t e l l i s. videtur eam cum convicio et condemnatione a se repellere, cum vocat canem, quia canis est immundum animal consuetudine iudaica. significat igitur eam a Deo reiectam, quia sit indigna.* Die beiden letzten Anfechtungen fallen nach unserer Ansicht, da der Herr von seiner Sendung nicht zu dem Weibe sprach, zusammen; sie lassen sich so nicht scharf scheiden, denn der nicht Erwählte ist eben, was er ist, um desswillen, dass er unwürdig ist. Hart ist dieses Wort des Herrn, es scheint ganz und gar auf dem beschränkten Standpunkte der selbstgerechten und nationalstolzen Pharisäer und Schriftgelehrten zu stehen. Er nennt ein Mal die Juden *τὰ τέκνα*, wozu Bengel schreibt: *Jesus ad Judaeos locutus est severe, de Judaeis ad externos honorifice Joh. 4, 22, sic nos de ecclesia evangelica.* Der Herr gibt denen vom Hause Israel ihre vollständige Ehre, was hier um so ergreifender und grossartiger ist, als dieselben jetzt eben das schon gethan haben, was die bösen Weingärtner mit dem Sohne und Erben vornehmen werden; sie haben ihn ja zum Lande hinausgetrieben mit ihrer Herzenshärtigkeit. Sie sind trotz alle dem doch die Kinder, die von dem rechten Vater über Alles, was Kinder heisst im Himmel und auf Erden, berufenen und aufgezogenen Kinder, denen das Himmelreich in erster Linie beschieden ist. Das Heil bezeichnet der Herr als *τὸν ἄρτον τῶν τέκνων*; der Genitiv ist der Genitivus *possessivus*, dieses Brod gehört den Kindern ganz eigenthümlich zu, sie haben Anspruch und Anrecht an dieses Brod; es ist so sehr ihr Eigenthum, dass der Herr, welcher gesandt worden, dies Brod den Kindern des Hauses, des Reiches Gottes zu brechen, sich geradezu versündigen würde, wenn er das-

selbe *τοῖς κυναρίοις* zuwerfen wollte. Unter diesen *κυναρίοις* versteht der Herr das Weib und seine Volksgenossen. Bengel führt Midrasch Tillim an: *nationes mundi assimilantur canibus,* worauf Lightfoot und Wetstein schon hingewiesen hatten. Der Hund hat in dem heutigen Morgenlande noch nicht die Stellung, welche er im Abendlande seit Jahrtausenden schon hat; er gilt für unrein und ist im höchsten Grade verachtet, vergl. Hiob 30, 1, 1. Sam. 24, 15, 2. Sam. 9, 8. 2. Kön. 8, 13. Philipp. 3, 2. Sprüch. 26, 11 und 2. Petr. 2, 22. Hieronymus gibt als Grund dieser Vergleichung der Heiden mit Hunden an: *canes autem ethnici propter idololatriam dicuntur, qui esui sanguinis dediti et cadaveribus mortuorum feruntur in rabiem;* Rhabanus Maurus pflichtet ihm bei. Das *tertium comparationis* scheint mir aber zu weit hergeholt zu sein. David vergleicht *ψ.* 22, 17 seine Feinde mit Hunden; Delitzsch meint, dass er sie dadurch in ihrer Unverschämtheit und Gemeinheit, wie in ihrer Bissigkeit und Verfolgungslust habe veranschaulichen wollen; Bengel führt in seiner Anmerkung zu der Philipperstelle als *vitia canina* auf *foeditas, impudicitia, importunitas.* Es ist wohl der Eigenthümlichkeit der morgenländischen Hunde mehr Rechnung zu tragen, welche herrenlos als eine wilde Rotte umherlaufen, jeden anfallen, und Alles, was sich [illegible] verschlingen lässt, um den Hunger zu stillen, mit Gier verschlingen. So haben ja die Heiden auch keinen Hirten, der sie aus und einführt, sie sind herrenlos, kein Haus nimmt sie in seinen Frieden auf, sie schweifen ruhelos umher. Israel, das zur Ruhe gekommen war, hat den Anfall der Heiden fort und fort erdulden müssen, sie haben sich mit Wuth auf das Gottesvolk gestürzt, um es zu verschlingen. Hart, sehr hart erscheint des Herrn Antwort und dennoch sagen wir mit Luther: „es lauten alle Stücke auf Nein stärker, denn auf das Ja und ist doch mehr Ja darinnen, denn Nein; ja eitel Ja ist darinnen, aber gar tief und heimlich und scheinet eitel Nein," und singen mit Woltersdorf: wenn lauter Nein erscheinet, ist lauter Ja gemeinet. Höchst bedeutsam ist es, dass der Herr nicht sagt: *οὐκ ἔξεστιν*, sondern nur: *οὐκ ἔστι καλόν*, was Luther meisterhaft wiedergibt durch: es ist nicht fein. Eine vollständige Abweisung wäre es gewesen, wenn der Herr mit einem *οὐκ ἔξεστιν* der Kananiterin entgegengetreten wäre, er hätte dann es als völlig unerlaubt hingestellt, ihr zu helfen; mit dem *οὐκ ἔστι καλόν* sagt er nur aus, dass es nicht recht sich schicken und geziemen will, dass es nicht wohl anstehe, nicht recht passend sei, wenn er ihr helfe. Markus hat, so zu sagen, dieses *οὐκ ἔστι καλόν* richtig interpretirt, wenn er den Herrn antworten lässt: *ἄφες πρῶτον χορτασθῆναι τὰ τέκνα, οὐ γάρ καλόν ἐστι κτλ.* Weiter ist auch zu beobachten, dass der Herr nicht die Heiden mit *κύνες* vergleicht, sondern mit *κυνάρια.* Nicht absichtslos wählt der Heiland die Deminutivform, Wetstein sagt schon: *vocem κυνὸς in molliorem κυναρίου mutat.* Nicht wild umherlaufende Hunde sind vor den Augen des Herrn die Heiden, sondern Hündlein, Tisch- und Schoosshündlein, *κύνες τραπεζῆες*, Homer's Odyssee 17, 310. Er will ja auch diese Heiden herbeirufen, dass sie an seinem Gnadentische, ja in seinem Schoosse sitzen sollen. Nicht jedes Auge kann aber diese Milde und Lieblichkeit in der Rede des Herrn erkennen; es ist eben ein Wort, welches unter einer rauhen, harten Schale einen weichen, süssen Kern birgt. Jesus, sagt Bengel treffend, *ipse dat ansam mulieri capiendi sui.* Das Weib lässt sich nicht beirren, die harte Rede des Herrn fährt ihr nicht vor den Kopf, sie hört den Gnadenquell, aus dem sie schöpfen möchte, schon in dem kalten,

harten Felsen rauschen, sie nimmt den Wunderstab in ihre starke Glaubenshand und schlägt an den Felsen, der da heisst Jesus Christus.

V. 27, Sie sprach: Ja, Herr, aber doch essen die Hündlein von den Brosamlein, die von ihrer Herren Tische fallen. Wenn Ambrosius diese Frau charakterisirt: *fuit in precibus pertinax, sapiens in responsis, fidelis in verbis. praetereuntem revocavit, tacentem rogavit, excusantem adoravit, negantem inclinavit* — so möchte ich neben diese Antwort die Worte schreiben: witzig, scharfsinnig, demüthig. Die Kananitin antwortet: *ναί*. Bengel bemerkt dazu: *arripit mulier appellationem catellorum* und hält es so mit Theophylaktus, Euthymius Zigabenus, Erasmus und Anderen; allein diese Beschränkung des *ναί* auf dieses einzelne Wort in der Antwort Jesu ist ganz willkürlich, es bezieht sich auf die ganze Antwort. Beza's Bemerkung, welche Meyer fein und richtig nennt, *solent enim supplices, si quid minus commode sibi responsum est, — blando quodam assensu gratiam captare*, ist auch nicht ganz zutreffend. Das Weib erkennt, was der Herr gesagt hat, als eine sehr günstige Basis zu weiteren Verhandlungen an, sie zieht einen ihr sehr vortheilhaften Schluss aus seiner Rede, das *ναί* drückt die Zustimmung des Weibes zu Allem, was Jesus gesagt hat, aus. Hieronymus hat schon ganz richtig gesagt: *scio me, inquit, filiorum panem non mereri, nec integros posse capere cibos, nec sedere ad mensam cum patre, sed contenta sum reliquiis catulorum, ut per humilitatem micarum ad panis integri veniam magnitudinem. o mira rerum conversio, Israel quondam, filius nos canes. pro diversitate fidei ordo nominum commutatur.* Bleek will, wie Fritzsche schon vor ihm gethan hatte, diese, von allen Auslegern bis dahin angenommene, Beziehung des *ναί* auf die Rede des Herrn leugnen; er sagt: „wenn die Frau damit die Richtigkeit der von dem Erlöser ausgesprochenen Behauptung zugäbe, so würde das folgende *καὶ γάρ* nicht passen, sondern *ἀλλὰ καί* zu erwarten sein.“ Es erscheint nach ihm die Verbindung mit *καὶ γάρ* ganz angemessen, wenn man mit anderen Auslegern wie Fritzsche das *ναί* umgekehrt fasst als Behauptung, dass es sich doch so verhalte, wie der Herr geleugnet hatte, dass es sich verhielte: Ja, Herr, es ist allerdings nicht Unrecht von deinen, zunächst für Andere bestimmten, Gaben auch uns etwas zukommen zu lassen, denn es essen ja auch (pflegen zu essen) die Hündlein von den Krumen, Brosamen, Bröckchen, die von dem Tische ihrer Herren fallen. So, will sie sagen, mag auch uns vergönnt sein, deine heilbringende Wirksamkeit für uns anzusprechen für die Zeit, wo es uns versehen ist, dich unter uns zu sehen.“ Diese Auslegung des *ναί* will uns aber nicht zusagen; nach Bleek würde das Weib damit auf ihrem Kopfe bestehen und dem Herrn in's Angesicht trotzen: solchen Glauben hätte der Herr nicht hoch gepriesen. Der Glaube ist Demüthigung, Beugung, Gehorsam unter des Herrn Wort; das Weib, wie es äusserlich hingegossen zu den Füssen des Herrn liegt, übergibt sich mit diesem *ναί* ohne Rückhalt und Widerrede dem Herrn, es nimmt seine letzte Zuflucht zu dem Worte des Herrn, um dem Herrn das Wort seines eigenen Mundes vorzuhalten und zur Erhörung der Bitte zu bewegen.

An dieses *ναί* knüpft das kananäische Weiblein die weiteren Worte, von denen Chrysostomus in einer Rede ausruft: *ὢ σοφιά γυναικός, ἀπὸ τοῦ ὑποδείγματος εὗρε λόγον πρέποντα* und in seiner *homilia XII in Matth.* *ἡ γυνὴ φιλοσοφεῖ καὶ καρτερίαν ἐπιδείκνυσι πᾶσαν καὶ πίστιν.* Diese Worte: *καὶ γὰρ τὰ κυνάρια: ἐσθίει* machen aber grosse Schwierigkeiten. Meyer bemerkt hierzu:

καὶ γάρ heisst wie immer: d e n n a u c h (siehe Hartung Partikellehre 1, 137 f., Klotz *ad Devar. p. 642 f.*) und begründet jenes *ναί, τὰ κυνάρια* aber ist ganz regelmässig das durch *καί* hervorgehobene Wort. Daher: J a, H e r r, du hast Recht, denn auch die Hündchen essen von den Brocken u. s. w. Dieses *καί* nämlich kann nach dem Context kein anderes Geschäft haben, als die *κυνάρια* in Vergleichung mit den *τέκνοις* zu setzen, so dass zu umschreiben ist: du hast Recht, Herr, denn nicht bloss die Kinder sättigen sich von dem Brode des Familientisches, sondern — so reichlich ist dasselbe — auch die Hündchen bekommen ihren Theil davon, indem sie essen von den Brocken u. s. w. Um so unziemlicher wäre es, das Brod der Kinder den Hündchen hinzuwerfen! Mit dieser Begründung ihres *ναί, κύριε* aber will das Weib dem Herrn den Schluss an die Hand geben, dass er ihr doch das gewähren dürfe, was sie mit den *ψιχίοις* angedeutet hatte, als womit die *κυνάρια* zufrieden sein müssten. Selbstverständlich meint sie damit einen, über den Bedarf Israel's überschüssigen, Theil seines reichen Erbarmens. Unrichtig de Wette nach Grotius, Kühnöl u. M.: d e n n e s i s t a u c h ü b l i c h, d a s s d i e H u n d e s i c h m i t d e n B r o c k e n b e g n ü g e n m ü s s e n. Dies müsste heissen: *καὶ γὰρ ἀπὸ τῶν ψιχίων ἐσθίει* u. s. w. Unrichtig ferner Fritzsche (vgl. Bleek und Schegg): j a, H e r r, e s i s t e r l a u b t, d e n n. Unrichtig endlich alle Erklärungen, welche statt *καὶ γάρ*; *ἀλλά* erfordern würden (Chrysostomus, Luther, Vatablus, Baumgarten-Crusius, Steinmeyer." Wir können aber die Meyer'sche Auslegung nicht gutheissen; er kann sich in seiner Paraphrase selbst des adversativen „Sondern" nicht enthalten; sondern halten es mit Luther und sagen mit Steinmeyer: Luther hat kraft seines: aber doch; einen richtigen Takt entfaltet. Man muss nach dem *ναί, κύριε,* eine Ergänzung machen: Herr du hast Recht; aber dennoch beharre ich auf meiner Bitte; du kannst sie mir gleichwohl gewähren, ohne deine Ordnung aufzuheben; denn — um im Tone deines Bildes zu reden — es essen ja die Hündlein u. s. w. Das Weib gibt zu erkennen, dass sie keineswegs in die Categorie von Israel treten, an dessen R e c h t e n Antheil haben will; sie begehrt nicht z u T i s c h e z u s i t z e n mit den geladenen Gästen; aber wie Jesus jetzt selbst an die äusserste Grenze von Israel gekommen ist, so kann von diesem Rande des Tisches ein Brocken Brods herabfallen, der auch den ursprünglich Unberechtigten zu Gute kommt, — den lass mir, da mache ein Mal eine Ausnahme." Die Gemüthsaufregung, in welcher das Weib sich befindet, lässt sie den Zwischensatz überspringen, die überleitenden Gedanken zur Seite schieben; mit einem kühnen Glaubenssprung gelangt sie in die Oeffnung, welche der Herr ihr selbst gemacht hat. Sehr schön sagt Chrysostomus: *εἶδες γυναικὸς σύνεσιν, πῶς οὐδὲ ἀντειπεῖν ἐτόλμησεν, οὐδὲ ἐδήχθη τοῖς ἑτέρων ἐπαίνοις, οὐδὲ ἠγανάκτησε τῇ ὕβρει, εἶδες εὐτονίαν. αὐτὸς ἔλεγεν, οὐκ ἔστι καλόν, αὕτη δὲ ἔλεγε, ναί, κύριε. αὐτὸς τέκνα ἐκάλει, αὕτη ἐ κυρίους. αὐτὸς κύνα ὠνόμασεν, αὕτη δὲ καὶ τὸ ἔργον τοῦ κυναρίου προςέθηκεν. εἶδες ταύτης τὴν ταπεινοφροσύνην.* Das Treffende der Antwort wird von Origenes verkannt, wenn er sie sagen lässt, *canis sum, sequar te quasi canis, ut porrigas mihi aliquid*, wie in unseren Tagen von Köster, wenn er mit Hinweis auf Xenophon's *Cyropaed. 8, 2, 4* diese Worte so erklärt: „mag es sein, wie du sagst, so wiederhole ich eben darum meine Bitte; denn wie die Herren ihre Hunde durch Bissen von der Mahlzeit zur Anhänglichkeit gewöhnen, so wirst du auch mir, der Heidin, eine dir geringe Wohlthat nicht versagen, und wie dankbar werde ich dir sein!" Luther hebt diess

Schlagende unübertrefflich also hervor: „darum ist dies ein hoch und trefflich Exempel, an welchem man siehet, wie ein gewaltig Ding der Glaube ist; der ergreift Christum bei seinen Worten, da er am Zornigsten ist und macht aus einem harten Worte eine tröstliche *dialecticam*, dass sie ihm solch Wort bald umkehret und für sich zu ihrem Besten deutet. Du sprichst (sagt sie), ich sei ein Hund; ich lasse es gerne geschehen, will gern ein Hund sein, halte mich nur wie einen Hund. Gib deinen Kindern das Brod, setze sie zu Tische, solches begehre ich nicht; lass mich nur unter dem Tische die Brosamlein auflesen und gönne mir das, das ohnedas die Kinder nicht geniessen, sondern sonst würde umkommen; daran will ich mir gerne genügen lassen Fahet also den Herrn Christum mit seinen eigenen Worten. Ja das noch mehr ist, mit dem Hunderecht gewinnet sie das Kindesrecht. Denn wo will er hin der liebe Jesus, er hat sich selbst gefangen und muss jetzt fort. Aber wer es nur wohl könnte, er lässt sich gern so fangen. Das ist nun das rechte Meisterstück, ein sonderlich und seltsam Exempel, welches darum uns ist vorgeschrieben, dass wir's lernen sollen und uns von dem Manne nicht abweisen lassen sollen; Gott gebe, er heisse uns Hunde oder Heiden. Denn die Hunde müssen auch Herren und zu essen haben, so müssen die Heiden auch einen Gott haben.“ Ihrem Charakter als *κυνάριον* im Unterschied von *κύων* bleibt die Kananitin treu; es lag wohl so nahe, hinzuweisen, dass die Kinder das Brod muthwillig und voll Bosheit unter den Tisch geworfen hätten, um es mit Füssen treten zu können — das Weib macht keinen bissigen Ausfall. Sie geht von der Voraussetzung aus, dass bei jeder Mahlzeit, wenn man die Speise auch in höchsten Ehren hält, doch ein und das andere Brosamlein unter den Tisch fällt — nur dieses will sie, *non dicit micas*, sagt Bengel, *nec dicit panem*. Sie erkennt die Stellung vollständig an, welche die Heidenvölker zu Israel einnehmen; die Israeliten sind ihre Herren, *id praerogativum*, sagt wieder der feinsinnige Bengel, *liberorum et tamen quandam catellorum cum iis necessitudinem indicat. congruit sermo Cananaeae cum Canaane servo. Genes. 9, 26.* Die Juden sind die Erstberufenen zum Reiche Gottes, der grosse Heidenapostel hat in seinen Thaten und in seinen Worten vergl. Röm. 9 — 11 stets das Verhältniss beider, der Juden und der Griechen, so angesehen.

V. 28. **Da antwortete Jesus und sprach zu ihr: o Weib, dein Glaube ist gross, dir geschehe, wie du willst! Und ihre Tochter ward gesund zu derselbigen Stunde.** Das Weib hat überwunden; wir sagen nicht, sie hat den Herrn überwunden, denn es bleibt dabei, was Chrysostomus sagt: *εἰ γὰρ μὴ δοῦναι ἔμελλεν, οὐδ᾽ ἂν μετὰ ταῦτα ἔδωκεν*; sie hat aber alle die Prüfungen bestanden, welche der Herr ihr auferlegen musste, um nicht blos selbst überzeugt zu sein, sondern auch Jedermann zu überzeugen, dass diese Heidenseele ihm, dem Erbherrn der Heiden, von seinem Gott und Vater zugeführt und gegeben sei. Sie hat die Probe glänzend bestanden und den Herrn vollkommen überzeugt, dass er Recht und Pflicht habe, ihr mit seiner heilsamen Gnade zu helfen. Emphatisch hebt er an: *ὦ γύναι* — *nunc demum eam alloquitur*, sagt Bengel, *(haud vulgarem ei laudem tribuens, qua ne intumesceret mulier, periculum non erat ob singularem animi humilitatem)* — um fortzufahren: *μεγάλη σου ἡ πίστις.* Worin zeigt sich die gerühmte Grösse ihres Glaubens? Calvin sagt: *porro fidei magnitudo praecipue in eo se exeruit, quod modica tantum doctrinae scintilla duce, non modo agnovit genuinum Christi officium coelestemque ei potentiam tribuit, sed*

constanter perrexit per tam ardua obstacula, sese exinaniri passa est, modo retineret, quod sibi persuaserit, non defore sibi Christi auxilium. denique fiduciam humilitate sic condivit, ut neque sibi temere quidquam arrogaret, neque tamen fontem gratiae Christi sibi praecluderet indignitatis propriae sensu. Des Weibes Glaube ist so gross geworden, weil diese *χαναναία* eine *ἀληθῶς χαναναία* ist, weil ihr die Demuth eigen ist, wie ihrem Volksgenossen und Glaubensbruder, dem Hauptmann von Capernaum. Der Herr ist der Heilsbrunnen, er ist *πλήρης χάριτος* Joh. 1, 14, die Hand des Glaubens nimmt aus diesem *πλήρωμα χάριν ἀντὶ χάριτος* (Joh. 1, 16), hier ist die Hand des Glaubens; darum heisst es: *γενηθήτω σοι ὡς θέλεις*. Auffallend ist hier das Wort *θέλεις*, Matth. 8, 13 sagt der Herr zu dem Hauptmann *ὡς ἐπίστευσας*. Bengel schreibt dazu: *fides est etiam in voluntate;* sicherlich, aber wie kommt der Herr darauf, gerade dieses Moment aus dem Vollen des Glaubens hier hervorzuheben? Wir werden wohl den Grund darin finden, dass bei dem Weibe die Energie des Willens sehr entschieden hervortrat und sie alle Anfechtungen überwinden liess.

Die Worte des Herrn sind Geist und Leben; die Heilung der besessenen Tochter (die Tradition nennt sie Bernike und ihre Mutter *Justa*, vergl. *Clementin. 2, 19. 3, 73.)* erfolgte mit diesem Wort, was nach Markus der Herr der Mutter selbst mittheilt.

Die praktische Behandlung dieser Perikope wird hauptsächlich mit dem Wesen und Werth des lebendigen Glaubens sich zu beschäftigen haben.

Warum wird in der Fastenzeit vom Glauben gepredigt?
1. Weil der Glaube uns jetzt vor allen Stücken Noth thut,
und 2. weil wir den Glauben rechter Art noch nicht besitzen.

Was gehört zum rechten Glauben?
1. Ein rechtes Verlangen,
2. Ein rechtes Vertrauen,
3. Eine rechte Beharrlichkeit,
4. Eine rechte Demuth,

Gross ist der Glaube des kananäischen Weibes.
Gross 1. hinsichtlich seines Ursprungs,
2. hinsichtlich seines Kampfes,
3. hinsichtlich seiner Krone.

Wie betete das kananäische Weib?
1. Glaubig,
2. beharrlich.
3. demüthig,
4. erhörlich.

Der Herr prüft den Glauben.
1. durch sein Schweigen,
2. wie durch sein Reden.

Auch der Glaube hat seine Geschichte.
1. Geboren in der Stunde der Noth,
2. gewachsen in dem Kampf mit der Anfechtung,
3. wird er am Ende mit Gnade gekrönt.

Der wahre Glaube.
1. Er entspringt aus dem Gefühle unseres Elends,
2. er sucht bei dem Herrn allein das Heil,
3. er besteht in aller Anfechtung,
4. und empfängt am Ende seinen Lohn.

Wann ringen wir recht mit dem Herrn?
Wenn wir 1. zu ihm anhaltend beten,
2. vor ihm uns tief demüthigen,
3. ihn an seinem Worte festhalten.

Warum verzieht der Herr so oft mit seiner Hülfe?
Er will 1. unseren Glauben prüfen,
2. zum Gebet uns treiben,
3. in der Demuth uns üben,
4. seine Gnade recht offenbaren.

Wer empfängt das Heil vom Herrn?
1. Hier gilt kein Ansehen der Person,
2. hier gilt allein der wahre Glaube.

---

6. Der Sonntag Oculi.
Luk. 11, 14–28.

Dieser Sonntag, welchen wir nach dem Introitus: *oculi mei semper ad dominum, quia ipse evellet de laqueo pedes meos ψ. 25, 15* benennen, hiess in der mittelalterlichen Kirche vielfach *dies scrutinii* (vergl. Ranke, Perikopensystem S. 303), auch, wie schon erwähnt wurde, *dominica abrenunciationis* oder *dominica exorcismi.* (Alt. 2, 153). An diesem Sonntag wurden die Katechumenen in ein scharfes Verhör genommen, einer strengen Prüfung unterworfen, nach welcher sie, indem der Priester den Teufel aus ihnen exorcisirte, dem Teufel, seinem Pomp und seinen Werken vor dem Angesichte der ganzen Gemeinde entsagten. Luther hat ganz richtig erkannt und in seiner Hauspostille bekannt, dass die Wahl des Textes von solcherlei liturgischen Handlungen abhängig war. „Das heutige Evangelium handelt, wie ihr hört, sagt er, vom Teufelaustreiben. Und ist eben der Meinung (wie das vor acht Tagen) auf diese Zeit gelegt, dass man durch Reue und Beichte sich hat bessern und Teufel austreiben sollen. Man lese dieses Evangelium aber heute oder morgen, im Sommer oder in den Fasten, so ist es sehr reich, darin uns unseres lieben Herrn Christi Werk vorgehalten wird, welches nicht allein dazumal geschehen ist, sondern es soll bleiben bis an der Welt Ende und so lange sein Reich auf Erden bleibt,

Von solchem Werk hat das Evangelium heut acht Tag auch gehandelt. Aber hier steht dabei, wie es von Leuten mancherlei gedeutet worden sei." Alt bleibt bei dem Satze Luthers stehen, dass, was vor acht Tagen gehandelt worden sei, durch dieses Evangelium nochmals zur Verhandlung gebracht werde: nämlich das Verhältniss des Reiches Gottes zu dem des Satans. Lisco meint, diese Perikope solle vornämlich lehren, wie in der kräftigen Wirksamkeit Jesu das Kommen des göttlichen Reiches sich offenbare, und wie Satans Reich und Macht da zerstört werde, wo man im Glauben dem, über Alles mächtigen, Gottessohne sich hingebe und ihn auf sich wirken lasse. Allein eine blose Wiederholung desselben Grundgedankens ist völlig unstatthaft; die Perikopen bewegen sich wirklich vorwärts, aber Lisco kann auch keinen rechten Gedankenfortschritt aufdecken. Warum hat man den Fingerweis Luthers: „aber hier stehet dabei, wie es von Leuten mancherlei gedeutet worden sei," unbeachtet gelassen? Von Anfang bis zu Ende dieser Perikope tritt dieser Umstand deutlich hervor. Gleich das Wunder des Herrn wird verschieden aufgefasst, mancherlei Gedanken der Herzen werden offenbar und noch am Schluss der Perikope tritt in den Ausrufen diese Verschiedenheit hervor. Was hier in dem Leben des Herrn geschieht, dass über ihn die Ansichten der Menge sich theilen, das erfüllt sich auch wieder in dem Leiden und Sterben des Herrn. Wie die historische Erscheinung des Herrn das Gottesgericht ist in der Geschichte der Welt, so ist auch das Kreuz des Herrn der Stuhl des Gerichtes Gottes. Das Wort vom Kreuze scheidet die Menschenkinder, es soll auf eine Entscheidung drängen. Rein ab und Christo an! Zwei Reiche stehen im heissen Streit mit einander, eine Neutralität ist nicht möglich; wer nicht mit mir ist, der ist wider mich; wer nicht mit mir sammelt, der zerstreut! Also wähle, ob dir das Wort vom Kreuze ein Geruch des Lebens zum Leben, oder ein Geruch des Todes zum Tode sein soll! Mir scheint der Gedankenfortschritt dieser zu sein: der unschuldig leidende Christus, welcher jedem ohne Ansehen der Person sein Heil widerfahren lässt und ihn erlöst aus der Obrigkeit der Finsterniss, fordert eine Entscheidung für oder wider sich, dringt auf Entschiedenheit.

Unsere Perikope hat bei den anderen beiden Synoptikern Parallelen; am nächsten ist Matthäus mit Lukas verwandt; beide knüpfen an die Heilung eines Dämonischen die weiteren Auseinandersetzungen, letztere sind dem zweiten Evangelisten so sehr Hauptsache, dass er des vorhergegangenen Wunders gar keine Erwähnung gethan hat. *cf.* Matth. 12, 22 ff. und Mark. 3, 22 ff. Nach Bleek entspricht unser Text so sehr der Relation des Matthäus, dass sich ihm wieder die Vermuthung aufdrängt, dass beide aus einer und derselben griechischen Urkunde geschöpft haben. Doch haben, fährt er fort, die Evangelisten hier auch jeder Eigenthümliches, wovon ich vorläufig nur Folgendes bemerke: Lukas bemerkt gleich mit bei der Angabe der Beschuldigung der Pharisäer, dass Jesus sich der Hülfe des Beelzebub bediente, dass Andere, ihn versuchend, ein Zeichen vom Himmel von ihm gefordert hätten V. 15. 16; doch hat er die auf Beides sich beziehenden Reden selbst mehr von einander geschieden als Matthäus und noch durch eine ihm eigenthümliche kleine Erzählung. V. 27 und 28; dagegen hat Lukas nicht die Aussprüche Matth. V, 31—37, aber theilweise an anderen Orten. Endlich was bei Matthäus am Schlusse dieses Abschnittes steht, am Schlusse der Erwiderung auf das Zeichenfordern (V. 43—45) hat Lukas als Schluss

des ersten Theils dieser Aussprüche, der Erwiderung auf die Beschuldigung des Beelzebubs! (V. 24—26)." Die Parallele bei Markus gibt blos die Antwort Jesu auf die Beschuldigung, dass er durch Beelzebub seine Wunder vollbringe, nebst den auch bei Matthäus sich daran anschliessenden Aussprüchen über die Sünden wider des Menschen Sohn und wider den heiligen Geist, nicht aber die Gegenrede auf die Zeichenforderung.

V. 14. Und er trieb einen Teufel aus, der war stumm. Und es geschah, da der Teufel ausfuhr, redete der Stumme und das Volk verwunderte sich. Hier haben wir gleich wieder einen Besessenen. In der Zeit des Herrn gab es deren sehr viele. Haben Krankheiten überhaupt ihre Perioden, so muss die Periode des Herrn die Periode dieser krankhaften Erscheinungen sein; der, welcher Satans Werk zerstören und den Starken binden sollte, trat ja in dem Herrn erst auf, folglich musste ihm Satan als eine ungebundene, ungebrochene Macht und Satans Werk als Vollwerk, und nicht als Stückwerk entgegentreten. Dieser Besessene hatte ein δαιμόνιον und αὐτὸ ἦν κωφόν. Die Stummheit wird dem Dämonium selbst zugeschrieben; ein sicheres Zeichen, dass dieser Arme vorher den Gebrauch seiner Sprachwerkzeuge hatte, dass der leibliche Schaden erst gekommen war, als der Dämon in ihn gefahren war. Es war also aus der Trübung und Verstörung des Seelenlebens der leibliche Organismus erst krankhaft geworden. Der leibliche Schaden hörte auf, sobald die Besessenheit ein Ende nahm; wie das Satansband durch das erlösende Wort des Herrn gelöst ward, wurde auch das Band, das die Zunge dieses Dämonischen gebunden hielt, gelöst und er redete wieder. Das Volk gerieth in Verwunderung: καὶ ἐθαύμασαν οἱ ὄχλοι. Beda erklärt diese Verwunderung des Volkes sehr richtig: *daemoniacus iste apud Matthaeum non solum mutus, sed et coecus fuisse narratur, tria igitur signa simul in uno homine perpetrata sunt. coecus videt, mutus loquitur, possessus a daemone liberatur, quod quotidie completur in conversione credentium, ut expulso primum daemone fidei lumen adspiciant, deinde ad laudes Dei tacentia prius ora laxentur.* Das Volk bricht nicht bei allen Grossthaten des Herrn in Staunen und Verwunderung aus; der Herr hatte schon zu grosse Thaten gethan, das Gefühl war dadurch abgestumpft, und anderer Seits hatten auch die Pharisäer und Schriftgelehrten das Volk bereits so hinterstellt, dass es dem Erlöser nicht leicht den Tribut der Anerkennung zollte. Aber hier werden die Stumpfsinnigen erregt und die Widerwilligen fortgerissen: sie können sich des Eindrucks, welchen das Wunderwerk des Herrn verursacht, schlechterdings nicht erwehren. Ein ganz absonderlicher Fall lag hier vor; einen ganz ungewöhnlich Besessenen hatte der Herr geheilt. Lukas sagt freilich, dieser Mensch sei blos stumm gewesen, nach Matthäus war er aber zugleich blind. Bei anderen Besessenen finden wir eine solche Vereinigung von zwei Schäden des Leibes nicht, sie sind regelmässig nur an einem Gliede ihres Leibes geschlagen. Taubheit und Stummheit finden sich wohl bei einander, natürlich da das Ohr der Zunge den Wortschatz mittheilen muss; sonst ist es aber gewöhnlich der Fall, dass der Mangel an einem Sinn durch eine höhere Schärfung eines anderen Sinnes ersetzt wird. Der Herr hat an diesem, von dem Dämonium zweifach geschlagenen Menschen, wirklich Grosses gethan.

V. 15. **Etliche aber unter ihnen sprachen: er treibt die Teufel aus durch Beelzebub, den Obersten der Teufel.** Wer diese *τινές* sind, sagen Matthäus und Markus ganz bestimmt. Ersterer sagt: *οἱ δὲ Φαρισαῖοι ἀκούσαντες* und letzterer: *οἱ γραμματεῖς οἱ ἀπὸ Ἱεροσολύμων καταβάντες ἔλεγον.* Der Neid hatte diesen Leuten keine Ruhe gelassen zu Jerusalem; sie haben dort mit scheelsüchtigen Blicken den Wunderlauf des Herrn in Galiläa verfolgt, sie sind gekommen, um in seinen Wirkungskreis einzubrechen, bei dem Volke ihn zu verdächtigen und seine heilsamen Absichten zu vereiteln. Nicht offen treten diese Feinde dem Herrn entgegen; wir wissen, dass man im Verborgenen besser das Unkraut zwischen den Weizen säen kann; sie sagen nicht dem Herrn in's Angesicht: *ἐν Βεελζεβοὺλ ἐκβάλλεις τά δαιμόνια*; unter das Volk haben sie sich gemischt, gerade wie sie es vor dem Richterstuhle des Pontius Pilatus wieder thun, und zischeln ihm wie Schlangen in das Ohr die Worte: *ἐν Βεελζεβοὺλ, ἄρχοντι τῶν δαιμονίων, ἐκβάλλει τὰ δαιμόνια.* Wahrhaft grossen Männern wird stets der Neid derjenigen, welche gross sein wollen vor der Welt, nachfolgen, wie dem Lichte der Schatten. Der alte Aristonymus sagt sehr zutreffend: *τοῖς μὲν διὰ τοῦ ἡλίου πορευομένοις ἕπεται κατ' ἀναγκὴν σκία, τοῖς δὲ διὰ τῆς δόξης βαδίζουσιν ἀκολουθεῖ φθόνος.* Dem Herrn muss dieser *φθόνος* um so sicherer nachfolgen, weil seine Grösse eine ethische ist; seine sittliche Grösse, seine Unschuld, Gerechtigkeit und Liebe gegen Gott und die Brüder stellt nicht blos alles, was sonst in der Welt gross und herrlich ist, in den tiefsten Schatten, sondern deckt die sittliche Unzulänglichkeit, die Verdammlichkeit vor Gott diesen Grossen und Gewaltigen in der Welt unerbittlich auf und treibt ihnen den Stachel in das Herz. Ihr Neid steigert sich zum Hass, zur Bosheit; weil sie vor dem einzig Hohen und Erhabenen nicht klein werden wollen, löcken sie wider den Stachel und verbittern sich. Diese neidischen Seelen wollen den tiefen Eindruck, welchen die Heilung des Dämonischen auf die Masse des Volkes gemacht hat, schnell verwischen; leugnen können sie das Wunderwerk nicht, so müssen sie es versuchen, das Wunderwerk moralisch zu vernichten, den Wunderthäter moralisch todt zu machen! Gut sagt Calvin: *quia in re tam aperta et convicta tergiversari non possunt scribae, maligne tamen arrodunt, quod divinitus a Christo factum erat; nec modo laudem miraculi obscurant, sed in probrum trahere conantur, quasi magico exorcismo editum fuerit; et eius operis, quod homini tribui non poterat, diabolum fingunt esse autorem.* Ohne jedes Wenn und Aber reden diese Pharisäer und Schriftgelehrten, sie werfen nicht die Frage auf, ob Jesus auch mit den rechten Mitteln seine Werke thue; als eine ausgemachte Wahrheit, als eine unleugbare Thatsache sprechen sie es aus: *ἐν Βεελζεβοὺλ, ἄρχοντι τῶν δαιμονίων, ἐκβάλλει τὰ δαιμόνια.* Was Horatius sagt: *calumniare audacter, semper aliquid haeret*, das denken und hoffen diese Menschen. Nicht ein Teufelchen, ein Dämonium, auch nicht ein Mal ein simpler Teufel, ein Dämon, genügt ihnen, die Thaten des Herrn — man achte, wie hier der Feinde Mund die Einzigartigkeit der Werke des Herrn bestätigt — sind zu sehr über alles Mass erhaben, der *ἄρχων τῶν δαιμονίων*, der *ἀρχιδιάβολος*, wie ihn Justinus nennt, allein kann solches zu Stande bringen. *Βεελζεβοὺλ* wird dieser Oberste der Teufel hier genannt, sonst begegnet uns dieser Name noch Matth. 10, 25. 12, 24. Mark. 3, 22. Die gewöhnliche Annahme über Ursprung und Bedeutung dieses Namens ist folgende: in Ekron im Philisterland wurde der Baal als Baal Zebub (בעל זבוב) 2 König. 1, 2, 3, 16

verehrt; der König Ahazia befragte diesen Götzen in einer Krankheit. Da זְבוּב die Fliege heisst, so erklärte man Baalzebub als den Gott, welcher die Fliegen, diese Plage des heissen Morgenlandes, abwehrt, und verweist auf den Ζεὺς ἀπομυῖος, der in Elis verehrt wurde *cf. Pausanias, 4, 14, 2,* auf den Herkules ἀπομυῖος oder *Myiagrus Deus cf. Clemens Protrept. p. 11, Solinus Polyhistor 1,* der in Rom in hohem Ansehen stand. Allein die Bezeichnung Fliegengott im Sinne von „der Fliegenabwehrende Gott" ist nicht statthaft und daher wohl besser, was auch die 70, die Baalzebub übersetzt mit ἐν τῷ (auch τῇ) *Βαὰλ μυῖον θεόν,* und *Josephus antiqu. 9, 2, 1* mit πρὸς τὴν Ἀκκαρὼν θεὸν Μυῖαν, τοῦτο γὰρ ἦν τὸ ὄνομα τῇ θεῷ sehr nahe legen, die Fliege als das Bild, als das Symbol dieses Gottes zu fassen. Die Fliege ist das Kind und daher das Symbol des Sommers; Baal ist der Sonnengott und auch sonst ist der Mückendienst als ein weitverbreiteter Götzendienst in der alten Welt bezeugt. *cf. Aelian. hist. anim. 11, 8* und *5, 17.* Hug leitete diesen Baalzebul aus Aegypten her und verstand unter זְבוּב den Mistkäfer, den *Scarabaeus pillularius,* das Symbol des Phtha, des Urfeuers. Von diesem Ekronitischen Götzen wird nun meistens dieses Wort Βεελζεβοὺλ abgeleitet, denn diese Form mit λ und nicht mit β ist die in den ältesten Codices ausschliesslich herrschende. Nach Lightfoot, Wetstein, Selden *de Diis Syris 2, 6,* Gesenius, Winer, de Wette, Fritzsche, Bleek, Müller (Realencykl. 1, 770) ist diese Bezeichnung Beelzebul ein gehässiger Wortwitz späterer Juden. Aus dem Fliegengott, dem angebeteten Götzen zu Ekron, ist ein Mist-, ein Dreckgott geworden, זֶבֶל heisst ja Mist, Koth u. dergl. Diese Erklärung gewinnt dadurch noch, dass nach Lightfoot und Buxtorf die Talmudisten den Götzendienst Dreck und den Götzen opfern misten heissen. Hitzig hat hiergegen eingewandt, dass זְבוּל im Hebräischen seine bestimmte Bedeutung habe, nämlich Wohnung; allein im Talmud kommt זְבוּל wirklich = Mist vor. Gussot, Paulus, Meyer, Hitzig u. A. übersetzen nun Beelzebul mit: Herr der Wohnung, und denken bei dieser Wohnung an sehr Verschiedenes, Lange z. B. an die Besessenen, Paulus aber an den Tartarus, Jahn an die Luftregion. Die Meisten aber fassen: *dominus domicilii* gleich Herr seines Reiches. Nach Meyer, welchem Steinmeyer entschieden beistimmt, soll diese letztere Auffassung durch den Context in allen neutestamentlichen Stellen sich empfehlen. Die Selbstbezeichnung Jesu als οἰκοδεσπότης Matth. 10, 25 soll offenbar mit Beziehung auf den Sinn von Beelzebul gewählt sein. Allein wir finden diese Bezeichnung *dominus domicilii* zu unbestimmt und wenigsagend und jene Selbstbezeichnung des Herrn nicht zwingend. Scaliger, Grotius, Hengstenberg lassen diesen Beelzebub zum Spott von den Juden Beelzebul genannt werden: Herr der Himmelswohnung. Es scheint mir aber das Einfachste und Sicherste, bei der gewöhnlichen Ansicht bis auf Weiteres zu verharren. Während die Einen den Herrn zu einem Manne, welcher mit dem Obersten der Teufel einen Bund geschlossen hat, machen, treten Andere mit einer Wunderforderung an ihn heran.

V. 16. Andere aber versuchten ihn und begehrten ein Zeichen vom Himmel. Diese Anderen sind nach Matth. 12, 38 τινὲς τῶν γραμματέων καὶ φαρισαίων. Matthäus lässt sie mit ihrem Begehren erst herantreten, als der Herr seine Verläumder abgefertigt hat. Auf den ersten Blick kann es scheinen, dass diese Pharisäer noch nicht so verhärtet sind,

wie die Andern; sie begehren ein Zeichen und sprechen damit aus, dass sie nur noch dieser Ueberführung bedürfen, um dem Herrn zuzufallen. Allein wir haben wohl Grund, diese Zeichenforderer nicht über ihre Brüder zu stellen: sie scheinen die Sache am geschicktesten anzugreifen. Während jene dem Herrn offen die Stirne bieten, stellen sich diese als ihm geneigt, um ihn nicht wie die ersten in plumper Weise, sondern in feinster Weise zu verderben. Das Zeichen, welches sie so eben gesehen haben, erklären sie durch diese Forderung für unzulänglich,[1]) sie schwächen dadurch den Eindruck dieses Wunders, und da sie gewiss sein können, dass der Herr auf ihre Forderung nicht eingeht, so werden sie das Volk, das sie durch ihre Forderung spannen und das sich in seinen Erwartungen betrogen finden wird, von dem Herrn abwendig machen. Chrysostomus fängt seine 44te Homilie über die parallele Stelle im Matthäus gleich mit den Worten an: *ἆρα τί γένοιτ' ἂν ἀνοητότερον καὶ ἀσεβέστερον; οἳ μετὰ τοσαῦτα σημεῖα, ὡς οὐδενὸς γενομένου λέγουσι. θέλομεν ἀπὸ σοῦ σημεῖον ἰδεῖν.* Was für ein Wunder sie sehen wollten, geben sie nicht näher an; sie erklären aber durch ihre Forderung eines *σημεῖον ἐξ οὐρανοῦ*, dass ihnen die Wunder Jesu nur als etwas *ἐπίγειον*, und noch nicht als *ἐπιουράνιον* erscheinen. Diese Leute, welche in die Sinnlichkeit versunken sind, haben nur die 5 Finger des sinnlichen Menschen, die fünf Sinne und messen nun alles mit diesem Massstab. Das Wunder steigt in ihren Augen an Werth, je höher es sich von dem Angesicht dieser Erde entfernt; nicht das sittliche Moment im Wunder hat in ihren Augen Gnade gefunden, epideiktisch muss das Wunder sein, wenn es diesen Leuten gefallen soll. Hieronymus wird nicht sehr von der Wahrheit abgeirrt sein, wenn er zu Matth. bemerkt: *sic signum postulant, quasi, quae viderant signa, non fuerint. sed in alio Evangelista quod petant, plenius explicatur. Volumus a te signum videre de coelo. vel in morem Heliae ignem de sublimi venire cupiebant, vel in similitudinem Samuelis tempore aestivo contra naturam loci mugire tonitrua, coruscare fulgura, imbres ruere, quasi non possint et illa calumniari et dicere ex occultis et variis aëris passionibus accidisse. nam qui calumniaris ea, quae oculis vides, manu tenes, utilitate sentis, quid facturus es de his, quae de coelo venerint? utique respondebis et Magos in Aepypto multa signa fecisse de coelo.*

V. 17. Er aber vernahm ihre Gedanken und sprach zu ihnen: ein jegliches Reich, so es mit ihm selbst uneins wird, das wird wüste und ein Haus fällt über das andere. Der Herr wendet sich mit diesen Worten gegen die, welche durch Beelzebub ihn die Teufel austreiben liessen. Der Evangelist drückt sich höchst eigenthümlich aus: *αὐτὸς δὲ εἰδὼς αὐτῶν τὰ διανοήματα*, und diese Angabe scheint mit den Worten des 15 V.: *τινὲς δὲ ἐξ αὐτῶν εἶπον* sich im Widerspruch zu befinden. Die Alten fassten daher jenes *εἶπον* meist mit Chrysostomus, welcher die Pharisäer und Schriftgelehrten nur in ihren Herzen so sprechen lässt, *καὶ γὰρ καὶ διὰ τὸν παρὰ τῶν πολλῶν φόβον, οὐδὲ ἐτόλμων δημοσιεύειν τὰ ἐγκλήματα ταῦτα, ἀλλ' ἐν διανοίᾳ ἔστρεφον. αὐτὸς δὲ δεικνὺς αὐτοῖς, ὅτι κἀκεῖνα οἶδε,*

---

[1]) Treffend ist Calvins Bemerkung: *certum est autem, signum eos petere, ut speciosum praetextum habeat eorum incredulitas, quod scilicet Christi vocatio legitime non sit obsignata. — miracula iam satis multa et clara ediderat ante ipsorum oculos; verum quasi non valeant ad doctrinae confirmationem, aliquod e coelo prodire volunt, in quo visibilis quodammodo appareat Deus.*

τὴν μὲν κατηγορίαν οὐ τίθησιν, οὐδὲ ἐκπομπεύει αὐτῶν τὴν πονηρίαν. Hieronymus sagt ganz ähnlich: *pharisaei opera Dei principi daemoniorum deputabant. quibus dominus non ad dicta, sed ad cogitata respondit, ut vel sic compellerentur credere potentiae eius, qui cordis videbat occulta.* Allein was Chrysostomus zur Unterstützung seiner Auffassung beibringt, ist nicht stichhaltig, denn die Pharisäer und Schriftgelehrten scheuten sich so wenig, vor dem Volke den Herrn zu beschuldigen, dass er durch Beelzebub seine Wunder thue, dass sie ihn, wie Jesus selbst Matth. 10, 25 seinen Jüngern sagt, ohne alle Scheu Beelzebub selbst heissen. Der Widerspruch zwischen V. 15 und unserem Verse wird sich wohl so einfach heben: die Pharisäer und Schriftgelehrten haben allerdings gesagt, Jesus treibe die Teufel durch Beelzebub aus, den Obersten der Teufel, aber sie haben dies nicht dem Herrn in's Gesicht gesagt, so dass der Herr ihre Worte nicht mit den Ohren seines Leibes vernommen hat, sondern dieselben mit seinem ahnenden Geiste richtig verstanden hat; anderer Seits haben die Pharisäer auch nur dieses gesagt und nicht mehr, ihre weiteren Gedanken haben sie zurückbehalten, um sie zu gelegenerer Stunde vorzutragen; Jesus wendet sich mit seiner Widerlegung nicht blos gegen den in's Wort gefassten einen Gedanken, sondern gegen die ganze Gedankenreihe, welche entweder diesen einen Gedanken trägt, oder von diesem einen Gedanken getragen wird. Die folgende Rede ist ein rechtes Siegel des Geistes Gottes in Jesus Christus. Schon Chrysostomus kann nicht umhin, seine Verwunderung auszusprechen: καί τι καὶ ἡ κατηγορία σφόδρα ἀναίσχυντος ἦν, ὅπερ γὰρ ἔφην, ὁ φθόνος οὐ ζητεῖ τί εἴπῃ, ἀλλ' ἵνα εἴπῃ μόνον. ἀλλ' ὅμως οὐδὲ οὕτω κατεφρόνησεν αὐτῶν ὁ Χριστός, ἀλλ' ἀπολογεῖται μετὰ τῆς αὐτῷ προσηκούσης ἐπιεικείας, παιδεύων ὑμᾶς πρᾴους τοῖς ἐχθροῖς. Er findet weiter in dieser Sanftmuth des Herrn den handgreiflichen Beweis dargeboten, dass die Beschuldigung der Pharisäer aus der Luft gegriffen sei; denn ein vom Teufel Besessener sei nicht mild, sanft u. s. w., sondern im Gegentheil heftig, ungebärdig, wild. Doch neben der Sanftmuth spricht sich in dieser Gegenrede des Herrn eine heitere Ruhe aus, hoch erhaben steht er über den wahnwitzigsten und boshaftesten Verdächtigungen, er ist sich nicht blos der Unschuld seiner Seele, der Gerechtigkeit seiner Sache bewusst, er ist auch gewiss, dass der Sieg ihm nicht fehlen kann. Und ausserdem zeigt sich die πολυποίκιλος σοφία des Herrn, wie weiss er zu disputiren; er geht den Gedanken nach bis zu ihren heimlichsten Brutstätten, er beleuchtet sie mit dem Lichte der ewigen Wahrheit und deckt ihre Unhaltbarkeit, ihren Widerspruch mit sich selbst unwiderleglich auf. Stier hat Recht, wenn er ausruft, man studiere gründlich diese eine Rede, ob ein Anderer als der Sohn Gottes im Fleische so reden, ob jemand unter den Menschen so etwas bewusst oder unbewusst erdichten konnte."

Der Herr stellt gleich den Hauptsatz, von welchem seine Beweisführung ausgeht, scharf und fest hin: πᾶσα βασιλεία ἐφ' ἑαυτὴν διαμερισθεῖσα ἐρημοῦται καὶ οἶκος ἐπὶ οἶκον πίπτει. Die Fassung des letzten Satztheiles ist strittig. Viele fassen οἶκος im Sinne von Familie und übersetzen dann mit Bornemann: und es sinkt eine Familie nach der anderen oder mit Euthymius, Beza, Grotius, Bengel (*domus super se ipsam divisa, cadit. cf. Marc. 3, 25. nomen ponitur pro pronomine reciproco. Mtth. 12, 26. Act. 3, 16. Eph. 4, 16. 2 Tim. 1, 18.* Die *70 Lev. 14, 15. Num. 10, 29.)* Kühnöl, Paulus, de Wette. Allein wenn durch οἶκον das Reflexive ausgedrückt werden sollte,

so war wegen des Parallelismus, was Meyer und Bleek einwenden, *ἐφ' ἑαυτὸν* zu setzen; und wenn Bornemann's Gedanke ausgedrückt werden sollte, war *διαμερισθεὶς* unerlässlich. Es ist daher *οἶκος* in buchstäblichem Sinne zu fassen, was die Vulgata, Erasmus, Luther schon früher und in unseren Tagen Meyer und Bleek befürworten; die Verwüstung wird weiter beschrieben und in's Einzelne ausgemalt. Stürzt das Reich, stürzt die Metropole, so stürzt ein Haus auf das andere Haus und wirft es durch seine Wucht zu Boden. Die gänzliche Zerstörung wird durch diesen ausführenden Zug trefflich veranschaulicht.

Luther sagt in seiner Hauspostille: „nun aber ist von Nöthen, dass wir darauf recht Acht haben, dass Christus sagt, der Teufel habe ein Reich, ein sehr einiges Reich, das sich fein zusammenhält." Man hat diese Hypothesis, auf welcher die Argumentation des Herrn ruht, nicht in ihrem Rechte anerkennen wollen und gesagt, das eben sei das Charakteristische bei dem Bösen, dass dasselbe nicht Gemeinschaft schliessend, Bund stiftend sei; das Böse sei nie mit sich eins, sondern gleichsam nur *ἐν τῇ διασπορᾷ*. Es ist wahr, das Princip des Bösen ist die Selbstsucht, der Böse hat seinen eigenen Sinn, geht seinen eigenen Weg, sucht seine eigene Lust; der natürliche Mensch kann seinen Nächsten nur hassen und in ihm nur seinen geborenen Widersacher erkennen. Nur die Liebe kann vereinen, nur sie ist das Band der Vollkommenheit. Aber dennoch kann auch die Selbstsucht sich soweit beschränken, dass ein Bund der Frevler, ein Reich des Bösen zu Stand und Wesen gelangt. Wir gedenken, wie die Pharisäer und Sadducäer im Hohenrath einmüthig über Jesus sprachen: er ist des Todes schuldig! wie Pontius Pilatus und Herodes, welche sonst keine Freundschaft hegten, über den ihnen überantworteten Herrn Freunde werden; wir sehen, auch Böse können ihre Hände zu gemeinsamer Arbeit zusammenlegen. Alles Böse hat einen Feind, alle Bösen haben ein Streben, sie wollen mit Gott streiten, sie wollen das Licht, das in die Welt hineinscheint, in Finsterniss begraben. Der Vereinigungspunkt liegt nicht in der Position, sondern in der Negation bei den Bösen; der Bund geht nicht hervor aus eigenster Selbstbestimmung und Selbstbewegung, sondern der Bund wird ihnen auferlegt, aufgezwungen durch äussere und äusserste Noth. Fällt diese äussere Noth, so fällt auch der Bund. Der Herr ist das Panier, welches alle Menschen zusammenschaart, er schaart selbst seine Feinde zu Haufen und macht die Widerstreitenden einig zum Opponiren, zum einmüthigen Geschrei: wir wollen nicht, dass dieser über uns herrsche, zum einmüthigen Handeln, wie jede Christenverfolgung es klar an den Tag legt. Ein Reich ist das Böse, weil aber die einigende Macht nicht in dem Centrum dieses Kreises, sondern ausserhalb seiner Peripherie liegt, so erhellt schon hieraus, dass das Reich des Bösen ein innerlich faules und gänzlich haltloses ist. Wie die Sünde eine Wucherpflanze ist und nur von dem Guten zehret, so ist das Reich des Bösen auch ein unselbstständiges Reich, es hat seinen Halt nur an dem Reiche der Wahrheit.

Hieronymus sagt: *non potest regnum et civitas contra se divisa perstare. sed quomodo concordia parvae res crescunt, ita discordia maximae dilabuntur.* Er erinnert damit an ein allgemein bekanntes und anerkanntes Sprüchwort, zu welchem Cicero, Laelius c. 7: *quae enim domus tam stabilis, quae tam firma civitas est, quae non odiis atque dissidiis funditus possit everti.* Seneca *de ira 2, 31* und Sophocles, Antigone 687 f. *ἀναρχίας γὰρ μεῖζον οὐκ ἔστιν*

καιόν, αὕτη πόλεις ὄλλυσι, ἤδ᾽ ἀναστάτους οἴκους τίθησιν. Der Tod ist die Auflösung eines Organismus in seine elementaren Bestandtheile, so ist der Zwist, die Uneinigkeit des Todes Vorbote und Wegbereiter.

V. 18. **Ist denn der Satanas auch mit ihm selbst uneins, wie will sein Reich bestehen? dieweil ihr saget, ich treibe die Teufel aus durch Beelzebub!** — Der Herr zieht aus dem obigen Satze einen raschen Schluss, in welchem das eigentliche Mittelglied fehlt. Vollständig würde derselbe lauten:

Jedes Reich zerfällt bei innerer Uneinigkeit,
Satan hat ein Reich,

folglich zerfällt Satans Reich auch bei innerer Uneinigkeit, es ist also nicht möglich, was ihr saget, dass ich die Teufel durch Beelzebub austreibe. Den Satz, dass der Satan ein Reich hat, überspringt der Herr und er kann es um so leichter thun, da die Pharisäer und Widersacher das Vorhandensein eines diabolischen Reiches zugestanden haben, indem sie Beelzebub den Obersten der Teufel genannt hatten. Ein Oberster, ein *ἄρχων* setzt aber Untergebene voraus und damit auch Ordnungen, ein Reich. Die Alten haben die Beweisführung des Herrn vielfach missverstanden, so z. E. sagt Hilarius: *responsurus dominus ad id, quod de Beelzebub dictum erat, ad ipsos, quibus respondebat, responsionis conditionem retorsit. lex enim a Deo est et regni Israel pollicitatio ex lege est. si regnum legis contra se dividitur, dissolvatur necesse est; et sic Israel regnum amisit legem, quando impletionem legis in Christo plebs legis impugnat.* Der Herr sagt nach ihm dann: *si ad divisionem suam coactus est daemon, ut daemones perturbaret, hinc quoque aestimandum est plus in eo, qui diviserit, quam in his, qui divisi sunt, inesse virtutis; ergo regnum diaboli divisione facta a Christo est dissolutum.* Hieronymus bringt als Schlussfolgerung heraus: *si ergo satanas pugnat contra se ipsum et daemon inimicus est daemonis, deberet iam mundi venisse consummatio, ut non haberent in eo locum adversariae potestates, quarum inter se bellum pax hominum est. si autem putatis, o scribae et pharisaei, quod recessio daemonum obedientia sit in principem suum, ut homines ignorantes fraudulenta simulatione deludant, quid potestis dicere de corporum sanitatibus, quas dominus perpetravit? aliud est, si membrorum quoque debilitates et spiritualium virtutum insignia daemonibus assignatis.* Chrysostomus endlich meint, der Herr wolle zu bedenken geben: *εἰ γὰρ ἐμερίσθη, ἀσθενέστερος γέγονε καὶ ἀπόλωλεν, εἰ δὲ ἀπόλωλε, πῶς δύναται ἕτερον ἐκβάλλειν.* Calvin selbst weiss sich nicht besser zu helfen, als so: *in promptu est responsio: non aliud sonare verba Christi quam absurdum esse, quod iactabant scribae, diabolum sponte evertere, quam habebat in homines, potestatem, qui modis omnibus eos sibi mancipare studet. deinde memoria tenendum est, vulgo receptis proverbiis ita usum esse Christum, ut tantum essent probabiles coniecturae, non autem solide probarent.* Gewiss sind diese Auslassungen sehr auffallend und die letzte Erklärung des Reformators ist vollständig unstatthaft. Christus streicht nicht in die Luft und wenn er einen Schlag thut, so sitzt derselbe auch fest. Alle Beweisführungen sind solid, wahr durch und durch und keine einzige nur scheinbar zutreffend, nur für den Augenblick genügend. Jesus Christus ist der König der ewigen Wahrheit. Chrysostomus war auf einer ganz richtigen Fährte, der Wahrheit nahe zu kommen, als er schrieb: *πῶς οὖν αὐτοῖς ἀπολογεῖται; οὐδὲν ἀπὸ τῶν γραφῶν φησιν, οὐδὲ γὰρ προσεῖχον, ἀλλὰ καὶ παρερμηνεύειν ἔμελλον. ἀλλ᾽ ἀπὸ τῶν κοινῇ συμβαινόντων.*

Es ist offenbar, der Herr lässt sich ganz auf den Standpunkt seiner Feinde ein; er setzt den Fall, dass er selbst durch Beelzebub die Teufel austreibe und zieht daraus den ganz richtigen Schluss, dass er dann einen Teufel durch den anderen Teufel austreibe, dass dann Satans Reich in sich selbst zerrissen und zertheilt sein und ein Satan wider den anderen Satan streiten würde. Bengel sagt treffend: *satanas sive diabolus est unus. Satanam, inquit Jesus, ego eiicio. in tenebris non est ullus maior satana. ergo si vestra oratio vera est, satanas esse debet, qui satanam eiicit. at hoc plane absonum est. unum regnum, una urbs, una domus non dividitur contra se, nec unus spiritus contra se. — sic satanas se ipsum eiiceret i. e. princeps, satanas, qui unus est, eiiceret eos, quos suos esse novit, consortes suos.* Der Herr sieht in dem Satanas, so zu sagen, das Collectivindividuum aller Dämonen und ganz mit Recht, weil diese anderen Dämonen, wenn auch Personen, doch nur dienstbare Geister, Werkzeuge und Knechte des Fürsten der Finsterniss sind. Wenn der Archon die Dämonen austriebe, so würde er in der That sich nur selbst angreifen und um sein Eigenthum bringen; denn dass die Teufelaustreibungen wirkliche Hinausstossungen waren, und nicht Verdrängungen eines bösen Geistes durch einen sieben oder siebzigmal siebenmal schlimmeren, erkannten die Pharisäer und Schriftgelehrten an. Die Besessenen, diese von dem Teufel überwältigten Unglücklichen, waren nach ihrer Heilung verständige und rechtschaffene Menschen.

Doch dem Herrn genügt es nicht, nur auf dem rechten Flügel die Feinde zu schlagen, auf dem linken greift er sie sofort an, um ihre Niederlage zu vervollständigen. Es ist dem Herrn ein rechter Ernst, den Satansstrick, welchen diese bösen Menschen über das arme Volk werfen, um es von ihm ab- und in das Verderben hineinzuziehen, zu zerreissen; auch hier in diesem scharfen Gespräche zeigt sich die Liebe des suchenden Hirten. Er greift mit seiner Rede so recht in die spitzen Dornen der Zäune hinein, welche die Pharisäer gezogen hatten, um die verschmachteten und zerstreuten Schafe von dem guten Hirten abzuhalten.

V. 19. S o a b e r i c h d i e T e u f e l d u r c h B e e l z e b u b a u s t r e i b e, d u r c h w e n n t r e i b e n s i e e u r e K i n d e r a u s? D a r u m w e r d e n s i e e u r e R i c h t e r s e i n! Der Herr ist nicht der Einzige, welcher Teufel austreibt; treibt er sie durch Beelzebub aus, durch wen treiben diese Anderen nun die Teufel aus? Der Herr nennt diese Andern *οἱ υἱοὶ ὑμῶν.* Wer sind diese ihre Söhne oder Kinder? Unter den Alten war die Auffassung am verbreitetsten, dass der Herr so seine Jünger, die Apostel und die Andern überhaupt, denen er ja auch (Luc. 10, 17) Macht gegeben hatte über die bösen Geister, bezeichne. Chrysostomus sagt: *ὅρα κἀνταῦθα τὴν ἐπιείκειαν· οὐ γὰρ εἶπεν, μαθηταί μου οὐδὲ οἱ ἀπόστολοι, ἀλλ' οἱ υἱοὶ ὑμῶν, ἵν' εἰ μὲν βουληθεῖεν ἐπανελθεῖν πρὸς τὴν ἐκείνην αὐτοῖς εὐγένειαν, πολλὴν ἐντεῦθεν λάβωσι τὴν ἀφορμήν.* So Theophylaktus, Euthymius u. A. Hieronymus stellt neben diese Auffassung noch eine zweite, er sagt: *filios Judaeorum vel exorcistas gentis illius ex more significat, vel apostolos ex eorum stirpe generatos. si exorcistas, qui ad invocationem Dei eiiciebant daemones, coartat interrogationi prudenti, ut confiteantur spiritus sancti esse opus; quod si expulsio daemonum, inquit, in filiis vestris Deo, non daemonibus deputatur, quare in me idem opus non eandem habeat causam. ergo ipsi iudices vestri erunt, non potestate, sed comparatione, dum illi expulsionem daemonum Deo assignant, vos Beelsebub, principi daemoniorum. sin autem de apostolis dictum est,*

quod et magis intelligere debemus, ipsi erunt iudices eorum, quia sedebunt in duodecim soliis iudicantes duodecim tribus Israel. Die Ansicht, welcher Hieronymus schüchtern den Vorzug einräumt, verdient jedenfalls den Vorrang. Hätte der Herr seine Apostel unter den *υἱοῖς ὑμῶν* verstanden, so entbehrte seine Schlussfolge aller Kraft, da nicht vorauszusetzen ist, dass die Juden den Jüngern des Herrn nicht Schuld gaben, was sie dem Meister vorwerfen; es steht ja mit Nichten so, dass die Pharisäer und Schriftgelehrten blos den Herrn gehasst haben, sie verfolgten jeden in der gehässigsten Weise, welcher mit dem Herrn es hielt. Luther hält es mit Calvin, der da spricht: *ego vero non dubito, quin exorcistas notet, quorum tunc vulgaris erat usus apud Judaeos, sicuti patet ex decimo nono actorum capite v. 17.* Fast alle neueren Ausleger haben sich diesen hervorragenden Vorgängern angeschlossen. Nur darüber ist man jetzt noch nicht einig, ob *οἱ υἱοῖ ὑμῶν* diese jüdischen Exorcisten als Zöglinge jüdischer Exorcistenschulen — ähnlich wie die Schüler der Propheten die Kinder der Propheten heissen 1 Kön. 20, 35. — bezeichnen soll, so Fritzsche, de Wette, Meyer, oder nur im Allgemeinen als Angehörige, als Genossen des Volkes, wie Bleek dafürhält. Da aber bei *υἱοί* nicht näher beigebracht ist, wessen Söhne diese Exorcisten sind und Lukas gar nicht im Vorhergehenden von Pharisäern und Schriftgelehrten geredet hat, so wird die Auffassung Bleeks vorzuziehen sein. Jüdische Excorcisten zogen damals nicht bloss im heil. Lande umher, wie aus Mark. 9, 38 erhellt, sondern trieben auch in dem Ausland weit und breit ihr Wesen, vergl. Apostelgesch. 19, 13 ff. Der Herr stellt sich als Exorcisten hier, um seine Widersacher noch ein Mal *ad absurdum* zuführen, mit diesen jüdischen Exorcisten auf eine Linie. Können wir da noch der Ansicht Raum geben, dass diese Teufelaustreibungen der jüdischen Exorcisten auf Lug und Trug beruhten, dass die Teufel doch trotz all ihrer Exorcismen in den Besessenen blieben? Steinmeyer noch meint, dass wir kein Recht hätten, hieraus auf die Realität jener Wunderheilungen zu schliessen. Der Herr argumentire bloss *ex concessis.* Allein hiergegen wird immer das grosse Bedenken sich erheben, wie der Herr, wenn er jene Exorcisirungen für blosse Gaukeleien erkannte, seine Thaten mit ihnen vergleichen konnte. Luther hat keinen Anstand genommen, reale Teufelsaustreibungen anzunehmen; er gibt ohne alle Umstände zu, dass auch sehr unsittliche Exorcisten wirklich Teufel bannen; so sagt er in seiner Hauspostille zu diesem Evangelium: „hier möchtest du fragen, wie gehet es denn zu, dass oft die Exorcisten, so böse, verzweifelte Buben sind, dennoch Teufel austreiben? Das thut ja Christus nicht, sondern der Teufel. Ich habe selbst einen gesehen, der war voller Teufel, doch war der Pfaff, der ihn beschwor, so sicher, dass er dem Besessenen die Hand in's Maul legte. Wie kann es da anders sein, denn dass der Teufel den anderen austreibt?" Luther trat mit diesem Satze nur in die Fusstapfen seines grossen Ordensmeisters, des heil. Augustinus. Dieser Kirchenvater erkennt die Wunderthaten des Apollonius von Thyana und des Apulejus ohne Umstände an ep. 5, wie es auch Lactantius in seinen Institutionen 5, 3 schon vorher gethan hatte. Er glaubt auf das entschiedenste an die Realität satanischer Wunder *cf. de civit. Dei 10, 16. 21, 6. de trin. 3, 7.* Die heil. Schrift legt den Zauberern in Aegyptenland Exod. 7, dem Jannes und Jambres 2 Tim. 3, 8 nicht imaginäre, sondern reale Wunderthaten bei; auch stellt sie für die Endzeit wahrhaftige Wunderwerke des Antichristen in Aussicht 2 Thess. 2, 9.

Offenb. 13, 13. Was den christlichen Glauben hindern sollte, diesen sehr bestimmten und ganz unzweideutigen Aussprüchen der heil. Schrift die Ehre zu geben, sehe ich nicht ein. Man wendet gewöhnlich ein, dass durch diese Zugeständnisse die Allmacht Gottes Noth leide und die Weltregierung Gottes in's Gedränge komme; wenn dies aber der Fall wäre, so müsste jede Sünde, auch die kleinste Sünde des Menschen die Weltregierung Gottes beeinträchtigen. Die Weltregierung Gottes vollzieht sich aber nicht — es ist doch endlich Zeit den alten Sauerteig, welcher in Gott ein pures Machtwesen und nicht ein ethisches Wesen annimmt, gründlich auszufegen — so, dass seine Allmacht sich einfach entfaltet, sondern so, dass seine Weisheit und Liebe die freien Thaten der freien Persönlichkeiten zum allgemeinen Besten wendet und lenket. Die Allmacht Gottes kommt nicht zu Schaden, denn diese besteht nicht darin, dass nur Gottwohlgefälliges geschieht im Himmel und auf Erden, sondern dass, es mag im Himmel und auf Erden geschehen, was da will, dies nur zu Stande kommt, weil Gott es zu Stande bringt oder zu Stande kommen lässt. Das Neue Testament erkennt übrigens, was den bestimmten Fall der Teufelaustreibungen betrifft, die Wirklichkeit der jüdischen Exorcisirungen an, Johannes sagt nach Mark. 9, 38: *διδάσκαλε, εἴδομέν τινα ἐν τῷ ὀνόματί σου ἐκβάλλοντα δαιμόνια, ὃς οὐκ ἀκολουθεῖ ἡμῖν. καὶ ἐκωλύσαμεν αὐτόν, ὅτι οὐκ ἀκολουθεῖ ἡμῖν.* Josephus berichtet *antiq. 8, 2, 5* und *bell. jud. 7, 6, 3* über diese auf Salomo's Namen zurückgreifende Exorcisirkunst seiner Volksgenossen; Justinus der Märtyrer sagt in seiner zweiten Apologie c. 7 und in dem Dialoge mit dem Juden Tryphon c. 85, dass sich diese Kunst, mit zahlreichen Erfolgen gekrönt, noch lange bei den Juden erhalten habe.

Dürften wir gar annehmen, dass in der damaligen Zeit eine grosse Anzahl jüdischer Exorcisten bei ihren Teufelaustreibungen des Namens Jesu Christi sich bediente, dessen wunderbare Macht über die Dämonen sie an den erstaunlichen Teufelbannungen erkannt, welche der Herr oder seine Gläubigen vornahmen, (Mark. 9, 38 ist nicht die einzige Stelle, welche dies bestimmt lehrt, die sieben Söhne des Hohenpriesters Skevas gebrauchten auch den Namen des Herrn bei ihren Unternehmungen, Apostelg. 19, 13 f.): so würde die Beweisführung des Herrn noch schlagender, geradezu vernichtend. Bengel neigt sich dieser Auffassung zu — *(meo nomine!)*; da aber diese beiden Stellen doch die Allgemeinheit dieser Art jüdischer Exorcisirungen nicht beweisen können, so bleiben wir besser dabei stehen, dass der Herr nichts Anderes sagen will, als: wenn ich die Teufel nach eurer Meinung nur durch Beelzebub austreiben kann, durch wessen Macht treiben denn eure Kinder die Teufel aus, auch durch Beelzebub? *διὰ τοῦτο κριταὶ ὑμῶν αὐτοὶ ἔσονται.* Sie werden die Unhaltbarkeit eurer Beschuldigung erweisen; sie werden, ähnlich wie die Königin von Mittag und die Leute von Ninive im jüngsten Gerichte die Zeitgenossen des Herrn richten sollen, euch als böswillige Verleumder und Verkläger darstellen und verdammen.

So hat der Herr von zwei Seiten her die boshaften, diabolischen Beschuldigungen seiner Feinde angegriffen und in ihrer Nichtigkeit mit überzeugender Klarheit erwiesen; er hätte nun wohl den Spiess umkehren und ihnen die Beschuldigungen, welche sie ihm machten, doppelt auf das schuldige Haupt zurückgeben können. Der Herr thut das nicht. Er schalt nicht wieder, da er gescholten wurde, er dräuete nicht, da er litt, 1 Petr. 2, 23. Er ist das Lamm Gottes, das unschuldige, welches der Welt Sünde trägt,

welches, da es gestraft und gemartert ward, seinen Mund nicht aufthut, das zur Schlachtbank geführt, schweigt, und vor seinem Scheerer verstummet. Jesaj. 53, 7. Das Wort der Weissagung geht hier in die herrlichste Erfüllung über: *οὐκ ἐρίσει οὐδὲ κραυγάσει, οὐδὲ ἀκούσει τις ἐν ταῖς πλατείαις τὴν φωνὴν αὐτοῦ. κάλαμον συντετριμμένον οὐ κατεάξει, καὶ λίνον τυφόμενον οὐ σβέσει, ἕως ἂν ἐκβάλῃ εἰς νῖκος τὴν κρίσιν.* (Matth. 12, 19 f. und Jesaj. 42, 2. f. Der Herr ist nicht gekommen zu richten, sondern selig zu machen, das verloren ist.

V. 20. So ich aber durch Gottes Finger die Teufel austreibe, so ist ja das Reich Gottes zü euch gekommen. Gut bemerkt Chrysostomus zum Eingang in diesen Vers: *ὅρα, πῶς πάλιν αὐτοὺς ἐφέλκεται καὶ θεραπεύει καὶ πρὸς τὴν ἑαυτοῦ γνῶσιν ἐπισπᾶται καὶ δείκνυσιν, ὅτι τοῖς οἰκείοις πολεμοῦσιν ἀγαθοῖς καὶ φιλονεικοῦσι κατὰ τῆς ἑαυτῶν σωτηρίας. δέον γὰρ χαίρειν, φησίν, καὶ σκιρτᾶν, ὅτι τὰ μεγάλα καὶ ἀπόῤῥητα ἐκεῖνα. παραγέγονα δωρούμενος τὰ πάλαι παρὰ τῶν προφητῶν ᾀδόμενα, καὶ τῆς εὐπραγίας ὑμῶν ἐφέστηκεν ὁ καιρός. ὑμεῖς δὲ τὸ ἐναντίον ποιεῖτε, οὐ μόνον οὐ δεχόμενοι τὰ ἀγαθά, ἀλλὰ καὶ διαβάλλοντες καὶ συντιθέντες οὐκ οὔσας αἰτίας.* Wenn der Herr unmöglich durch Beelzebub die Teufel austreiben kann, so bleibt nichts anderes übrig, als das Zugeständniss, dass er dieselben durch Gottes Kraft und Gnade aus den Menschen bannt. Von diesem Satze, der auf der solidesten Basis ruht, geht der Herr nun aus und spricht nach unserem Evangelisten: *εἰ δὲ ἐν δακτύλῳ θεοῦ ἐκβάλλω τὰ δαιμόνια*, Matthäus gibt dafür: *ἐν πνεύματι θεοῦ.* Baur hat zwischen beiden Ausdrücken einen wesentlichen Unterschied finden wollen, aber er hat diesen Unterschied in ein Mysterium verborgen: Hase bekennt; auch er verstehe eigentlich nicht, was hier für ein Unterschied sein sollte. Es geht wohl den Meisten wie Hase, wenigstens bemerkt Meyer zu unserer Stelle: jenes ist sinnlicher Ausdruck der göttlichen Wirksamkeit (Exod. 8, 19. ψ 8, 3, *Philo vita Mos. p. 619, Suicer, thesaurus 1, 820)* und zwar, sofern sie augenfällig zur Erscheinung kommt." Bleek freilich sagt zu diesen Stellen: „was aber hier die Differenz des Ausdrucks zwischen unseren Evangelisten betrifft, so kann sie bei der grossen, meist wörtlichen Uebereinstimmung, welche im Uebrigen in der Mittheilung dieses Ausspruches in diesen beiden Versen stattfindet, nicht wohl zufällig sein, durch Gedächtnissfehler oder verschiedene Uebersetzung aus dem Aramäischen bewirkt, so wenig wie die Differenz zwischen ihnen Matth. 7, 11. Luk. 11, 13. In unserem Falle lässt sich mit grosser Wahrscheinlichkeit annehmen, dass der, vom Erlöser gebrauchte und auch in der ursprünglichen griechischen Conception dieser Rede angewandte, Ausdruck der bei Lukas sich findende ist: durch den Finger Gottes; und dass erst Matthäus dafür zur Verdeutlichung den bestimmteren: durch den Geist Gottes; gesetzt hat", kommt aber doch zu dem Schluss, dass beides hier ganz dasselbe aussage." Die Alten haben unter dem Finger Gottes den heiligen Geist abgebildet gefunden; Hieronymus sagt das und erklärt sich so über dieses Bildes Zutreffendheit: *iste est digitus, quem confitentur et Magi, qui contra Moysen et Aaron signa faciebant, dicentes: digitus Dei est iste, quo tabulae lapideae scriptae sunt in monte Sina. si igitur manus et brachium Dei filius est, et digitus eius spiritus sanctus, patris et filii et spiritus sancti una substantia est, non te scandalise tmembrorum inaequalitas, cum aedificet unitas corporis.* Nach Augustinus *de quaest ev. 2, 17* wird der Geist mit Recht unter dem Bilde des Fingers dargestellt, weil der Fin-

ger von allen Gliedern des Leibes die meisten Gelenke habe und so die Mannichfaltigkeit der Gaben des Einen heiligen Geistes recht veranschauliche. Es sind aber doch wohl diese Deutungen zu gesucht. Calvin sagt einfach: *Lucas metaphorice digitum ponit pro spiritu, nam quia per spiritum suum operatur Deus virtutemque suam exerit, apte illi tribuitur digiti nomen. atque haec loquutio trita fuit inter Judaeos, sicuti Moses Pharaonis magos dixisse refert; hic est digitus Dei.* Immerhin ist aber damit noch nicht erklärt, warum der Herr von dem Finger Gottes redet und nicht von dem ausgereckten Arme Gottes, welcher ja in dem A. T. so häufig das kräftige Eingreifen Gottes darstellt. Bengel macht zu unserer Stelle die feine Bemerkung: *digito; vi aperte divina, et sine ullo labore. cf.: Exod. 8, 19.* Da der Arm, die Hand ein viel stärkeres Glied ist, als der Finger, so würde der Herr, wenn er sagte: ich treibe die Teufel durch den Arm oder die Hand Gottes aus, allerdings den Gedanken nahe legen, dass er mit grosser Anstrengung, mit dem Aufgebot aller Kräfte die Dämonen verjage. Aber der Erlöser thut dies grosse Werk nur *ἐν δακτύλῳ θεοῦ*, das will nicht sagen, wie Paulus wähnt: auf Gottes Fingerweis, sondern: ich brauche nur den Finger zu erheben, ich brauche nur mit dem Finger zu drohen und die Teufel fahren aus. Was der Herr sofort sagt, dass über den *ἰσχυρός* ein *ἰσχυρότερος* gekommen sei, das kündet sich schon dem Hörer dieser Rede in diesem Ausdrucke: *ἐν δακτύλῳ θεοῦ* an.

Der Herr hat den Vordersatz aufgestellt, welchen Nachsatz wird er daran knüpfen? Chrysostomus sagt trefflich: *καὶ βούλεται μὲν ἀπὸ τούτων συλλογίσασθαι καὶ εἰπεῖν, ὅτι εἰ δὲ τοῦτό ἐστιν, ἄρα ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ παραγέγονεν. ἀλλὰ τοῦτο μὲν οὐ λέγει. συνεσκιασμένως δὲ καὶ ὡς ἐκείνοις ἀνεπαχθὲς ἦν, αἰνίττεται, λέγων. ἄρα ἔφθασεν ἐφ' ὑμᾶς ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ. εἶ ιδες περιουσίαν σοφίας; δι' ὧν ἐνεκάλουν διὰ τούτων ἔδειξεν αὐτοῦ τὴν παρουσίαν ἐκλάμπουσαν. εἶτα ἵνα ἐφελκύσηται, οὐκ εἶπεν ἁπλῶς, ἔφθασεν ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ, ἀλλ' ἐφ' ὑμᾶς. ὑμῖν ἥκει τὰ ἀγαθά.* Gewiss hat der alte Kirchenvater den Sinn des Herrn erkannt, es ist dem Herrn nicht um seine Ehre zu thun; diese blinden Leute, welche zum Theil noch ein Zeichen begehren, sollen die Zeichen der Zeit erkennen. Die Ausbreitung der Dämonen constatirt den Anbruch einer neuen Epoche, wie das überaus zahlreiche Vorhandensein von Dämonischen die Blüthezeit des Reiches der Finsterniss ausser allem Zweifel stellt. Die grosse Zeit der Gnadenheimsuchung ist jetzt gekommen, jede Menschenseele bedenke, was zu ihrem Frieden dienet! Die Herbeikunft des Reiches Gottes verkündigt der Herr und nicht die Herbeikunft des Königs dieses Reiches in seiner Person; er wollte seinen Widersachern nicht noch mehr vor den Kopf stossen. An das Reich Gottes glaubten sie noch, auf das Reich Gottes hofften sie noch, der Herr fasst sie an dieser wunden Stelle, um sie unter sein sanftes Joch zu beugen. *ἄρα ἔφθασεν ἐφ' ὑμᾶς ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ.* Meyer bemerkt dazu: so ist also das Messiasreich zu euch gelangt, sofern ich mich nämlich durch solche Thaten eben als der Messias selbst unter euch ausweise. Wo der Messias ist und wirkt, da ist auch sein Reich, zwar noch nicht in seiner vollendeten Errichtung, aber in seiner dieselbe vorbereitenden zeitlichen Entwicklung." Er fasst *φθάνειν* (bei Classikern zuvorkommen 1 Thess, 4, 15) in der einfachen Bedeutung hingelangen, so Phil. 3, 16. Allein ich sehe keinen Grund ein, warum man hier auf ein Mal *φθάνειν* in seinem originalen Sinne gleich „zuvorkommen" nicht nehmen soll. Bengel stimmt mir bei, denn er schreibt: *ἔφθασεν, pravenit. ver-*

bum hoc proprie hic ponitur (coll. prius Matth. 12, 29) et grande quiddam innuit. Aehnlich Fritzsche.[1]) Es ist in dem Reiche Gottes nicht so, dass erst eine Leere beschafft wird, damit das Reich Gottes eine bereitete Stätte finde; wie Pallas Athene aus dem Haupte des Zeus in Waffen gehüllt nach der alten Mythologie herausspringt, so tritt auch das Reich Gottes mit den Waffen in der Hand in die Welt hinein, um in dieser Welt erst sich eine Stätte zu erobern. *Vacuum non datur*, das gilt wie im Reiche des sinnlichen. so auch im Reiche des übersinnlichen Lebens. Die Sünde wird nur so weit in deinem Herzen entwurzelt, als sich der Glaube in dein Herz einwurzelt; das Reich der Finsterniss weicht nur soweit aus dir, als das Reich des Lichtes dich in Besitz nimmt. Das Reich Gottes ist also nicht ein noch in dem dunklen Schoosse der Zukunft liegendes, sondern ein gegenwärtiges. Die Teufelsaustreibungen bezeugen sein Gekommensein und zwar sein mit Macht Gekommensein. Diesen letzten Gedanken führt der Herr sogleich weiter aus.

V. 21. W e n n d e r S t a r k e, g e w a p p n e t s e i n e n P a l a s t b e w a h r e t, s o b l e i b t d a s S e i n e m i t F r i e d e n, so übersetze ich und nicht mit Luther: wenn ein starker Gewapneter seinen Palast bewahret u. s. w. Nach Meyer soll freilich der Artikel nur den betreffenden Starken (Helden) bezeichnen, mit welchem es der *τίς* zu thun hat, wie Bengel zn Matth. 12, 29 schreibt: *τοῦ ἰσχυροῦ, alicuius, qui validus est.* Allein Meyer hätte wohl anders auslegen müssen, wenn er sein Zugeständniss: die bildliche Rede kann aus einer Erinnerung von Jesaj. 49, 24 ff. geflossen sein, erwogen hätte. Diese bildliche Rede kann nicht blos aus dem Jesaja geflossen sein; Bleek spricht bestimmter: übrigens hat das Gleichniss, namentlich wie es bei Lukas ausgeführt ist, einiges, was an Jesaj. 49, 24 und 25 LXX erinnert, und es mag sein, dass der Evangelist die Stelle mit vor Augen gehabt hat; falsch aber ist, wenn Olshausen meint, dass das ganze Gleichniss auf jener Stelle basire." Stier ist sehr entschieden für diesen Zusammenhang eingetreten. Hier findet sich, spricht er, als Schlussversicherung am Ende des Kapitels die Frage, wie jetzt der Herr fragt: kann auch vom Starken (גִּבּוֹר) der Raub genommen und die Gefangenen des Gerechten (צַדִּיק, der obwohl Räuber zugleich ein Recht des Besitzes auf sie hat) errettet werden? Darauf die weissagende Versicherung zur Antwort: „ja auch die Gefangenen sollen, werden dem Starken genommen und der Raub des Usurpators wird befreit, errettet werden; denn ich selbst will mit deinem Widersacher streiten und deine Kinder erlösen." Eine Anspielung auf diese prophetische Stelle findet jedenfalls statt. Unter diesem *ἰσχυρός*, welches Subjekt ist, — *καθωπλισμένος* nämlich ist nicht, was Luther und Andere annehmen, Subjekt, sondern, wie Bengel, Meyer und Bleek und Andere richtig bemerken, nur nähere Bestimmung zu dem Subjekte *ἰσχυρός* — ist Niemand anders nach dem ganzen Zusammenhang zu verstehen als *ὁ σατανᾶς, ὁ ἐχθρός* (Matth. 13, 39). Wir erhalten in dieser Streitrede des Herrn höchst bedeutsame Aufschlüsse über wichtige Punkte der Satanologie. Wir haben schon gehört, dass Satan ein Reich hat, dass das Böse nicht zerstreut und verflossen in der Welt sich vorfindet, dass die

[1]) Calvin, hielt auch *ἔφθασεν* für höchst bedeutsam. Er findet aber darin, *quod scilicet ultro illis appareat Deus redemptor: illi vero quantum in se est, procul amoveant praesentique et in salutem eorum parato non sustineant locum dare.*

Sünde nicht einzelne Streifkorps und Patrouillen in das Feld schickt; das Böse sammelt sich, schliesst sich eng an einander, die Sünde führt Heere in geschlossener Phalanx gegen das Reich des Lichtes auf den Plan. Hier erfahren wir, dass der, welcher als Feldhauptmann diese feindseligen Gewalten anführet, stark ist, dass er nach dieser seiner Beschaffenheit kurzweg mit Recht ὁ ἰσχυρός genannt werden kann. Der Teufel ist als *ὁ ἰσχυρός robustus intrinsecus.* Die heil. Schrift leistet so dem Wahne keinen Vorschub, dass der Teufel ein verächtlicher Feind ist; sie hebt sehr bestimmt und aus sehr guten Gründen, — denn die meisten Niederlagen kommen daher, dass man seine eigenen Streitkräfte überschätzt und die des Feindes unterschätzt — hervor, dass der Feind, mit welchem der Christ bis an das Ende im Glauben zu kämpfen hat, ein sehr respectabler und formidabler Gegner ist. Der Teufel erscheint 1. Petr. 5, 8 als ein brüllender Löwe, in der Offenbarung aber als δράκων 12, 3 und öfters hernach. Die Stärke des Teufels besteht nicht bloss darin, dass er ein höher organisirtes Wesen ist, als wir, sondern vornehmlich darin, dass er charakterfest ist, entschieden und verhärtet. Der Starke ist καθωπλισμένος, Bengel bezieht dies auf die äussere Stärke des Satans, nicht bloss *intrinsecus*, sondern auch *extrinsecus* ist er *robustus*. Es ist in dem Folgenden nicht näher angegeben, was denn diese Waffen sind, durch welche dem an und für sich schon so Starken noch eine weitere Stärke zuwächst; es wird hernach nur die πανοπλία im Allgemeinen erwähnt und nicht Stück für Stück vorgewiesen. Wir können daran denken, dass ὁ σατανᾶς der ἄρχων τῶν δαιμονίων ist und seine Hülfsvölker mit in Anschlag bringen; dem Bilde würden wir aber wohl treuer bleiben, wenn wir nicht in Personen, in dem Mitwirken aller bösen Engel die Rüstung des Satans finden, sondern mit Luther sagen: gross Macht und viel List sein grausam Rüstung ist. Seine αὐλή bewahrt dieser ἰσχυρός καθωπλισμένος. Das ist doch seltsam, dass dieser Starke nicht im Vertrauen auf seine angeborene Stärke in gutem Frieden und sicherer Ruhe ist; er hat sich in Waffen gesteckt und liegt nicht da mit den Waffen zu seiner Rechten oder Linken, sondern φυλάσσει, er steht auf dem Posten, auf der Wacht! Dieser Starke muss ein böses Gewissen haben, das lässt ihn nicht ruhen, das gebietet ihm: nimm die Waffen zur Hand und wache! Er muss wissen, dass er nicht der einzige Starke ist, dass es noch andere gibt und dass ein Kampf für ihn unvermeidlich ist. Der Böse hat keinen Frieden, weil er den Gottes Frieden gebrochen hat; er hat, sich empörend, die Waffen gegen Gott erhoben, er hat den Streit angefangen und muss nun sein Leben lang im Streite liegen. Eine αὐλή hat dieser Starke, was ist diese? Luther übersetzt: Palast. Meyer verwirft diese Uebertragung und versteht unter αὐλή den Hof, an dessen Eingang der Starke Wache hält, da im N. T. αὐλή nie den Palast bezeichnen soll. Diese Behauptung aber ist ein reiner Machtspruch. Im N. T. begegnet uns αὐλή noch Matth. 26, 3, 58, 69. Marc. 14, 54, 66. 15, 16. Luc. 22, 55. Joh. 10, 1, 16. 18, 15. Apoc. 11, 2; an allen diesen Stellen liegt es so, dass man nirgends gezwungen ist, unter αὐλή den Hof im Unterschiede zu dem Hause zu verstehen; Meyer erklärt selbst, dass nicht blos in der späteren Gräcität αὐλή gleich βασίλειον gebraucht wird, sondern auch bei Homer, wie in den Apocryphen dieser Gebrauch schon vorkomme [1]). Es wird daher nichts im Wege stehen, wenn wir hier unter der αὐλή den Palast

[1]) Suidas sagt desshalb αὐλή, ἡ τοῦ βασιλέως οἰκία.

selbst verstehen, da dadurch das Bild bestimmter und schärfer hervortritt. Bleek hält auch die Uebersetzung: Palast, für die angemessenste, weil es so am natürlichsten sei. Was ist nun aber unter dieser αὐλή zu denken? Hieronymus, welcher trefflich mahnt, *non debemus esse securi; adversarius noster fortis victoris quoque vocibus comprobatur*; sagt hierüber: *domus illius mundus, qui in maligno positus est, non creatoris dignitate, sed magnitudine delinquentis*. Steinmeyer will diese Auslegung nicht gelten lassen; „in irgend einem Sinne, sagt er, kann man es einräumen, dass unter der οἰκία (so sagt Matthäus nämlich für αὐλή) die Welt zu verstehen sei. Ist doch von dem ἄρχων τοῦ κόσμου τούτου die Rede und sagt doch der Apostel, ὁ κόσμος ὅλος ἐν τῷ πονηρῷ κεῖται. Allein nicht umsonst ist gerade von der Wohnstätte die Rede, in welcher der Hausherr das Hausrecht handhabt. Wir haben daher an die Sphäre zu denken, in welcher der ἰσχυρός auf augenscheinliche, in die unmittelbare Wahrnehmung fallende Weise als der Besitzer waltet. Eben die δαιμονιζόμενοι selbst befinden sich in dieser οἰκία und sind diejenigan Gefangenen des Zwingherrn, denen Luc. 4, 19, die ἄφεσις verkündigt wird; sie sind seine σκεύη, ὑπάρχοντα, σκῦλα." Allein diese Auslegung ist zu künstlich; der αὐλή entspricht nur ein Gedankending, eine Sphäre; ausserdem hat der Herr eben erst die zwei grossen Königreiche angegeben, welche mit einander in heissem Streite liegen, diesen βασιλεῖαι würde die Bezeichnung des Streitobjectes als αὐλή vollständig entsprechen. Nicht um diesen oder jenen Dämonischen, ja nicht ein Mal um die Gesammtheit der Dämonen handelt es sich in diesem grossen, alle Kräfte Himmels und der Erde in Bewegung setzenden Kampfe, sondern um die Welt. Wir hören in der Apokalypse den Triumphgesang aus dem Munde derer, welche diesem grossen Kampfe beigewohnt haben: ἐγένοντο αἱ βασιλεῖαι τοῦ κόσμου τοῦ κυρίου ἡμῶν καὶ τοῦ χριστοῦ αὐτοῦ. 11, 15.

Wenn der Starke mit den Waffen in der Hand seinen Palast bewacht, so bleibt das Seine mit Frieden. Was haben wir unter diesen ὑπάρχοντα zu verstehen? Bengel sagt: „*facultates eius, quae in aula asservantur*; damit malt er aber das Bild mehr aus, als dass er es erklärte. Diese ὑπάρχοντα αὐτοῦ werden V. 22 τὰ σκῦλα genannt; aber auch so fällt kein Licht auf das fragliche Wort. Es ist dem Gedankengange gewiss am angemessensten, die Menschen unter diesem Satans-Besitze zu verstehen; es handelt sich ja in dem Kampfe zwischen dem Herrn und dem Satan um nichts Anderes als um der Menschen ewige Seligkeit oder ewige Verdammniss. Wenn der Starke recht auf der Wacht steht, so verbleibt ihm das Seine in sicherem Besitze. Wir haben nicht so auszulegen: so lange als der Starke herrscht und die Sünde im Schwange geht, schlafen auch die Gewissen und der fleischliche Mensch spricht: Friede, Friede, wo doch kein Friede ist — aus dieser Lethargie erwacht aber der inwendige Mensch, wenn der Krieg und das Kriegsgeschrei sich erhebt — es ist hier von dem Kampfe des Herrn mit dem Satan geredet und kann demnach auch hier blos gesagt worden sein: diesen Starken kann kein Mensch angreifen, ihm kann keine Macht der Erde das Seine entreissen. Ja die Macht des Teufels ist eine solche, dass keine Menschenkraft die Bande lösen kann, in welche er seine Knechte verstrickt hat. Wenn ein Erlöser kommen soll, so kann er nur von Aussen (also von aussen der Welt her) und nur von Oben kommen.

V. 22. Wenn aber der Stärkere über ihn kommt und überwindet ihn, so nimmt er ihm seinen Harnisch, darauf er sich

verliess, und theilet den Raub aus. Thöricht wäre es, wenn einer, der sich nicht stärker weiss als der Starke, welcher Alles gefangen und gebunden und seit lange schon in seinem Palaste bewahrt hat, denselben aus dem Stegreif anfallen wollte; er würde sich dem Starken selbst überantworten. Aber es gibt Einen, der noch stärker ist als der Starke; der Herr redet im Bilde und er redet absichtlich so versteckt, er lässt es nur hindurchleuchten durch seine Rede, wer der ist, der dem Starken gegenüber seiner überlegenen Stärke sich rühmen kann. Das Volk hätte diese Rede nicht ertragen, wenn sie frei heraus geschehen wäre. Wir kennen diesen Stärkeren, er spricht gleich: wer nicht mit mir ist, der ist wider mich; und hat eben erst an dem Dämonischen seine göttliche Kraft thatsächlich erwiesen. Er, von welchem Johannes schon gezeugt hat: *ἰσχυρότερός μου ἐστίν* Matth. 3, 11, ist dieser anonyme *ἰσχυρότερος* unserer Stelle. Dieser Stärkere kommt herzu und besiegt den Starken. Der Kampf ist schwer und heiss, es fliesst Blut, selbst der Stärkere blutet aus den Wunden, welche der Starke ihm geschlagen hat, aber wenn er auch blutet, er siegt doch und zwar ist sein Sieg ein völliger Sieg, sodass der Starke sich nie wieder von seiner Niederlage erholen kann. Der Stärkere zieht dem Starken seine *πανοπλία* aus, d. h. er nimmt ihm nicht blos die Waffenstücke, mit welchen er angreift, sondern auch die, mit welchen er sich, wenn er angegriffen wird, vertheidigen kann. Der Starke wird durch den Stärkeren ganz unschädlich gemacht. Der Stärkere hat die feurigen Pfeile des Bösewichtes zerbrochen, das Schwert ihm aus der Hand gewunden; Satan kann uns, so wir es mit dem Stärkeren aufrichtig halten, nicht mehr fällen, seine Listen, Ränke, Betrügereien und dergl. sind durch den Herrn an das Licht gezogen. Und Satan kann nicht mehr widerstehen, wenn mir mit dem Schwerte des Wortes und dem Feldgeschrei Jesus Christus auf ihn tapfer eindringen. er hat die Schneide dieses Schwertes, wie die Macht dieses Namens an sich erfahren, daher ist er feige geworden und ein Wörtlein kann ihn fällen. Der Stärkere wirft den Starken aber nicht blos zu Boden und zertritt ihm das Haupt, er theilet zugleich den Raub aus. Dieser Zug soll nicht blos die totale Niederlage des Starken ausmalen, denn das ist schon vollständig zur Genüge geschehen in den vorhergehenden Versen; es soll wohl durch diesen Anhang das Reich dieses Stärkeren, die Gesinnung dieses Helden Gottes geschildert werden. Die Alten haben sich meist nur damit beschäftigt, dass sie über *δια* in dem *διαδίδωσιν* nachsannen und fragten, wem denn der Herr diese gemachte Siegesbeute austheile? Basilius antwortete: den Engeln; Cyrill, Beda u. A.: den Aposteln. Wir lassen das lieber und sagen wohl besser: während der *ἰσχυρός*, das was er hat, für sich behält, um es allein zu geniessen und jedem anderen zu versperren, so ist bei diesem *ἰσχυρότερος* von solcher Selbstsucht kein Gedanke, er ist die mittheilsame Gnade, die gebende Liebe. Er kämpft nicht, um eine Knechtschaft zu begründen, sondern um die wahre Freiheit herbeizuführen.

Was will der Herr mit diesen Worten? Chrysostomus glaubt, der Herr wolle den Einwand, dass er durch Beelzebub, den Obersten der Teufel, seine Werke vollbringe, noch weiter entkräften durch den Nachweis, dass, da sonst nur der Schwächere den Stärkeren zu Hülfe ziehe, er aber sich als den Stärkeren erweise, ein solcher Bund, wie seine Feinde ihm Schuld gaben, undenkbar sei. Calvin sagt: *haec sententia nihil aliud est quam proximae confirmatio, verum ut certius teneamus Christi mentem, memoria repetere convenit*

analogiam illam, quam supra Matthaeus statuit inter visibiles et spirituales Christi gratias. quidquid ergo corporibus praestitit Christus, ad animas referri voluit. Deutlicher sagen wir wohl: wenn die Teufelaustreibungen die Gegenwart des Reiches Gottes erhärten, so erhärten sie ebenfalls, dass Jesus kein Feind, sondern der Held Gottes ist. Satan lässt nicht mit sich accordiren, er vertheidigt seinen Raub mit den Waffen; wer seinen Raub ihm entreissen will, der muss ihn erst mit höherer Macht überwinden. So ist ein Kampf ausgebrochen, ein Kampf, in welchem die Geschicke der Menschheit, ja der ganzen Welt sich entscheiden! Ist in diesem Kampfe, in welchem es sich darum handelt, ob meine Seele in den Banden und Ketten Satans bleibt oder jubeln darf: der Strick ist entzwei, der Vogel ist frei! eine Gleichgültigkeit meiner Seits möglich, statthaft, entschuldbar? Das faule Fleisch scheut den Kampf, aber der Herr mahnt.

V. 23. Wer nicht mit mir ist, der ist wider mich und wer nicht mit mir sammelt, der zerstreuet. An und für sich ist dies Wort sonnenklar, der Herr verwirft alle Neutralität, ihm gegenüber heisst es: entweder oder. Der Nachsatz geht in's Bild über und wahrscheinlich denkt der Herr an die Erndte; wer nicht mit ihm einbringt, was auf dem Felde Gottes reif geworden ist, wer ihm nicht das Seine sammeln hilft in seine himmlischen Scheunen, der ist sein Feind und trägt dazu bei, dass, was sein ist, verzettelt wird und schliesslich verloren geht. Schwierig ist die Entscheidung der Frage, von welchen Menschen der Herr hier redet. Hieronymus schreibt zu dieser Stelle: *non putet quisquam hoc de haereticis et schismaticis, quamquam et ita ex superfluo possit intelligi, sed ex consequentibus textuque sermonis ad diabolum refertur, eo quod non possint opera salvatoris Beelzebub operibus comparari. Ille cupit animas hominum tenere captivas, dominus liberare. ille praedicat idola, hic unius Dei notitiam; ille trahit ad vitia, hic ad virtutes revocat. quomodo ergo possunt inter se habere concordiam, quorum opera diversa sunt.* Diese Beziehung auf den Satan findet sich auch bei Chrysostomus und den meisten Vätern, unter den Neueren bei Beza, Grotius, Wetstein, Kühnöl, Baumgarten-Crusius, de Wette. Hiergegen sagt Bleek vollkommen richtig: gewiss lässt sich nicht wohl denken, dass er diese Sprüche in dieser Gestalt könnte in Beziehung auf den Satan und dessen Reich vorgetragen haben, so dass der Satan hier der *ἐγώ* wäre, und der Sinn daher: wer nicht, wie ich, für den Satan ist, der ist sein Feind. Auch so würde dieser Spruch in Beziehung auf die vorhergehenden Gedanken nicht ein Mal recht passend sein. Aber ohne Zweifel ist der ἐγώ in Beziehung auf Christus gemeint". Meyer fügt hierzu noch die gute Bemerkung, dass, da der Herr vorher und nachher (vgl. Matth. 12, 28 und 31) in der ersten Person spricht und da er von sich, dem Messias, keine Neutralität gegen den Teufel setzen könne, diese Beziehung aufzugeben sei. Chrysostomus hat schon das Mangelhafte dieser alten Auffassung gefühlt und daher diese Worte schliesslich mit auf die Juden bezogen. *ἐμοὶ δὲ δοκεῖ ἐνταῦθα καὶ Ἰουδαίους αἰνίττεσθαι μετὰ τοῦ διαβόλου στήσας αὐτούς.* Hier sind aber wieder verschiedene Deutungen möglich. Man kann eine Beziehung auf die jüdischen Exorcisten annehmen — so sagt Bengel: *filii vestri non sunt contra me, nec dispergunt. ergo mecum sunt et mecum colligunt;* Neander meint, der Herr wolle sagen, dass die jüdischen Exorcisten, auf welche er sich früher berufen habe, nicht für ihn seien, um etwa einer falschen Meinung vorzubeugen und sie als ganz unparteiische Richter

zwischen sich und das Volk aufzustellen. Allein dann wäre diese Sentenz an einen ganz falschen Ort gerathen; von den jüdischen Exorcisten ist früher ein Mal mit die Rede gewesen, längst aber ist der Herr zu Anderem fortgeschritten. Nach Meyer dagegen redet der Herr von dem Verhältnisse der Pharisäer zu ihm, welches nothwendig ein feindseliges sein musste, da sie nicht, wie sie hätten thun sollen, mit ihm gemeinschaftliche Sache gemacht hätten; wer nicht mit mir ist, der ist, wie man jetzt an euch sieht, mein Feind.“ Aehnlich hatte Calvin sich schon ausgelassen: *ego tamen eorum sententiae potius subscribo, qui scribas duplices regni Dei adversarios exponunt, quia data opera impediunt eius progressus. sensus ergo est; vestrum erat, mihi adesse manumque porrigere in erigendo Dei regno. nam quisquis non adiuvat, quodammodo sese opponit; vel saltem dignus est, qui censeatur inter hostes.* Aehnlich auch Olshausen. Doch wenn der Herr so wirklich es gemeint hat, müssten wir behaupten, dass er in dem Kampfe mit den Pharisäern matt und schwach geworden ist. Die Pharisäer haben es längst und eben erst mit der That bewiesen, dass sie nicht nur nicht für den Herrn sind, sondern auf das allerentschiedenste ihn anfeinden; was soll da die klägliche Erklärung, dass, wer nicht mit ihm ist, wider ihn ist? Diese Sentenz hat einzig und allein Sinn, wenn wir sie mit Elwert, Ullmann und Bleek auf die unentschiedene, wankelmüthige Menge beziehen. Es erklärt freilich Meyer, dass diese Beziehung contextwidrig sei; was ich aber schlechterdings nicht einsehen kann. Warnungen des Volkes kommen sofort noch mehr; der Herr hat sich mit den Lästerern auseinandergesetzt, es kommt ihm nun darauf an, das arme Volk, welches Einflüsterungen so gern sein Ohr leiht, vor diesen Kindern der Bosheit, welche er so eben vor seinen Augen entlarvt hat, sicher zu stellen.

Wer nicht mit mir ist, der ist wider mich! Wir denken so oft in diesen Dingen, bei denen es sich doch um Leben oder Tod handelt: *medio tutissimus ibis, medium tenere beatum est* und glauben, Gamaliels Rath sei die wahre Weisheit. Der Herr erkennt eine Mittelstrasse nicht an, eine Neutralität ist einer Absage ganz gleich. Bengel sagt: *non valet neutralitas in regno Dei. activitas illa, quae homini naturalis est, aut in bono aut in malo exercetur; praesertim apud eos, qui verbum Dei audiunt. Christi autem res et causa est simplex et casta; quae quum tot habeat alienos et adversarios, tamen omnes vincit, nec cum illis colludit.* Was der Herr hier aussagt, dasselbe sagt er auch in der Offenbarung aus. Diese Neutralen, welche weder in heisser Liebe dem Herrn zufallen, noch in verzehrendem Eifer wider den Herrn toben, sind die Lauen und von diesen heisst es dort (3, 16); *οὕτως, ὅτι χλιαρός εἶ καὶ οὔτε ψυχρὸς οὔτε ζεστός, μέλλω σε ἐμέσαι ἐκ τοῦ στόματός μου.* Man bedenke wohl, dass der Herr nicht sagt: wer nicht wider mich ist, der ist für mich, sondern umgekehrt: wer nicht mit mir ist, der ist wider mich! Der Herr kann so sprechen, muss so sprechen; denn ein Mal ist jeder Mensch in der tiefsten Tiefe seines Herzens so auf ihn, des Menschen Sohn, angelegt, dass er ihm zufallen müsste von ganzem Herzen, wenn er sich nur zeigt von Ferne; nun aber bleibt der Herr nicht in der Ferne stehen, er tritt an uns heran mit dem Licht und Feuer seiner Gnade, wer da nicht sein Eigenthum wird, der hat sein Herz böswillig verschlossen, dass der helle Gnadenschein ihn nicht erleuchten und das Feuer seiner heiligen Liebe ihn nicht entzünden konnte. Jesus, der persönliche Heiland, steht in der Mitte der Menschheit — und da gibt es nur, wie vor

seinem Richterstuhle, da das Facit gezogen wird, eine Rechte und eine Linke! Entscheiden muss sich jeder Mensch; die Entscheidung, welche er in seinem Inneren getroffen hat, wird sich in seinem Leben dann auch erweisen; *καὶ ὁ μὴ συνάγων μετ' ἐμοῦ, σκορπίζει.* Auf eine Sammlung hat es also der Herr, der in dem Gleichgültigen seinen Feind erkennt, abgesehen; natürlich denn er, *ὁ ἰσχυρότερος*, hat auch ein Reich, ist ein *βασιλεύς.* Er will die Menschenkinder sammeln in das Reich seiner Gnade und bei dieser Arbeit will er Gehülfen haben; wir sollen, wie die Söhne Zebedäi dem Petrus das Netz zusammenziehen halfen, welches den geschenkten Segen barg, dem Herrn an seinem Netze mitziehen helfen, oder auf seinem Arbeitsfelde die Ernte miteinbringen. Wer hier nicht zufasst, wer hier als ein müssiger Zuschauer dabeisteht, der gibt nicht blos Anderen durch seine Theilnahmlosigkeit ein böses Beispiel, sondern er beschädigt positiv den Herrn der Ernte, er zerstreut ihm das Seine, *σκορπίζει.* Wir denken wohl, davor könnten wir uns bewahren; allein ist denn eine Neutralität möglich? Der Herr erkennt die neutrale Stellung nicht an, er dringt auf den neutralen Menschen ein und drängt ihn aus dieser Position vollständig heraus. Denn er sucht das Verlorene und lässt vom Suchen nicht, bis dass die Verstockung alles Mühen der heilsamen Gnade erfolglos macht.

Diesem schneidend scharfen Worte steht ein anderes Wort zur Seite Mark. 9, 40 und Luk. 9, 50: *ὃς γὰρ οὐκ ἔστι καθ' ὑμῶν, ὑπὲρ ὑμῶν ἐστιν,* welches scheinbar vollständig widerspricht. Man achte aber auf *ὑμῶν* hier und auf *ἐμοῦ* dort und gehe weiter auf die ganze Situation ein, so wird es sich zeigen, dass beides auf das beste stimmt.

V. 24. Wenn der unsaubere Geist von dem Menschen ausfähret, so durchwandelt er dürre Stätten, suchet Ruhe und findet sie nicht, so spricht er: ich will wieder umkehren in mein Haus, daraus ich gegangen bin. Hat der Herr eben den Unentschiedenen, Allen denen, welche, weil sie den grossen Streit, welchen die Pharisäer und Schriftgelehrten dem Herrn erweckten, mit ihren Augen sahen, sich nicht für, aber auch nicht gegen ihn entscheiden mochten, in's Gewissen geredet, so wendet er sich jetzt mit sehr ernsten Worten denen zu, welche einen tiefen Eindruck soeben empfangen hatten und von Satan's Stricken frei geworden waren. Denn dass auch solche Seelen hier zugegen waren, beweist das Weib, welches am Schlusse unserer Perikope laut wird. Der Herr warnt diese, welche die überwältigende Kraft seines Wortes und seiner Erscheinung erfahren haben, vor Abfall und Rückfall; und will nicht, was Meyer annimmt, die Unverbesserlichkeit seiner Widersacher darstellen. Von diesen hat der Herr schon vorher Abschied genommen. Der Zustand des natürlichen Menschen wird von dem Herrn mit diesen Worten gezeichnet: *ὅταν τὸ ἀκάθαρτον πνεῦμα ἐξέλθῃ ἀπὸ τοῦ ἀνθρώπου.* Calvin bemerkt hierzu treffend: *interea nobis describitur misera totius humani generis conditio; sequitur enim diabolum in hominibus domicilium habere, quia inde expellitur a filio Dei. atqui non de uno aut altero sermo habetur, sed de tota progenie Adae. haec igitur naturae nostrae gloria est, quod suam in nobis sedem habet diabolus, ut tam in corpore quam in anima habitet.* Das Gefangensein des ganzen menschlichen Geschlechtes unter der Sünde, und damit unter der Obrigkeit des Satans wird allerdings von dem Herrn hier einfach ausgesagt. Dem Mensch bleibt nur die Wahl, entweder eine Behausung Gottes im Geiste oder eine Wohnung des Satans zu sein. Der Pythagoreer

Sextus hat nach Porphyrius *ad Marcell. c. 21* schon gesagt: *ὅπου δ'ἂν λήθη παρειςέλθῃ θεοῦ, τὸν κακὸν δαίμονα ἀνάγκη ἐνοικεῖν. χώρημα γάρ ἡ ψυχή, ἢ θεῶν ἢ δαιμόνων.* Doch der unsaubere Geist ist zu vertreiben; es gibt Einen, der in dem Finger Gottes alle bösen Geister bannt. Fährt der unsaubere Geist aus, so gibt er sich nicht zufrieden; sondern er wandelt, Ruhe suchend, *δι' ἀνύδρων τόπων.* Was will der Herr damit sagen? Die Alten verstehen diese wassenlosen Oerter meist bildlich; nach dem *autor op. imp.* sind diese wasserlosen Oerter diejenigen, welche noch nicht mit dem Wasser der heiligen Taufe benetzt sind. Chrysostomus denkt an die Ketzer und Juden. Hieronymus legt vollständig die Auffassungen des christlichen Alterthums dar, wenn er schreibt: *quidam istum locum de haereticis dictum putant, quod immundus spiritus, qui in eis antea habitaverat, quando gentiles erant, ad confessionem fidei verae eiiciatur, postea vero, quum se ad haeresim transtulerint et simulatis virtutibus ornaverint domum suam, tunc aliis septem nequam spiritibus adiunctis, revertatur ad eos diabolus et habitet in illis fiantque novissima eorum peiora prioribus. Multo quippe peiori conditione sunt haeretici quam gentiles, quia in illis spes fidei est, in istis pugna discordiae. cum haec intelligentia plausum quendam et colorem doctrinae praeferat, nescio an habeat veritatem. ex eo enim quod finita parabola vel exemplo sequitur; sic erit generationi huic pessimae (Matth. 12, 45) compellimur non ad haereticos et quoslibet homines, sed ad Iudaeorum populum referre parabolam, ut contextus loci non passim et vagus in diversum fluctuet, atque insipientium more turbetur, sed haerens sibi vel ad priora vel ad posteriora respondeat. immundus spiritus exivit a Judaeis, quando acceperunt legem et ambulavit per loca arida quaerens sibi requiem. expulsus videlicet a Judaeis, ambulavit per gentium solitudines, quae cum postea domino credidissent, ille non invento loco in nationibus dixit; revertar in domum, hoc est: abibo ad Judaeos, quos antea dimiseram. et veniens invenit vacantem etc. vacabat enim templum Judaeorum et Christum hospitem non habebat dicentem: surgite eamus hinc. (Joh. 14, 3, V. 1) et in alio loco: dimittetur vobis domus vestra deserta (Luc. 13, 35.) quia igitur et Dei et angelorum praesidia non habebant et ornati erant superfluis observationibus legis et traditionibus pharisaeorum, revertitur diabolus ad sedem suam pristinam et septenario sibi numero Daemonum addito, habitat pristinam domum et fiunt illius populi novissima peiora prioribus. multo enim nunc maiori daemonum numero possidentur blasphemantes in synagogis suis Christum Jesum, quam in Aegypto possessi fuerant ante legis notitiam, quia aliud est venturum non credere, aliud eum non suscepisse, qui venerit.* Die neueren Ausleger haben diese Deutungen der Alten aufgegeben und mit Recht; der Herr will eine allgemeine Wahrheit aussprechen. Wir können insofern aber immer noch von den Alten etwas gewinnen, indem ihre Auffassung jedenfalls die allgemeine Wahrheit des Herrn mit besonderen Beispielen ausstattet; sie beschäftigen sich mehr mit der Feststellung des Einzelnen. Zuerst: redet der Herr hier bildlich oder buchstäblich? Calvin entscheidet sich für die bildliche Auffassung: *depingitur,* sagt er, *nobis satanae ingenium, quod scilicet numquam cesset a noxis, sed assidue sattagat, seque huc et illuc verset; denique suos omnes intendat conatus ad machinandum nobis exitium; praesertim vero ubi devictus est a Christo et profligatus, magis acuatur eius rabies ac nocendi libido. nam priusquam nos virtutis suae participes faciat Christus, quasi per lusum et iocum in nobis regnat hostis ille: pulsus autem*

dolorem ex amissa praeda concipit, novasque vires colligit et excitat omnes suos sensus, ut nos de integro oppugnet. ideo metaphorice dicitur: ambulare per loca arida, quia triste illi exilium est et squalido deserto simile extra homines habitatio. eodem etiam sensu dicitur: quaerere requiem, quamdiu extra homines habitat, quia tunc sibi displicet ac torquetur, neque desinit hoc vel illud moliri, donec recuperet. quod amisit. Luther fasst es auch ähnlich: dürre Stätten sind nicht die gottlosen Herzen, denn in denselben ruht und wohnt er als ein starker Tyrann, wie hier das Evangelium sagt, sondern es sind dürre und wüste Oerter in den Landen hin und wieder, da nicht Leute wohnen, als die Wälder und Wildnisse; dahin fliegt er voll Bosheit und Zorn. da er ist ausgetrieben; gleichwie Christum der Teufel fand in der Wüste. Meyer bemerkt: Wüsten galten als Aufenthalt der Dämonen Tob. 8. 3. Baruch 4, 35. Apocal. 18, 2. Bleek verweist noch auf die 70 bei Jesaj. 13, 21 und 34, 14. Sie verkennen aber nicht, dass der Herr nur im Bilde redet; Stier behauptet nun allen Ernstes, dass die Wüste nach der Schrift der reale Aufenthalt der Dämonen sei und jeder, der vor dem Worte Gottes sich beuge. müsse dieses als die bestimmteste Lehre des Herrn aufnehmen. Wir können uns dieser Ansicht nicht anschliessen und halten es mit den alten Vätern und den Reformatoren; der Herr redet offenbar von V. 24 an wieder in einem Bilde und da ist es uns nicht verstattet, aus Liebhaberei einen Zug des Gemäldes herauszureissen und ihn für eine nackte Wahrheit auszugeben, Was soll nun aber dieser bildliche Zug? Am nächsten liegt es wohl, ihn so zu fassen, dass der Satan, wie Luther meint, voll Zorn über seine Niederlage sich in die Wüste begibt; da er aus dem Menschen getrieben ist, kann er nicht bei den Menschen bleiben, er würde dort nur immer wieder an sein Unglück erinnert werden. Er flieht den Ort. wo er gefallen ist; man könnte auch sagen, er flieht vor dem Starken, der ihn überwunden hat, um sich eines Theils von seinen Wunden heilen zu lassen, andern Theils um den Sieger und den Erlösten sicher zu machen, dass er dann aus seinem Verstecke auf ein Mal herausbrechen kann. Der Satan sucht ἀνάπαυσιν. Jedes Geschöpf sucht Ruhe, Satan kann die Ruhe in der Einsamkeit nicht finden, denn das Geschöpf kann seine Ruhe nur finden bei seinem Gott und Herrn und diesem mag sich der Satan nicht unterwerfen, wenn Gottes Hand auch noch so schwer auf ihm liegt. Der unsaubere Geist, der keine Ruhe findet, schlägt in sich, aber in satanischer Weise. er spricht nämlich bei sich: *ὑποστρέψω εἰς τὸν οἶκόν μου, ὅθεν ἐξῆλθον.* Man sieht, der unsaubere Geist hat sich von seiner Niederlage wieder erholt, er betrachtet den Menschen, aus welchem er vertrieben wurde, als sein Eigenthum, als seinen rechtmässigen Besitz, er will *εἰς τὸν οἶκόν σου,* und zugleich ist ihm, dem Betrüger der Menschen, gelungen, sich selbst zu betrügen; er hat sich in der Wüste eingeredet, dass er freiwillig das Feld geräumt habe, dass er nach eigenem Ermessen jeden Augenblick wieder da einziehen könne. von wannen er doch gewaltsam hinausgestossen worden ist. *ὅθεν ἐξῆλθον.* Gut bemerkt Bengel: *quod semel occuparat hostis, id in suo aere censet; sic loquitur, quasi non eiectus. vide superbiam, quae non modo ex hoc verbo, sed potius ex toto sermone spiritus impuri patet, sic loquentis, ut si in sua potestate situm esset exire vel venire.* Denkt also der unsaubere Geist; so stehe jeder, welchen der Herr von ihm erlöst hat, wohl auf der Hut, Satan wird nicht lange auf sich warten lassen.

V. 25. **Und wenn er kommt, so findet er's gekehrt und geschmückt.** Was will der Herr damit sagen? Bei Matthäus heisst es: *καὶ ἐλθὸν εὑρίσκει σχολάζοντα* (12, 44.). Die Alten haben diesen Zug vielfach zum Schlimmsten ausgelegt; so sagt Ambrosius: *forensi enim et perfunctoria specie compta anima manet interiore pollutior*, und ähnlich Rhabanus: *invenit eam vacantem a bonis operibus per negligentiam, scopis mundatam sc. a vitiis pristinis per baptismum, ornatam simulatis virtutibus per hypocrisin.* Andere haben diesen Zug aber zum Besseren gewandt, so der *autor op. imperf.*, *videns autem eos*, sagt er, *mundatos verbis scientiae Dei ab ignorantia quasi quibusdam spiritualibus scopis, ornatos autem observationibus legis.* Luther sagt: Der Mensch ist geheiligt und mit schönen geistlichen Gaben gezieret, dass der böse Geist wohl siehet, er möge mit seinen alten vorigen Ränken da Nichts mehr schaffen, denn man kennt ihn.“ Meyer hat neuerdings die erste Auffassung auf das entschiedenste befürwortet; er interpretirt: Leer (unbesetzt) gekehrt und geschmückt, und findet darin eine klimaktische Schilderung der zum Wiedereindringen einladenden Beschaffenheit. Er meint, wenn etwas Gutes hätte ausgesagt sein sollen, so hätte das Haus als verschlossen beschrieben werden müssen. Allein diese Ansicht, welche Kühnöl, Fritzsche, Baumgarten-Crusius ebenfalls vertreten, ist zu verwerfen, man weiss dann nicht recht, wozu der Geist noch sieben andere Geister, stärker denn er, herbeiführt und wenn man mit Meyer diess so erklären will, dass der Mensch jetzt noch viel mehr als vordem gepeinigt werden soll, so würde dann der Schlusssatz, dass es hernach mit diesem Menschen ärger denn zuvor wird, nur dasselbe aussagen. Bengel hat ganz richtig schon neben die fraglichen Worte geschrieben: *otiantem. tranquillitas, quamvis bona, non longe distat a periculo. purgatam a malis, ornatam bonis. munda maxime quaerit hostis, ubi requiescat, non ut munda maneant, sed ut ipse ea quoque immunda reddat.* So auch de Wette und Bleek. Der unsaubere Geist beruhigt sich nicht mit dieser Entdeckung; er sucht Ruhe und da er nur Ruhe hat, wenn er das angefangene gute Werk Gottes verdorben und den Menschen, welchen er schon ein Mal in seiner Gewalt hatte, wieder beherrscht, so muss er sich verstärken.

V. 26. **Dann gehet er hin und nimmt sieben andere Geister zu sich, die ärger sind denn er selbst, und wenn sie hineinkommen, wohnen sie da und wird hernach mit demselbigen Menschen ärger denn vorhin.** Der unsaubere Geist zieht ab, der Mensch hat sein Nahen wohl gespürt, er wird auch seinen Weggang inne, er freut sich und jubilirt, dass Satan zu ihm gekommen ist, aber nichts an ihm gefunden hat. Doch nur nicht auf den Lorbeeren geruht, sondern rechtschaffen gewacht und gebetet! Es beginnt jetzt eine neue Epoche — *τότε* — aber leider eine neue Epoche der schwersten Anfechtungen. Hat der Satan den Herrn, der ihn drei Mal mit seinem: es steht geschrieben! in die Flucht schlug, nicht nach der Versuchung in der Wüste für immer verlassen, sondern nur *ἄχρι καιροῦ*, so haben die Jünger sich auch darauf gefasst zu machen, dass der ein Mal zurückgeschlagene Feind bald wieder kommt und zwar mit vermehrter, mit siebenfacher Kraft. Sieben andere Geister, die ärger sind denn er selbst, nimmt der vertriebene unsaubere Geist zu sich und sucht nun den Eingang zu erzwingen. Was sollen diese *ἑπτὰ ἕτερα πνεύματα*, warum gerade sieben, warum nicht mehr, noch weniger? Hieronymus macht sich schon Gedanken über diese Zahl: *septenarium autem*

numerum, sagt er, *adiunctum diabolo, vel propter sabbathum intellige vel propter numerum spiritus sancti, ut quomodo in Esaia super virgam de radice Jesse et florem, qui de radice conscendit, septem spiritus virtutum descendisse narrantur, ita e contrario vitiorum numerus in diabolo consecratus sit.* Die letzte Beziehung ist jedenfalls die beste. Der heil. Geist entfaltet in sieben einzelnen Geistern seine ganze Fülle, so soll auch hier die Fülle der Bosheit durch diese sieben bösen Geister ausgedrückt werden. Diese Geister heissen πονηρότερα; Stier meint, der Herr wolle damit nicht sagen, dass diese Geister ärger, moralisch schlechter seien als der erste böse Geist, sondern nur dass sie mächtiger seien, denn alle unsauberen Geister seien gleich böse. Diese Annahme hat aber keinen Grund; sind diese Geister mächtiger nach Aussen, so müssen sie zugleich auch mächtiger nach innen sein; denn Aeusseres und Inneres entspricht sich bei den himmlischen Wesen auf das Vollkommenste. Es gibt wie äussere, so auch innere Unterschiede zwischen den gefallenen Engeln; das versteht sich schon daraus, dass der Satan überhaupt ein Reich hat, denn der Begriff eines Reiches fordert Herrschende und Dienende. Bengel ist mit uns derselben Ansicht; er bemerkt: *sunt ergo impuri spiritus, qui tamen minus mali sunt; sunt item spiritus valde maligni alii.* Wenn mit diesen mächtigen Helfern sich der unsaubere Geist einen Weg in des Menschen Herz gebahnt hat, so wohnt er darinnen, Bengel macht auf κατοικεῖ ἐκεῖ aufmerksam; *habitant, perseverantius quam antea*, wie vor ihm schon Er. Schmidt gethan hatte und nach ihm Fritzsche wieder that. Er lässt sich nun mit den anderen sieben Geistern nieder, nistet sich fest ein und das Ende ist entsetzlich: γίνεται τὰ ἔσχατα τοῦ ἀνθρώπου ἐκείνου χείρονα τῶν πρώτων. Petrus scheint diese Stelle vor Augen gehabt zu haben, da er in seinem zweiten Briefe 2, 20 schrieb: εἰ γὰρ ἀποφυγόντες τὰ μιάσματα τοῦ κόσμου ἐν ἐπιγνώσει τοῦ κυρίου καὶ σωτῆρος Ἰησοῦ χριστοῦ, τούτοις δὲ πάλιν ἐμπλακέντες ἡττῶνται, γέγονεν αὐτοῖς τὰ ἔσχατα χείρονα τῶν πρώτων. Treffend bemerkt der hl. Bernhard: *deterius est recidere, quam incidere, sicut recidivi morbi peiores sunt;* wie Calvin: *porro his verbis docet Christus, si a sua gratia excidimus, bis satanae fieri obnoxios, ut maiore in nos licentia, quam prius, grassetur et hanc iustam esse ignaviae nostrae poenam.* Nicht das Erreichen des Heiles, sondern das Bewahren des Heiles ist das Schwerste. So hat der treue Herr seine Widersacher überwunden, die Schwankenden zur Entschiedenheit gemahnt, die Gewonnenen an die Wachsamkeit erinnert, damit sie nicht des Heiles verlustig gehen. Da wird er unterbrochen. Man fällt ihm in die Rede: nicht die Pharisäer sind es.

V. 27. Und es begab sich, da er solches redete, erhob ein Weib im Volk die Stimme und sprach zu ihm: selig ist der Leib, der dich getragen hat, und die Brüste, die du gesogen hast! Bleek bemerkt sehr richtig zu dieser kleinen Erzählung, welche dem Lukas eigenthümlich ist, dass sie ganz das Gepräge der geschichtlichen Wahrheit an sich trage. Im schärfsten Gegensatze zu den Pharisäern und Schriftgelehrten, welche durch die Werke und Worte des Herrn nur zum Widerspruche gereizt werden, wird nun eine unbefangene Stimme aus dem Volke laut, welche mit dem Interesse einer Mutter den Worten Jesu zugehört hat. Dies Wort voll Naivität und Unschuld ist eine sinnige Huldigung des Herrn. *Mulier bene sentit, sed muliebriter loquitur,* sagt Bengel. Calvin bemerkt ebenso treffend: *hoc elogio extollere voluit mulier*

Christi excellentiam, non enim Mariam respexit, quam forte numquam viderat; sed hoc non parum amplificat Christi gloriam, quod uterum, in quo gestatus est, nobilitet, ac beatum reddat. nec vero absurde, sed ex scripturae more celebratur haec Dei benedictio; scimus enim sobolem, praesertim eximiis virtutibus ornatum, tamquam Dei singulare donum aliis omnibus praeferri. Die Seligpreisung des Weibes ist aber nur naturwüchsig, sie bedarf einer Correktur. Maria ist nicht dadurch selig geworden, dass sie den Herrn getragen und gesäugt hat; sehr bedeutsam ist das Wort der Elisabeth an die Jungfrau: μακαρία ἡ πιστεύσασα (Luk. 1, 45). Maria ist auch nur auf dem Wege, der uns aufgethan ist, zur Seligkeit gelangt, allein durch den Glauben. Was hätte doch das Weib, sagt Luther, vor der Welt Köstlicheres können thun, denn dass sie daher tritt vor allem Volke und lobt die Mutter, die einen solchen Sohn der Welt gegeben hat, darauf aller Menschen Augen sehen, dem alle Welt nachläuft, den jederman gern hat, der jederman Wohlthaten erzeigt? Dennoch fällt hier Christus zu und stösst ihr Loben gar darnieder. Das gute Weib redet aus einem fleischlichen, weibischen Affekt."

V. 28. Er aber sprach: ja, selig sind, die das Wort Gottes hören und bewahren. Der Herr will nach Luther damit sagen: ich mag nicht fleischlich Lob haben, es ist auch meine Mutter daher nicht selig: dein Lob ist unrecht, denn du verstehst noch nicht die Dinge, die Gottes sind, du suchest Nutz und Lust des Fleisches, gefällst dir selbst wohl mit solchen weibischen, schädlichen Gedanken, damit erlangst du deiner Seele Heil und Seligkeit nicht. Darum so wende das Herz von solchen unnützen, vergeblichen, eitlen Gedanken und lerne, dass die ewig selig sind, die da fleissig Gottes Wort hören und schliessen es in ihr Herz und setzen all ihren Trost und Vertrauen darein; denn es kann nicht betrügen." Meyer bemerkt, dass μενοῦνγε, mit welchem Worte der Erlöser seine Entgegnung anhebt, sowohl das Wort des Weibes berichtigen *(imo vero)* als auch bestätigen könne. Er fasst es in dem ersten Sinne, wie auch in den beiden Stellen des N. T., wo es noch steht, Röm. 9, 20. 10, 18. Bleek fasst es im Sinne von: wenigstens und meint, Jesus sage, dieses, was er ausspricht, sei wenigstens das Sichere, Zuverlässigere, indem er sich hier darauf nicht weiter einlassen will, ob und wie weit auch schon die leibliche Verwandtschaft mit ihm als ein besonderer Vorzug anzusehen sei. Ich halte es mit Meyer und lasse Calvin für mich sprechen, da er wirklich Alles sagt, was zu sagen ist: *Christi tamen responsum adeo voci mulierculae non subscribit, ut potius contineat obliquam reprehensionem. imo, inquit, beati, qui audiunt verbum Dei. videmus, ut fere pro nihilo ducat Christus, quod unum extulerat mulier. et certe quod praecipuum Mariae putabat esse decus, aliis gratiis longe inferius erat; maioris enim praestantiae fuit, regenitam esse Christi spiritu, quam Christi carnem utero suo concipere; Christum habere spiritualiter in se viventem, quam eum uberibus lactare. Denique summa sanctae virginis et felicitas et gloria in eo sita fuit, membrum filii sui esse, ut eam coelestis pater inter novas creaturas censeret. ego tamen alia de causa et alio fine correctam fuisse puto mulieris vocem, quod scilicet perperam soleant homines Dei dona negligere, quae attoniti mirantur et plenis buccis praedicant. nam haec mulier in Christi laude omiserat, quod vere est caput, salutem in ipso omnibus esse propositam; frigebat ergo encomium illud, in quo nulla fiebat gratiae eius ac virtutis mentio, quae se ad omnes diffundit, quare merito*

Christus aliam sibi vindicat laudem, ne sola mater beata reputetur et quidem carnis respectu; sed ut nobis omnibus solidam et aeternam beatitudinem conferat. rite ergo tunc demum aestimatur Christi dignitas, dum expendimus quorsum nobis datus sit a patre et quae nobis attulit beneficia percipimus, ut fiamus in ipso felices, qui sumus in nobis miseri. sed cur de se tacens tantum verbi Dei meminit? nempe hoc modo thesauros omnes suos nobis aperit; quia sine verbo neque illi quidquam nobiscum, nec vicissim nobis cum illo. quum ergo se nobis per verbum communicet, recte et proprie ad hoc audiendum et servandum nos vocat, ut fide ipse noster fiat. nunc videmus, quid differat Christi responsum ab elogio mulieris; quam enim beatitudinis gratiam illa domi incluserat, liberaliter omnibus offert; deinde non vulgari modo se aestimandum esse docet, quia omnes coelestis vitae, beatitudinis et gloriae thesauros in se reconditos habeat, quos verbo dispensat, ut eorum fiant participes, qui fide verbum amplexi fuerint, clavis enim regni coelorum est gratuita adoptio, quam nos ex verbo concipimus, et tenenda est ista copula, quod primo audire, deinde et servare oporteat, nam quia fides est ex auditu, hinc etiam sumendum est exordium spiritualis vitae. ceterum quia simplex auditus veluti evanida est speculi inspectio, quemadmodum Jacobus (1, 23) docet, simul additur verbi custodia, quae perinde valet atque efficax receptio, ubi vivas in cordibus radices agit, ut fructum suum proferat.

So hat der Herr den Lobpreis des Weibes auf seinen rechten Grund zurückgeführt und ihr zugleich die selige Aussicht eröffnet, selbst ein solch seliges Weib zu werden, wie seine Mutter Maria.

Bei der praktischen Behandlung dieser Perikope kann man auf das Verhalten des Herrn, oder auf das Verhalten der Leute zu ihm, oder endlich auf das Vorbildliche dieses Auftrittes eingehen.

Ein rechtes Passionsbild!

1. Der Sünde Elend,
2. der Sünde Ursach',
3. der Sünde Ohnmacht,
4. der Sünde Lust,
5. der Sünde Ueberwindung.

Wie verschieden ist die Wirkung des Wortes und des Werkes Jesu Christi.

1. Den Einen ein Geruch des Todes zum Tode,
2. den Anderen ein Geruch des Lebens zum Leben.

Wie trägt der Herr das Widersprechen der Sünder?

1. Er straft sie sanftmüthig über ihre Thorheit,
2. er zeigt ihnen demüthig seine überlegene Kraft,
3. er warnt sie ernstlich vor dem bösen Ende,
4. und weist ihnen gnädig den Weg zur Seligkeit.

Christus muss leiden

1. Von seinen Feinden,
2. von seinen Freunden.

Was muss der Herr nicht ertragen!
1. Den offenen Widerspruch,
2. die gefährliche Gleichgültigkeit,
3. die fleischliche Liebe.

Christus der Sieger über des Satans Reich!
1. Er dringt in den Palast des Starkgewappneten ein,
2. er nimmt ihm sein Eigenthum,
3. er bewahrt seine Siegesbeute vor der Anfechtung,
4. er gründet ein Reich der Seligkeit.

Der Herr ist auch des Satans Herr!
Er beweist das 1. sowohl durch's Werk,
2. als auch durch's Wort.

Das Widersprechen der Sünder!
1. Es kommt aus dem undankbarsten Herzen,
2. es besteht in der verstocktesten Thorheit,
3. es führt in die furchtbarste Verdammniss.

Verstocket euere Herzen nicht!
1. Nahe liegt die Verstockung, denn unsere Herzen widerstreben von Natur der Wahrheit und wollen an keiner Offenbarung sich genügen lassen,
2. Gefahr bringt die Verstockung, denn die deutlichsten Offenbarungen Gottes sind dann an uns verloren und mit uns wird es hernach ärger, denn vorhin
3. Und die Hülfe ist doch vorhanden, folgt nur dem unwillkürlichen Zuge des Herzens und hört und bewahrt Gottes Wort.

Wie stehest du zu dem Herrn?
1. feindlich?
2. gleichgültig?
3. äusserlich?
4. gläubig?

Der Kampf der Sünde wider des Herrn.
1. Ein ganz vergeblicher,
2. Ein sich selbst richtender Kampf.

---

7. Der Sonntag Lätare.

Joh. 6, 1—15.

Dieser Sonntag heisst nach dem in der katholischen Kirche üblich Introitus: *laetare Jerusalem et conventum facite omnes, qui diligitis eum gaudete cum laetitia, qui in tristitia fuistis. Jesaj: 66, 10.* Lätare. D Introitus beweist, dass mit diesem Sonntag ein mächtiger Umschwung ei getreten ist. Die Introiten der vorhergehenden Sonntage haben diesen T nicht angeschlagen; aus grosser Tiefe haben sie zu Gott aufgeschrieen; d

jetzige ruft zu heiliger Freude auf. Die alte Kirche nahm an den abgelaufenen Sonntagen die Exorcisirung der Täuflinge vor; das Werk ist jetzt vollendet. Der Katechumen hat Busse gethan und dem Teufel entsagt; an dem Sonntage Lätare findet die *addictio*, die *sponsio* statt; der, welcher dem Teufel entsagt hat, sagt sich nun dem Herrn zu, verlobt nun seine Seele mit dem Seelenbräutigam. Der Sonntag führt desshalb auch den Namen: *dominica redemptionis ab idololatria*. Als Perikope liegt auf ihm die Speisung der 5000; diess Evangelium trug ihm einen neuen Namen ein: *dominica refectionis* oder *dom. de panibus*. Was soll nun dieses Evangelium an diesem Sonntage? Lisco und Alt meinen, der Herr solle jetzt als Prophet, wie am folgenden Sonntage als Hohepriester und Palmarum als König dargestellt werden; da der exorcisirte Katechumen sich dem Herrn gelobe, so sei es sehr angemessen, dass ihm der Herr in seinem dreifachen Amte vorgeführt werde. Es ist hierbei aber übersehen, dass die Einführung des dreifachen Amtes Christi in die Dogmatik so sehr alten Datums nicht ist: Eusebius *hist. eccl. 1, 3. demonstr. ev. 4, 15. Cyrillus Hier. catech. 10, 14. 11, 1. Augustinus, de civitate D. 10, 6* und Andere, wie auch Thomas von Aquino erkennen, dass in dem Herrn die alttestamentlichen Typen eines Propheten, Hohenpriesters und Königs sich erfüllt haben. Calvin ist doch der erste Dogmatiker, welcher in seinen Institutionen 2, 15 das Amt des Herrn unter diesem Schema behandelt, Joh. Gerhard folgte in der lutherischen Kirche. Man hat sich auf unsere Perikope selbst berufen und das Bekenntniss des Volkes (V. 14): das ist wahrlich der Prophet, der in die Welt kommen soll, als Beweis beigebracht — da aber das Volk den Propheten haschen will, um ihn zum Könige zu machen, so sieht man, dass die Bestimmung, dieser Sonntag feiere Christum als den Propheten, ganz hinfällig ist. Auffallend ist es gewiss, dass die Kirche nicht aus den Synoptikern dieses Speisungswunder entlehnt hat; war es ihr um das Wunder an und für sich zu thun, so konnte sie nicht in das vierte Evangelium hineingehen, denn dieses berichtet das Wunder nicht am genausten. Dasselbe erzählt das Wunder offenbar nicht um des Wunders willen, sondern um der an dasselbe sich anschliessenden, oder auf dasselbe sich beziehenden und dasselbe auslegenden Reden des Herrn in Kapernaum willen. Beda, dessen Predigt über dieses Evangelium in das Homiliar Karls des Grossen aufgenommen ist, bereitet mit diesem Texte zu einem würdigen Genusse des heil. Abendmahls vor. Johannes erkannte in diesem Wunder dies als den Kern, dass Christus das Brod des Lebens mittheilt, das er selber ist, er erkannte in diesem Wunder ein Abbild des Heilswerks des Erlösers; wie er das Brod bricht, so bricht er seinen Leib, damit sein Sterben der Welt Leben werde. Wir bleiben bei diesem Gedanken stehen, welcher dieser österlichen Zeit ausserordentlich angemessen ist.

Diese Speisung wird von allen drei Synoptikern erzählt, es ist einer von den wenigen Abschnitten aus dem Leben des Herrn, welcher allen vier Evangelisten gemeinsam ist. Matth. 14, 13 ff. Mark. 6, 32 ff. und Luk. 9, 10. ff. Wir versparen uns die Untersuchung, ob der Herr wirklich zwei Mal dem hungrigen Volke auf wunderbare Weise Brod in der Wüste geschafft hat, auf die Perikope des siebenten Sonntags nach Trinitatis und hoffen dort den Nachweis liefern zu können, dass die neue Kritik mit ihrem, ein zweimaliges Speisungswunder leugnenden, Urtheil zu frühe die Akten geschlossen hat.

V. 1. Darnach fuhr Jesus weg über das galiläische Meer bei Tiberias. Mit einem μέτα ταῦτα knüpft Johannes diese Erzählung an das vorhergehende Kapitel an; er muthet uns einen tüchtigen Sprung zu. Denn in dem fünften Kapitel finden wir den Herrn nicht diesseits des galiläischen Meeres, sondern vergl. V. 1 und 2 und 14 in Jerusalem und zwar auf einem nicht näher angegebenen Feste der Juden. Diese ἑορτὴ τῶν Ἰουδαίων war nach den meisten Vätern, Luther, Calov, Grotius, Lightfoot, Lampe, Paulus, Kühnöl, Neander, Hengstenberg das Passah, nach Cyrill, Chrysostomus und seinen beiden Nachtretern Theophylaktus und Euthymius, wie nach Erasmus, Melanthon, Calvin, Beza, Bengel, das Pfingstfest, nach Coccejus, Ebrard, Ewald, Lichtenstein, Riggenbach aber das Laubhüttenfest, nach Kepler, Hug, Olshausen, Wieseler, Krabbe, Lange, Meyer das Purimfest. Jetzt ist inzwischen Ostern nahe herbeigekommen. V. 4. Der Herr hat also Jerusalem schon, je nachdem man das Fest bestimmt, seit kürzerer oder längerer Zeit verlassen und die Zwischenzeit mit den verschiedensten Werken ausgefüllt. Er hält es aber jetzt für geboten, die Landschaft Galiläa zu verlassen. Zwei Gründe wirken zusammen. Für das Erste, so sind die Apostel nach Mark. 6, 30 und Luk. 9, 10 von ihrem ersten Missionsunternehmen zu ihrem Herrn und Meister wieder zurückgekehrt; Jesus hält es für wohlgethan mit ihnen auf die andere Seite des Sees zu fahren und in die Einsamkeit sich zu begeben. Dort konnten die Ausgesandten ihm ungestört von dem Erfolge ihrer Sendung berichten, und sich auch von ihrer anstrengenden Arbeit wieder am besten erholen. Nach Matthäus 14, 13 hat Jesus ausserdem noch die Enthauptung Johannes des Täufers so eben vernommen; er entschliesst sich, denn seine Stunde ist noch nicht gekommen und nur in Jerusalem darf der Prophet sterben, einen stillen Ort aufzusuchen. Wie nahe mochte es nicht dem Könige Herodes liegen, da es ihm gelungen war, den Täufer auf die Seite zu schaffen, ohne dass eine Bewegung im Volke entstanden wäre, zu versuchen, sich auch des Herrn zu entledigen. Jesus geht fort und zwar πέραν τῆς θαλάσσης τῆς Γαλιλαίας τῆς Τιβεριάδος. Eine höchst eigenthümliche Bezeichnung des Sees Genezareth. Die Bezeichnung See Galiläa's, sollte man meinen, wäre vollkommen ausreichend, Matth. nennt 4, 18. 15, 29. Markus 1, 16. 7, 31 diesen See ganz einfach so. In Galiläa aber war der See Genezareth nicht der einzige, er war nur der grösseste; über ihm nach Norden lag der kleine See Merom, welchen Josephus Σαμοχωνῖτις λίμνη nennt *antiq. 5, 5, 1. bell. jud. 3, 10, 7. 4, 1, 1.* Da wird nun z. B. von Drusius angenommen, der Evangelist habe keinen Zweifel lassen wollen, über welchen See der Herr geschifft sei. Allein der See Genezareth war der bekannteste wie auch grösseste; jeder Leser musste also auch sofort an ihn denken. Lücke meint, der Evangelist füge noch τῆς Τιβεριάδος bei, weil diese Bezeichnung die geläufigste gewesen sei; allein dann hätte man doch wohl erwarten dürfen, dass er nicht erst die wenig bekannte Bezeichnung bringt; er hätte absichtlich, um gleichsam eine Note machen zu können, sich erst dunkel ausgedrückt. Paulus war der Ansicht, der Evangelist füge Tiberias hinzu, um den Ort genau anzugeben, von wo aus Jesus über den See gesegelt sei; Lampe fand das Gegentheil, nämlich die Angabe des Ortes, nach welchem Jesus sich zurückgezogen habe. Bengel gibt mit seiner kurzen Bemerkung einen trefflichen Fingerweis: *mare galilaeum, totum, mare Tiberiados, pars.* Grotius war ihm in dieser Auffassung schon vorgegangen, Meyer stimmt ihm mit Grund zu

und findet durch den Zusatz die südliche Hälfte des Sees bezeichnet, an deren westlichem Ufer die von Antipas erbaute und nach dem Kaiser Tiberius benannte Stadt lag. Wir sagen noch mehr: der Evangelist beschreibt so genau den Ort, weil diese genaue Ortsangabe die Treue und Aechtheit der folgenden Erzählung verbürgt.

V. 2. Und es zog ihm viel Volks nach, darum dass sie die Zeichen sahen, die er an den Kranken that. Das Volk bedarf eines Heilandes, es kann den Rückzug des Herrn nicht lange ertragen; seine grosse Noth, sein heisses Heilsverlangen treibt es dem Herrn nach in die Wüste hinein. Schweizer, Baumgarten-Crusius wollen ἑώρων als Plusquamperfektum fassen, Meyer sträubt sich dagegen; nach ihm folgte das Volk, weil es den Herrn auf der Reise Wunder an Kranken wirken sah. Allein dieser Ausweg ist dadurch verlegt, dass der Herr zu Schiff wie Matth. 14, 13 sagt und auch Johannes mit dem τὸ πλοῖον V. 17 zu verstehen gibt, den See überschritten hat; auf diesem Wege konnte er keine Wunder thun, denn das Volk folgte ihm πεζῇ Matth. 14, 13 nach. Das Imperfektum wird hier doch ganz an seiner Stelle sein, obgleich das Volk den Herrn eben nicht Zeichen thun sah, sondern vordem Zeichen hatte thun sehen; der Evangelist will sagen, dass das, was die Jünger gesehen hatten, nicht einzelne zerstreute Zeichen waren, sondern eine ununterbrochene Kette von Zeichen; das Volk folgte, weil es den Herrn fortwährend Zeichen wirken sah und brachte ihm seine Kranken in Masse herzu.

V. 3. Jesus aber ging hinauf auf den Berg und setzte sich daselbst mit seinen Jüngern. Der Herr ist natürlich schneller als das Volk über den See auf das jenseitige Ufer gelangt; er erreicht, was er suchte, er geniesst dort die Einsamkeit und sitzt mit seinen Jüngern vertraulich zusammen. Der Evangelist sagt, εἰς τὸ ὄρος sei Jesus hinaufgestiegen; dieser mit einem Artikel ausgezeichnete Berg, welcher im N. T. so viel mal uns begegnet, hat den Auslegern viel zu schaffen gemacht. Man kann nicht mit Luther, dem Kühnöl neuerdings noch beifällt, übersetzen ein Berg, sondern muss den bestimmten Artikel in seiner Bedeutung anerkennen. Fritzsche, de Wette, Delitzsch, Ewald verstehen unter diesem τὸ ὄρος einen ganz bestimmten Berg, den neutestamentlichen Sinai, den heiligen Berg der evangelischen Geschichte: allein wenn τὸ ὄρος dies aussagen soll, so müsste man erwarten, — von allem Anderen ganz abgesehen — dass doch wenigstens an einer Stelle des N. T. dieser heilige Berg Gottes ein Mal mit seinem Namen genannt sei. Euthymius verstand unter dem τὸ ὄρος schon nicht einen Berg, sondern jedes Mal den Berg, welcher da, wo die jedesmalige Erzählung spielt, der bedeutendste ist; so in unseren Tagen Meyer, nach welchem τὸ ὄρος nur immer einen einzelnen Berg bezeichnet und zwar den Berg, welcher dort, wo Jesus gerade ist, befindlich ist. Tholuck hat eine andere Auffassung aufgestellt, Ebrard und Bleek haben sich ihm angeschlossen; τὸ ὄρος bedeutet hiernach nur im Allgemeinen das Gebirge. Bleek sagt, dass diese Ausdrucksweise sich noch Matth. 5, 1; 14, 23. 15, 29; 17, 1. Mark. 3, 13. 6, 46. 9, 2. Luk. 6, 12. 9, 28 und sonst finde. Bald sei dieser τὸ ὄρος diesseits wie Matth. 5, 1; bald aber auch jenseits des galiläischen Meeres, so hier und in den Parallelen. Die Vergleichung dieser Stellen, schliesst er nun, führt uns darauf, dass die Evangelisten sich dieser Ausdrucksweise τὸ ὄρος in allgemeinerem Sinne bedient haben, in Beziehung auf die Gebirgsabhänge an beiden Seiten des galiläischen Meeres, ohne Rück-

sicht darauf, ob es gerade diese oder jene einzelne Anhöhe oder Bergspitze war, wo etwas vorfiel, bloss im Gegensatz gegen die Ebene." Diese Auffassung empfiehlt sich noch dadurch, dass in dem heil. Lande die Gebirgsformation eine ganz andere ist wie z. E. in Deutschland. Während hier aus dem Lande Gebirge und einzelne Berge hervorragen, ist Palästina ein einziges Gebirgsland, welches nur durch tiefe Thalbecken durchnitten ist. So ist es vor allen Dingen am See Genezareth. „Der See, sagt Robinson 3,499 f. bietet eine schöne, klare Wasserfläche in einem tiefen, niedrig liegenden Becken dar, von welchem aus die Ufer im Allgemeinen ringsum steil und ununterbrochen emporsteigen." Jesus sitzt also jenseits auf der Höhe des Gebirges, um ihn her sitzen als seine Freunde seine Jünger. Er sitzt dort und wir könnten in diesem Sitzen das gleichsam abgebildet finden, was Lukas 9, 11 mit seinem δεξάμενος αὐτούς aussagen will. Es ist dies Sitzen des Herrn die Erklärung, dass er sich nicht weiter zurückziehen und dem Volke entziehen will; er verweilt und will es an sich kommen lassen. Und sie kommen und bereiten, wenn wir die Synoptiker hören, dem Herrn gar viele Arbeit. Er heilt allerlei Kranke und predigt den Gesunden das Evangelium von seinem Reiche.

V. 4. Es war aber nahe die Ostern, der Juden Fest. Was will der Evangelist mit dieser so ganz unmotivirt eingestreuten Bemerkung. Die Angabe soll nach Meyer den zu V. 5 einleitenden Aufschluss geben, woher es kam, dass Jesus, nachdem er sich auf den Berg zurückgezogen, doch wieder von grosser Volksmenge angegangen wurde. Eine neue Menge — nicht die V. 2, welche ihm auf dem Zuge nach dem See gefolgt waren — sind hier gemeint, sondern Festpilger, welche den entgegengesetzten Weg gingen, nämlich von der Umgegend des Sees nach Jerusalem zu. Diese Auslegung ist aber in hohem Grade gezwungen. Der Evangelist hat V. 1 durchaus nicht gesagt, dass auf der westlichen Seite des Sees eine Menge den Herrn bis an den See begleitet und sich dann weggemacht habe; jene Leute sind nicht dem an das Ufer des Sees ziehenden Herrn nachgefolgt, sondern dem über das Meer setzenden Herrn nachgewandelt, sie sind ihm, wie die Synoptiker es mit der wünschenswerthesten Deutlichkeit sagen, ohne Verzug von der westlichen Seite auf die östliche Seite nachgezogen. Da der Evangelist mit diesem Herüberziehen des Volkes diese Erzählung beginnt, so heisst es willkürlich den Text ziehen, wenn nun auf ein Mal ganz neue Leute den Herrn umringen sollen. Die ersten Nachfolger des Herrn, diese treuen Seelen, welche sich's nicht haben verdriessen lassen, den beschwerlichen Weg um den See herum zu machen und über den Jordan zu setzen, sind noch gegenwärtig, sie bilden den Grundstock dieser Volksmenge; aber Andere sind noch hinzugeströmt, die Menge des Volkes ist in unaufhörlichem Wachsen. Andere haben in diesen Worten eine einfache chronologische Bemerkung gefunden und streiten sich wohl, ob ἦν ἐγγὺς τὸ πάσχα aussagen soll, dass das Passah noch zu feiern war, oder dass es so eben bereits gefeiert worden sei (letzteres Paulus und Hase, was aber nicht möglich ist, da es gegen den Sprachgebrauch verstösst). Allein wenn Baumgarten-Crusius und Ewald uns nur sagen könnten, warum der Evangelist jetzt gerade mit dieser Notiz kommt, was diese Notiz — welche sich bei den Synoptikern nicht vorfindet — nur eigentlich soll. Die Alten fanden diese Bemerkung schon bedeutsam. Chrysostomus fragt: warum der Herr, da die Anderen gen Jerusalem auf das Passah zögen, dann zurückbleibe, und antwortet sich

sich selbst: *ἠρέμα λοιπὸν ὑπεξέλυε τὸν νόμον, ἀφορμὴν λαμβάνων ἀπὸ τῆς Ἰουδαικῆς πονηρίας*. Glücklich ist diese Auskunft nicht; Lampe wird der Wahrheit wohl näher gekommen sein, wenn er schreibt: *Joannes autem hanc circumstantiam addendam censuit, ne quid dissimularet, quod poterat obiici contra veritatem, quam adversus Judaeos probare volebat, nempe quod clarissime iis Jesus se manifestaverit, praesertim cum in sequentis cap. 7 initio nec id silentio premat, quod cognati eius scandalum inde acceperint et propterea illic v. 6 sq. veram rationem explicet, cur per tempus aliquod se Judaeae plane subduxerit. sed praeterea specialem haec annotatio ad sequentem historiam allusionem habet, in qua Jesus evidentissime declaravit et confirmavit, se verum esse omnis cibi mystici et sigillatim carnis et sanguinis agni paschalis antitypum.* Baur und Luthardt nehmen diese typische Beziehung an. Es ist die Art dieses Evangelisten, solche kleine Sätze einzustreuen, welche, man vergl. 2, 6 und 9, 7, Winke zu einem tieferen Verständnisse geben.

Viel Volks ist bei dem Herrn und zwar bleibt es bei dem Herrn nicht einige Stunden, nicht einen Tag; die drei Synoptiker heben alle einmüthig hervor, dass es spät Abend geworden sei, dass der Tag sich inzwischen geneigt habe. Ja es hat sich der Tag nicht ein Mal über dieser Volksmenge geneigt, es ist die Nacht nicht ein Mal über ihr hereingebrochen; sie sind, wenn nicht schon wie die Anderen drei Tage bei dem Herrn in der Wüste, so doch wenigstens jetzt schon zwei Tage seinetwegen unter Weges.

V. 5. Da hob Jesus seine Augen auf und siehet, dass viel Volks zu ihm kommt, und spricht zu Philippus: woher kaufen wir Brod, dass diese essen? Unser Evangelist berichtet nicht, dass, als Jesus das Volk angesehen habe, sein Herz in Wallung gekommen sei; das Erbarmen des Herrn spricht sich bei ihm in dem Worte an Philippus aus. Noch ehe das Volk seine Noth erkannt hat, hat der Herr dieselbe wahrgenommen. Dieses Volk verdient wohl solch eine treue Fürsorge; Calvin sagt: *ceterum hic primo loco perspicimus, quanto audiendi Christi studio populus arderet, quod omnes sui obliti noctem secure in loco deserto exspectant. quo minus excusationis habet torpor noster, vel potius socordia, quod coelestem Christi doctrinam famis curae adeo non praeferimus, quod minima quaeque avocamenta, subinde nos a vitae aeterna meditatione abducant; imo rarissime contigit, ut Christus nos mundi obstaculis solutos et expeditos inveniat.* Ja gross steht dieses Volk, das sich keine Sorgen macht, vor unseren Augen. Es hängt so an dem Munde des Herrn, es ist so hingenommen von den Worten, die Geist und Leben sind, dass sich an ihm das Wort des Herrn erfüllt: der Mensch lebt nicht vom Brod allein, sondern von einem jeglichen Worte, das durch den Mund Gottes geht. Daher soll aber dieses Volk auch die Wahrheit des anderen Wortes erfahren: trachtet am ersten nach dem Reiche Gottes und nach seiner Gerechtigkeit, so wird euch solches Alles zufallen. Jesus hebt seine Augen auf, er sieht viel Volks und erkennt, dass er hier helfen muss. Die andern Evangelisten scheinen unserem Evangelisten, welcher den Herrn die Initiative ergreifen lässt, zu widersprechen. Alle drei nämlich lassen die Jünger zu dem Herrn kommen mit der Bitte, dass er das Volk, da die Stätte wüste sei und der Abend gekommen, doch entlasse. Lassen sich beide Relationen mit einander verbinden? Meyer meint, dies wäre nicht möglich, und lässt Johannes von dem synoptischen Berichte abweichen, damit die Autonomie des Messias recht in das Licht trete; Baur vermuthet, die Aufmerksamkeit solle desto

mehr auf die geistigen Zwecke des Wunders gerichtet werden. Chrysostomus hält die Wahrheit beider Berichte aufrecht und sagt: *καί μοι δοκεῖ ἀμφότερα εἶναι ἀληθῆ, οὐκ ἐπὶ τῶν αὐτῶν γενόμενα καιρῶν, ἀλλ' ἐκεῖνα τούτων εἶναι πρεσβύτερα. ὥστε ἕτερα μὲν ἐκεῖνα λοιπόν, ἕτερα δὲ ταῦτά ἐστι.* Am einfachsten ist wohl die Annahme, dass die Jünger, aus deren Mitte der Herr gleich einen herausgreift, um allen eine wohlverdiente Lection zu geben, sich schon länger in ihren Herzen bange gefragt haben: woher nehmen wir Brod hier in der Wüste, dass wir sie sättigen? Sie haben sich unter dem Volke schon umgethan, welcherlei Lebensmittel und wie viele vorhanden sind; sie treten an den Herrn heran, um ihn zu bitten, dass er das Volk entlasse. Der Herr aber kommt ihnen zuvor, er fragt den Philippus: *πόθεν ἀγοράσομεν ἄρτους, ἵνα φάγωσιν οὗτοι;* Strauss kann sich nicht genug über diese Frage des Herrn wundern: „ich weiss es nicht stark genug auszudrücken, sagt er, wie unmöglich hier das Essen Jesu erster Gedanken sein, wie unmöglich er sein Speisungswunder in dieser Weise dem Volke konnte aufdringen wollen.“ Ich verstehe den Kritiker nicht recht. Die *gratia praeveniens*, welche sonst so oft aus dem Lebensbilde des Herrn uns entgegenstrahlt, zeigt sich auch hier wieder; Christus kann nicht warten, bis dass das Volk erst seine grosse Noth erkennt, bis dass es erst hülfesuchend zu ihm kommt. Er ist der Gnadenquell und wie der Quell dann nicht erst zu quillen beginnt, wenn der durstige Wanderer an ihn herantritt, sondern fort und fort sein lebendiges Wasser hervortreibt, so soll auch hier von dem Berge dem Volke, welches hinansteigt, ein Gnadenquell entgegenspringen, dass es sich nur hinzulagern braucht, um mit Freuden aus dem Gottesbrunnen zu schöpfen. Nimmt der Kritiker daran Anstoss, dass der Heiland dem Volke irdische Güter entgegenträgt, nun so befremdet uns das nicht im Mindesten; der Herr ist eben nicht blos des Geistes Heiland, sondern des ganzen Menschen Herr und Erlöser. An den Philippus wendet sich der Herr; er soll ihm rathen, helfen. Warum an ihn gerade? Bengel sagt: *boni doctoris est ex grege discipulorum unum aliquem, cui opus est, interdum provocare. fortasse Philippus etiam rem alimentariam curabat inter discipulos.* Mag Lücke diesen letzten Grund annehmen, wir können ihn nur mit Meyer verwerfen; Judas, welcher den Beutel trug, wird auch für diese Bedürfnisse gesorgt haben. Der erste Grund Bengels lässt sich hören, der alte Chrysostomus hat schon ganz ähnlich gesprochen: *ᾔδει τῶν μαθητῶν τοὺς μάλιστα δεομένους διδασκαλίας. οὗτος γάρ ἐστιν ὁ μετὰ ταῦτα λέγων, δεῖξον ἡμῖν τὸν πατέρα καὶ ἀρκεῖ ἡμῖν.* Leider verfolgen beide diesen richtigen Gedanken nicht weiter. Meyer redet von der verstandesmässigen Eigenthümlichkeit des Philippus, Luthardt findet bei ihm auch einen überlegsam bedenklichen Charakter. Aus den wenigen Andeutungen, welche wir in dem vierten Evangelium — bei den Synoptikern tritt Philippus nie besonders hervor — über die Eigenart dieses Apostels erhalten — 1, 44 ff. 12, 21 und 14, 8, — leuchtet allerdings ein äusserst bedächtiges Wesen hervor. Voll weiser Pädagogik wendet sich der Herr mit seiner Frage an den Bedenklichsten unter allen seinen Jüngern. Wie man dem Betrübten Gelegenheit bietet, sich auszusprechen, damit er so von seinem Schmerze entbunden werde; so spricht der Herr den Philippus an, dass er von seinem bedenklichen Wesen genese. Er eröffnet ihm seinen Entschluss, das hungrige Volk zu speisen und der bedächtige Jünger soll seinem Meister, in dessen heitere

Sorglosigkeit er sich nicht finden konnte, rathen helfen, wie der bedenklichen Lage ein Ende zu machen sei.

V. 6. Das sagte er aber, ihn zu versuchen; denn er wusste wohl, was er thun wollte. Schwerlich hat Johannes, als der Herr dem Philippus die Frage vorlegte, die Absicht derselben verstanden; später ist ihm erst Alles klar geworden. Tholuck und Meyer meinen, der Herr versuche den Philippus nur insofern, als er darüber Auskunft haben wolle, ob Philippus ein Mittel wisse, aus dieser Verlegenheit zu kommen. Der Nachsatz aber scheint gerade aussagen zu sollen, dass der Herr von seinem Jünger kein Mittel wissen wollte, denn er wusste schon, was er thun wollte. Chrysostomus ist der Ansicht, dass Jesus durch diese Frage das Wunder gleichsam fixiren will. Wenn, sagt er, das Zeichen einfach geschah, so wäre das Wunder nicht so gross erschienen; nun aber zwingt er ihn erst, den vorhandenen Mangel einzugestehen, damit er, die Lage erkennend, so die Grösse des Wunders deutlicher erkenne, das geschehen sollte. Doch behauptet er dabei, der Herr habe den Philippus durch diese Frage δόκιμον machen wollen. Es ist gewiss auf eine Glaubensprüfung bei dem Philippus abgesehen; wenn Meyer auch dagegen redet, so ist diese gewöhnliche Auffassung des πειράζων vollkommen im Recht. Der Herr hat seinen Jüngern schon so viele Proben seiner δόξα gegeben, dass sie ihm das Sorgen allein überlassen konnten; Philippus ist der Bedenklichste von Allen, der Herr redet ihn an, um zu sehen, wie weit die δόξα des eingebornen Sohnes vom Vater ihm offenbar geworden ist. Obschon er wusste, wie er dem Volke Brod schaffen wollte in der Wüste, so wusste er auch — unser Evangelist zeugt ja ausdrücklich von diesem, die Herzen und Nieren prüfenden, Blicke des Herrn 2, 24 f. — ohne Zweifel, wie es in dem Herzen seines Apostels aussah. Aber was er wusste, das sollte auch der Jünger wissen, es sollte ihm beschämend, damit er sich bessern könne, vor die Seele gestellt werden, wie wenig er die Herrlichkeit des Vaters in dem Angesichte des Sohnes erkannt hatte. War die Frage an Philippus auch in Sonderheit gerichtet, so trat diese Frage an alle Jünger heran, denn alle standen ja, wie aus V. 10 klar hervorgeht, um ihren Herrn.

V. 7. Philippus antwortete ihm: zweihundert Groschen werth Brods ist nicht genug unter sie, dass ein jeglicher unter ihnen ein wenig nehme. Philippus besteht die Probe schlecht; er steht da wie ein rathloser Rechenmeister und nicht wie ein vertrauensvoller Jünger des Herrn. Nach dem πόθεν hatte Jesus gefragt, d. h. er hatte von seinem Jünger wissen wollen, wo denn die reichen Schatzkammern seien, aus denen diese Tausende gesättigt werden könnten; Philippus, welcher doch schon der Hochzeit zu Cana beigewohnt hat, da der Herr den Keller seiner Menschenfreundlichkeit aufschloss, um eine reiche Fülle, einen köstlichen Labetrunk zu schenken, kennt nur menschliche Vorrathshäuser. Er denkt, dass Brod nur die Erde hervorbringe, dass Brod nur von Menschenhand bereitet, nur von Menschen um Geld gekauft werde. Wenn menschliche Wohnungen sich auch noch erreichen lassen, was kann das helfen? Zweihundert Denare, was nach unserem Gelde ungefähr 45—46 Thlr. ausmachen würde, sind zum mindesten erforderlich, um jedem von diesen Vielen nur βραχύ τι zu verschaffen. Auf eine vollständige Sättigung verzichtet Philippus von vornherein — wie wenig hat er den Sinn des Herrn erkannt. Ist es die Art des Herrn, das Brod nur von Ferne zu zeigen?

Nur ein knappes Mass zuzutheilen? Und kann dieses Wenige, das eben vor dem Verschmachten schützt, der Herr beschaffen? Zweihundert Denare sind erforderlich; hat die Kasse des Herrn solch einen Bestand? Schwierigkeiten sieht der Jünger, wohin er blickt; er weiss keinen Rath, trostlos ist das Facit seiner Rechnung. Das kommt daher, dass Philippus seine Rechnung ohne den Wirth gemacht hat. Er hat Jesum, welcher dem Volke in der Wüste seinen Tisch decken will, nicht mit in Rechnung gezogen! Hier dieser Gang in die Wüste hinein, wo das Passah so nahe vor der Thüre stand, musste den Jünger, welcher in der Gemeinschaft mit dem Herrn die Feste der Juden nicht äusserlich mitmachte, sondern in dem Geiste seines Gemüthes durchlebte, an den Gang des Volkes Gottes durch die Wüste erinnern. War da das Volk auf solches menschliches Brod hingewiesen worden? Engelsbrod hatte es genossen, das Manna war seine wunderbare Wüstenspeise. Das Volk erkennt in dem Propheten, der das Brod ihm gespendet hat in der Wüste, den verheissenen Propheten; und Philippus, der schon so oft den Himmel sich öffnen gesehen hatte über des Menschen Sohn, dass die Engel Gottes auf- und niederfahren konnten, hat in dem Herrn noch nicht den Propheten erkannt, der mehr ist als Mose! Weil des Philippus Augen gehalten sind, dass sie den Herrn noch nicht schauen in seines Vaters Herrlichkeit, darum steht er so kläglich, so trostlos da! So geht es Allen, die nicht von ganzem Herzen glauben an den Namen Jesu Christi; der Herr mag sie mit sich hinaufgenommen haben auf einen hohen Berg, sie sehen doch nicht frei in das Weite. Berge thürmen sich auf rings um sie her und da die Sonne sich neigt, fallen die Schatten der Berge länger und dunkler auf Jesus, dass er bald ganz vergessen ist.

V. 8. Spricht zu ihm einer seiner Jünger, Andreas, der Bruder Simonis Petri. Etwas von der Gemüthsart des Simon Petrus ist seinem Bruder Andreas eigen. Johannes, so wenig es auf den ersten Blick scheinen mag, und so sehr dies der weitverbreiteten Auffassung seines Evangeliums, als sei es ein verschwommenes Werk, widerspricht, ist ein ganz vortrefflicher Charakterzeichner. Wie er in dem ersten Kapitel, in der Perikope vom vierten Adventssonntage mit markigen, scharfen Zügen die Gestalt des Täufers uns vor die Augen malt, so hat er uns auch von Andreas, welcher sonst wie Philippus entschieden zurücktritt, eine feine Charakteristik hinterlassen. Während Johannes der Evangelist in tiefem Sinnen dahingeht, nachdem er den Herrn gefunden hatte, so zieht Andreas neben ihm, das Herz auf der Zunge; kaum dass er seinen Bruder Simon gesehen, ruft er ihm zu: wir haben den Messias gefunden. Joh. 1, 42. Philippus, von den Griechen, die den Herrn sehen wollten, angeredet, mag nicht auf eigene Verantwortung handeln; er wendet sich desshalb an den rasch entschlossenen Andreas. 12, 22. Hier ist Andreas auch schnell bei der Hand; ungefragt spricht er: besser hätte er wohl gethan, zu schweigen, denn seine Antwort verräth, dass er auch noch nicht in dem Messias den Sohn Gottes erkannt hat. Es scheint, als wolle er seinem Freunde, der in Verlegenheit sich befindet, zu Hülfe kommen; er mochte ihm schon manchmal mit seinem raschen, entschiedenen Wesen ähnliche Dienste geleistet haben, wesshalb Philippus in jener schwierigen Lage 12, 22 bei ihm Hülfe suchte. Hier kommt er ihm ungebeten zu Hülfe und spricht:

V. 9. Es ist ein Knabe hier, der hat fünf Gerstenbrode und zwei Fische, aber was ist das unter so Viele? Andreas ist ein praktischer

Mann, er hat sich unter dem Volk genau umgesehen und gut unterrichtet. Ein Knäblein, ein einziges Bürschchen ist da, welches etwas feil hat — aber *πέντε ἄρτους κριθίνους καὶ δύο ὀψάρια* hat er blos, sonst nichts. Das ist des Guten wenig, wenn man dieses noch etwas Gutes heissen kann. Gerstenbrode sind keine leckere Kost. Chrysostomus meint, Johannes sage nicht ohne Absicht, dass diese Brode von Gerste gewesen seien: *οὐ παρέργως τοῦτο διηγούμενος, ἀλλὰ τὸν τῦφον τῆς πολυτελείας παιδεύων ὑμᾶς καταπατεῖν. τοιαύτη καὶ ἡ τοῦ προφήτου τράπεζα ἦν.* Jedenfalls ist diese Bemerkung passender als die Spielereien, welche sich Augustinus in seinem Traktate zu dieser Stelle erlaubt; dieser grosse Kirchenvater versteht nämlich unter dem Knaben das jüdische Volk, unter den 5 Gerstenbroden die 5 Bücher des Gesetzes und unter den beiden Fischen den Priester- und Königsstand. Denn obgleich Plinius sagt: *antiquissimum in cibis hordeum (Histor. nat. 18, 7)*, so galt die Gerste doch in der alten Welt sehr wenig; Plinius sagt in der angezogenen Stelle noch: *panem ex hordeo antiquis usitatum vita damnavit, quadrupedumque tradidit refectibus.* Die Kohorten, welche von ihrem Orte gewichen waren, erhielten statt Weizen die verachtete Gerste *(vile hordeum, Phaedrus. 2, 7)* vergl. Lukas 27, 13. *Suetonius*, *Octavius c. 24.* Bei den Juden ward die Gerste auch nicht höher geschätzt, vergl. Richt. 7, 13 und Pesachim V. 3, 2; die Gerste ist schön geworden, sagte R. Jochanan. Man antwortete ihm: sage das den Pferden und Eseln. *ὀψάριον* ist Alles, was sonst zu dem Brode von Gekochtem oder Geräuchertem gegessen wird; Fische wurden aber in der alten Welt so gewöhnlich zum Brod gegessen, dass Suidas sagen kann; *ὀψάριον-τὸ ἰχθύδιον.* Vergl. Joh. 21, 9, 13.

Das ist der ganze Vorrath, *ἀλλὰ ταῦτα τί ἐστιν εἰς τοσούτους*; fragt Andreas. Was kann von 5 Gerstenbroden und zwei Fischlein auf jeden Mann für ein Theil kommen unter so vielen Tausenden, kaum ein Brosamlein! Andreas kommt noch zu einem viel schlimmeren Rechnungsabschluss als Philippus; dieser überschlug nur die Kosten, er überschlägt aber den Vorrath. Das Glaubensauge ist auch diesem Jünger noch nicht aufgegangen; er sieht nur an, was vorhanden ist und lässt den Herrn, welcher durch seine Gotteskraft aus Wenigem viel machen kann, ganz aus der Rechnung. Welche Geduld hat der Heiland doch mit diesen unverständigen Jüngern haben müssen, welche Liebe, welche Gnade trug diese Apostel Tag für Tag! Ja schwache Gefässe hat der Herr sich erwählt, dass die Kraft seines Geistes desto sichtbarer an ihnen hervortrete. So wird es dem Unglauben allezeit ergehen; je mehr er eine schwierige Lage bedenkt, desto verzweifelter wird diese ihm erscheinen. Der Herr hat Alles gehört, gewiss nicht mit Freuden, sondern mit tiefer Herzensbekümmerniss; aber er fängt nicht an, seine Jünger zu schelten wegen ihres Unglaubens, er kennt eine andere Züchtigung, welche tiefer in das Herz hineingreift.

V. 10. Jesus aber sprach: schaffet, dass sich das Volk lagere. Es war aber viel Gras an dem Orte. Da lagerten sich bei fünf tausend Mann. Der Herr spricht nicht selbst zu dem Volke, dass es sich lagern soll; er sagt es seinen Jüngern. Was hat der Herr damit vor? Mag er mit diesem Volke nicht unmittelbar verkehren; hält er es für würdevoller, durch Mittelspersonen mit diesen Leuten zu handeln? Dies kann der Grund nicht sein. Denn der Herr hat ja den Kranken, welche diese zu ihm brachten, seine Hände selbst aufgelegt und nicht wie der Prophet Elisa mit seinem Stecken seiner Apostel Einen hingesandt.

Der Grund ist dieser: die Jünger sollen im Glauben weiter geprüft werden. Und eine schwere Prüfung legte der Herr ihnen auf. Sie hatten eben erst ihm gesagt, dass sie keine Möglichkeit sähen, dem hungernden Volke hier in der Wüste Brod zu schaffen; er selbst hatte ihnen auch nicht gesagt, dass er recht wohl wisse, wie er das Volk sättigen könne; und nun sollen sie das Volk sich lagern lassen, dass es Speise zu sich nehme. Das war eine harte Probe! Der Herr muthet ihnen zu, zu glauben, dass er aus nichts etwas schaffen kann, dass er Brod herbeischafft, wo Menschen keine Mittel und Wege sehen; sie sollen glauben lernen *παρ' ἐλπίδα ἐπ' ἐλπίδι* Röm. 4, 18. Die Leute sollen sich lagern — *ποιήσατε τοὺς ἀνθρώπους ἀναπεσεῖν*! Den Jüngern enthüllte dies Wort auf das bestimmteste die Absichten des Herrn; denn *ἀναπίπτειν* ist in dem Neuen Testamente der *terminus technicus* für sich zu Tische sitzen, da die Morgenländer bekanntlich nicht bei Tische sassen, sondern lagen. So Joh. 13, 12. 21, 20. Luk. 11, 37. 22, 14. Das Volk soll sich also nicht blos hinstrecken, um sich auszuruhen und zu dem Heimgange neue Kräfte zu sammeln: es soll sich sorglos hinlegen und voll Vertrauen der Dinge warten, die da kommen werden. Es soll wissen, dass der Herr es mit dem Brode des Leibes speisen will, wie er es zuvor reichlich gespeist hat mit dem Brode des Geistes. Die Apostel bestehen die Probe; der Evangelist hebt das so wenig hervor, als Matthäus es für nothwendig hält, zu berichten, dass die beiden, nach dem Füllen und der Eselin abgesandten Apostel sofort auf das Wort des Herrn hingegangen sind. Als selbstverständlich setzten die Evangelisten voraus, dass die Jünger, so der Herr ihnen etwas gebot, mochte dieses auch ganz gegen ihre Berechnung gehen, unbedingten Gehorsam leisteten. Es sollte so bei allen Jüngern des Herrn sein; alle Bedenklichkeiten des Unglaubens sollten wie die Nebel vor der strahlenden Sonne fliehen, wenn der Herr mit seinem Worte hervortritt. Gut sagt Calvin: *quod non citius ad spem, quam dabat magister, erecti fuerunt discipuli, nec illis in mentem venit, eius potentiae tribuere, quantum decebat, tametsi reprehensione dignus fuit stupor, non parvam laudem meretur prompta eorum obedientia, quod eius mandato nunc parent, quid consilii habeat ipse et quo profectu facturi sint, quod faciunt, nescientes.* Das Volk sträubt sich nicht gegen die Weisung der Apostel; wie hätte es sich auch dagegen sträuben können? Der Evangelist bemerkt: *ἦν δὲ χόρτος πολὺς ἐν τῷ τόπῳ.* Es war der Ort einladend, wie geschaffen, festlich geschmückt zu diesem grossen Liebesmahle Jesu Christi. Der Boden bot ein weiches Polster dar, die lieblichen Blumen des Feldes schmückten in dieser Frühlingszeit die grüne Tafel der Natur; die Sonne hatte sich geneigt, länger fielen schon die Schatten, es war ein Genuss, dort sich lagern zu dürfen nach des Tages Last und Hitze. Aber noch mehr; dieser Ort war auch verheissungsvoll, Glauben weckend! Jetzt prangte das Land im schönsten, saftigsten Grün; die Wüste hatte sich durch Gottes allmächtige Kraft verwandelt in eine liebliche Aue. Dieser *χόρτος πολύς* war eine *demonstratio ad oculos*, dass Gottes Arm nicht zu kurz ist, dass er noch fort und fort Wunder schafft. Und er, der Gras wachsen lässt für das Vieh, sollte nicht Brod schaffen in der Wüste, dass seine Menschenkinder satt werden? Das Gras siehst du nicht wachsen, es wächst von selbst, wenn Gottes lebendiger Odem ausgeht; so schafft der Herr hier auch Brod auf geheimnissvolle Weise. Bei fünf tausend Mann lagern sich, Weiber und Kinder werden nicht mitgezählt, sondern nur die Männer; sie lagern sich in einzelnen Grup-

pen, je nachdem man diese Gruppen anschaut, zu 50 oder zu 100; sie lagerten wahrscheinlich so, dass je 50 Mann in einer langen Reihe zusammenruhten und ihnen gegenüber wieder andere 50 Mann, so dass die Apostel mitten durch diese gelagerten Gäste hindurchgehen und nach rechts und links austheilen konnten; so werden sich die bei Mark. 6, 40 mitgetheilten Zahlen am einfachsten erklären lassen. Der Herr will, dass das Volk sich lagere, dass es sich ordentlich gleichsam zu Tische setze. Calvin führt verschiedene Gründe auf, warum dieses geschehe. *quod per turmas iussit Christus populum discumbere, hoc primum consilio fecit, ut ordinibus sic dispositis magis conspicuum esset miraculum; deinde ut commodius numerari possent homines et quum alii alios respicerent, sibi invicem testes forent coelestis huius gratiae; tertio quia sollicitos esse videbat discipulos, eorum obedientiam probare voluit, quod in speciem ridiculum erat illis praecipiens. mirum enim erat nullis alimentis suppetentibus, quorsum speciem convivii Christus instrueret.* Ich behaupte aber nicht, dass der Reformator hier wirklich den Sinn des Herrn getroffen hat; bei den andern Wundern sehen wir den Herrn nicht so ängstlich besorgt, durch allerlei Vorkehrungen die allgemeine Anerkennung des Wunders vorzubereiten. Richtiger möchte wohl dies sein. Der Herr will das Volk wirklich speisen an seinem Gnadentische, desshalb darf das Volk nicht hier und da stehen, es muss sich lagern; keiner soll vergessen werden, jeder soll sein bescheiden Theil erhalten, so muss der Herr das Volk zur Ruhe bringen, es soll die Speise empfangen und nicht an sich reissen. In dem Reiche Gottes soll Alles ordentlich und wohlanständig vor sich gehen: da soll eine heilige Ruhe und Stille herrschen.

V. 11. Jesus aber nahm die Brode und dankte und gab sie den Jüngern, die Jünger aber denen, die sich gelagert hatten, desselbigen gleichen auch von den Fischen, so viel sie wollten. Der Herr nimmt die Brode in seine Hand; das Volk soll es sehen, dass er es ist, der da die Speise gibt. Er verfährt hier ganz so, wie später bei der Einsetzung des heiligen Abendmahls. Als der Hausvater handelt der Herr hier, das Volk sind die Kinder des Hauses, die Apostel die dienstbaren Geister. Jesus hätte sicherlich die Brode nicht in seine Hand zu nehmen brauchen, um diesen Tausenden Brod zu schaffen; er konnte auch Brod von dem Himmel regnen lassen. Wie er aber hernach die übrigen Brocken sammeln lässt, damit nichts umkomme, so will er auch hier nichts umkommen lassen, was wirklich da ist; das Vorhandene benutzt der Herr, das Wenige mehrt er, das Schwache stärkt er, was nichts vor der Welt ist, daraus macht er zum Preise seiner herrlichen Gnade etwas.

Nachdem der Herr, wie ein rechter Hausvater das Brod in seine Hand genommen hat, dankt er nach jüdischer Sitte über dem Brode. Wir wissen nicht, ob er sich, wenn er das liebe Brod brach, des gewöhnlichen Gebetes der Israeliten bediente: Gelobet sei Jehova, der Brod aus der Erde bringt! oder ob er ein freies Gebet sprach; es genügt uns zu wissen, dass der Herr das Brod durch Danksagen geweihet hat. Bengel bemerkt hierzu: *radiat et pia humilitas patrem honorans eumque ut primum omnis gratiae hominibus concedendae autorem agnoscens et summa excellentia non petentis, sed gratias agentis, ut pote suae sibi tum potentiae tum potestatis conscii deque eventu, antequam sisteretur, certi.* Wenn wir auch das Dankgebet des Herrn hier so fassen könnten, wie das Dankgebet am Grabe des Lazarus, als eine Vorausnahme des zuversichtlichsten Glaubens von dem, was erst geschehen soll; so ist es doch das Nächstliegende, bei

dem rein menschlichen Danken über der Speise stehen zu bleiben. Calvin sagt: *non semel nos monuit exemplo suo Christus, quoties cibum attingimus, a precibus auspicandum esse; nam quaecumque in usum nostrum destinavit Deus, tamquam immensae eius bonitatis et paterni in nos amoris symbola ad eum celebrandum nos invitant. et gratiarum actio, sicuti Paulus 1 Tim. 4, 4 docet, solemnis quaedam sanctificatio est, ut eorum usus nobis purus esse incipiat. unde sequitur, sacrilegos esse donorum Dei profanatores, qui ea, neglecto Deo, ingurgitant. atque eo magis notanda est haec admonitio, quod videmus hodie bonam mundi partem se belluino more saginare.* Bogatzky klagt 1755 ähnlich: „jetzo wird die Welt, sonderlich an manchen Höfen so profan, dass sie auch die gewöhnlichen Tischgebete nicht mehr verrichtet;" was sollen wir heute sagen? Das Tischgebet ist wohl noch mehr in Verachtung gesunken und als ein unbrauchbares Stück aus der Väterzeit in die Rumpelkammer verwiesen worden. Aber Jesus betet, da er das Brod bricht; Jesus betet ganz besonders noch, obgleich sein ganzes inneres Leben doch ein Gebetsumgang mit seinem Gott und Vater war! Hat er gebetet, hat er nicht bloss in der Stille seines Herzens, sondern, wie die drei Synoptiker ausdrücklich erwähnen, mit gen Himmel gerichteten Augen, also mit äusseren Gebärden und demgemäss auch mit lauter Stimme gebetet, so hat er durch das Beten nicht blos seinem eigenen Herzen ein Genüge thun, sondern auch durch sein Vorbild die ganze Volksmenge anfeuern wollen, um das tägliche Brod jetzt mit ihm zu beten, für des Leibes Nahrung und Nothdurft dem allmächtigen Gotte Himmels und der Erde zu danken.

Nachdem der Herr das Dankgebet über den Broden gesprochen hatte, theilte er sie unter seine Jünger aus; die andern Evangelisten erzählen noch ausdrücklich, dass er die Brode erst gebrochen habe; der Evangelist Johannes deutet dieses Zerbrochenwerden der Brode in dem Worte διέδωκε an, wonach jeder der Apostel von diesen Broden ein bestimmtes Theil erhielt. Behalten sollten die Apostel natürlich nicht für sich die gebrochenen Brode; der Herr hat ihnen nicht den bestimmten Auftrag gegeben, dem Volke davon auch mitzutheilen. Aber, sowenig diese Apostel auch noch die Kraft Gottes, welche in dem Herrn wohnt, klar erkennen, so tief sind sie eingedrungen in das ganze Walten des Herrn, so scharfe Augen haben sie, seine Winke zu verstehen. Mit dem Auftrage: schaffet, dass sich das Volk lagere, hat er ihnen den Fingerweis gegeben, dass er das hungrige Volk speisen wolle und zwar durch sie; wenn er unmittelbar selbst hätte geben wollen, hätte er auch selbst zu dem Volke gesagt: lagert euch. Die Jünger haben richtig aus dem: Schaffet! erkannt, dass sie bei diesem grossen Abendmahle, denn ein Abendmahl ist dieses Mahl, heisst es ja doch bei Matth. 14, 15 wörtlich ὀψίας δὲ γενομένης, als Schaffner ihres Herrn dienen sollten. Und das ganze Leben des Herrn, der nie sich selbst lebte, sondern den Menschen in dienender Liebe und freudigem Gottesgehorsam, predigte ihnen so vornehmlich: nicht euch allein kann er Brod geben wollen, seine Liebe ist unermesslich: wie sein Herz sich aller erbarmet, so öffnet seine Hand sich auch Allen, um ihnen Speise zu geben zu seiner Zeit. Die Jünger gaben denen, die sich gelagert hatten. Das war zugleich eine neue Glaubensprobe! Wie Philippus und Andreas dachten, so mochten die anderen alle denken; die Kleingläubigen schickt der Herr mit den kleinen Brodstücken unter die Massen; sie sehen nur die 5 Brode, mussten sie nicht in dem Hingehen denken, was soll das werden, wie bald wird der Vorrath zu Ende sein? Und wie der Herr mit den Broden gethan, so thut er auch mit den

Fischen; er bricht diese beiden Fische und diese beiden Fische nehmen kein Ende, ὅσον ἤθελον, wie viel ein jeder haben wollte, empfing er von den hin- und hergehenden Jüngern.

V. 12. Da sie aber satt waren, sprach er zu seinen Jüngern: sammelt die übrigen Brocken, dass nichts umkomme. Nichts halb zu thun ist edler Leute Art; der Herr thut auch nichts halb, was er thut, das thut er ganz, völlig. Die Worte: ὡς δὲ ἐνεπλήσθησαν, drücken die volle Sättigung des Volkes aus; das ist die Bedeutung dieses Zeitworts, welches noch Luc. 6, 25 und Röm. 15, 24 zu finden ist. Wie der gute Hirte seinen Schafen Leben und volle Genüge gibt, wie er alle Bedürfnisse des Geistes und des Herzens befriedigt, ja nicht blos befriedigt, sondern überschwänglich mehr gibt, als wir bedürfen; so tritt es hier in einem Sinnbilde uns entgegen. Der Herr, welcher, als er den Philippus fragte, wohl wusste, was er thun wollte, weiss recht gut, was er gethan hat, er weiss, dass er die fünf tausend Mann nicht blos gesättigt hat, sondern dass auch noch übrige Brocken da sind. Er spricht zu seinen Schaffnern: συναγάγετε τὰ περισσεύσαντα κλάσματα. Warum gibt der Herr seinen Jüngern diesen Auftrag; warum lässt er nicht das Volk mit den übrigen Brocken machen, was es will? Bengel spricht die Vermuthung aus, dass der Herr die Brocken einsammeln lasse, damit das unverständige Volk mit diesen Resten nicht einen verdammlichen Reliquiendienst treibe. *populi non erat auferre aliquid curiositatis causa.* Diese Begründung scheint mir nicht glücklich, der Herr erwartete nicht, dass das Volk die Brocken abgöttisch verehre, sondern dass es die Brocken leichtsinnig liegen lasse, denn die Jünger sollen sie einsammeln, ἵνα μή τι ἀπόληται. Dem schmählichen Untergange der Brocken will der Herr vorbeugen; die edle Gottesgabe soll nicht mit den Füssen zertreten werden, und in dem Grase verkommen. Was unser Gott erschaffen hat, das will er auch erhalten; das Wort gilt nicht blos von der vernünftigen Gottescreatur, sondern von jeder Gottescreatur. Und die Gefahr liegt so nahe, wenn der Herr uns wunderbar gespeist oder wunderbar aus irgend einer Noth geholfen hat, die übrigen Brocken zu verachten, die noch vorhandenen Hülfsmittel nicht in Ehren zu halten. Wir haben Gottes wunderbare Hülfe gesehen und denken: was sollen wir da das Ueberflüssige aufheben, unsres Gottes Hand waltet über uns, wenn wir es wieder Noth haben, wird seine Rechte uns wieder erretten. Das ist falsch gedacht, das ist nicht nach dem Herzen des Herrn gesprochen! Der Herr ist ein rechter οἰκονόμος, des Menschen Sohn ist nicht gekommen, der Menschen Seelen zu verderben, sondern zu erhalten Luk. 9, 56, er ist der Hausvater, der das Seine zu Rath hält, um zu gelegener Zeit Neues und Altes aus seinem Schatz hervorzutragen Matth. 13, 52, und verlangt von den Seinen Treue in dem Geringsten, damit sie sich darin in der Treue in dem Grossen üben. Luk. 16, 10. Seine Jünger schickt der Herr nun mit diesem Gebote: συναγάγετε, warum gerade diese und nicht andere Personen? Chrysostomus, welcher glaubt, dass der Herr die Jünger dem Volke das Brod habe vorlegen lassen, um sie zu unterrichten, weil sie die Lehrer der Welt werden sollten, findet den Grund darin, dass sie von der Wirklichkeit des Wunders auf das kräftigste überführt und so wegen ihres Kleinglaubens auf das tiefste beschämt werden sollten. Zugleich aber will der Herr gewiss auch die Jünger für den unbedingten Gehorsam, den sie ihm unter sehr schwierigen Verhältnissen geleistet haben, belohnen; war vorher ihr Gang

zu dem Volk ein Sorgengang, so ist dieser Gang nun ein Freudengang, denn der Herr hat Grosses gethan. Zugleich will der Herr wohl auch durch dieses Gebot an seine Jünger, ihnen und dem Volke nochmals es vor die Augen rücken, dass er es gewesen und kein Anderer, der hier in der Wüste die fünftausend Mann an seiner Gnadentafel gesättigt hat.

V. 13. Da sammelten sie und füllten zwölf Körbe mit Brocken von den fünf Gerstenbroden, die überblieben denen, die gespeiset worden. Die Apostel machen sich an das Einsammeln und füllen zwölf Körbe. Woher diese Körbe, so fragen scharfe Kritiker der evangelischen Geschichte. Sie antworten mehrfach recht abgeschmackt: jeder Apostel trug in der Nachfolge des Herzogs der Seligkeit, wie der Soldat auf dem Marsche seinen Brodsack, einen Victualienkorb. Seltsames Bild des Herrn und seiner Apostel! Ja woher die zwölf Körbe? Welcher Oedipus gibt hier die Antwort? Wir sagen einfach: wie ein Knabe noch am Abend da war mit fünf Gerstenbroden, so mochten unter den Tausenden gar manche mit Körben zur Stelle gewesen sein, vornehmlich wenn wir hinzunehmen, dass von diesen Viele den Weg nach Jerusalem zu dem Osterfeste schon angetreten hatten, und bedenken, dass die Alten schon dess ihren Spott haben, dass ein Jude nicht gut ohne Korb zu denken ist; so sagt *Juvenalis 3, 14: Judaeis, quorum cophinus foenumque supellex, cf: sat. 6, 542 f.* Chrysostomus bemerkt zu unserer Stelle: *ἐγὼ δὲ οὐ τὸ πλῆθος θαυμάζω τῶν γεγονότων ἄρτων μόνον, ἀλλὰ μὲν μετὰ τοῦ πλήθους καὶ τὴν ἀκρίβειαν τοῦ περισσεύματος. ὅτι οὔτε πλεῖον οὔτε ἔλαττον ἐποίησε περισσευθῆναι, ἀλλὰ τοσοῦτον ὅσον ἐβούλετο, προειδώς, πόσα ἀναλώσουσιν. ὅπερ ἀφάτου δυνάμεως ἦν. ἐπιστοῦτο οὖν τὰ κλάσματα τὸ γεγονὸς ἀμφότερα ἐμφαίνοντα, καὶ ὅτι οὐ φαντασία τις τὰ γεγενημένα καὶ ὅτι ἐξ ἐκείνων ἦν ὧν ἐτράφησαν.* Nach Markus blieb selbst noch von den Fischen übrig.

Der Dr. Paulus hat bekanntlich, was hier von Johannes in wesentlicher Uebereinstimmung mit den drei anderen Evangelisten berichtet wird, natürlich zu erklären gesucht; nach ihm machte die Freigebigkeit Jesu, welcher seinen und seiner Apostel Speisevorrath unter das hungrige Volk vertheilen liess, auf Andere unter diesen fünf Tausenden, welche mit Lebensmitteln reichlich versehen waren, solch einen tiefen Eindruck, dass auch sie nicht umhin konnten, ihre Vorräthe unter die Hungrigen auszutheilen. So riss der Geist der opferfreudigen Liebe Jesu diese Leute fort; ein grosses Liebesmahl, eine wahre *ἀγάπη* ward demnach dort in der Wüste gefeiert. Gfrörer und Hase stellten es sich ähnlich vor; die Sage hat aber nach diesen noch ein schönes Theil zur Ausschmückung beigesteuert. Ammon kommt nach langem Hin- und Herreden endlich auch hierher; nach ihm bleibt nur noch die Voraussetzung übrig, Jesus habe zuerst seinen eigenen Vorrath dem, zu einem gemeinschaftlichen Mahle versammelten, Volke preisgegeben, um dadurch die übrigen Familien, welche etwas zu vertheilen mitgebracht hatten, zu einer gleichen Gastfreundlichkeit aufzufordern, und so bei ihnen einen Gemeinsinn der Wohlthätigkeit und Bruderliebe zu wecken, der sie für höhere Ansichten des Himmelreiches empfänglich machen sollte. So bleiben die Wunder des im Lande umherziehenden Menschenfreundes Wohlthaten (Apostelg. 10, 38), ohne dass die Geschichte etwas von ihren Rechten verliert. Soweit die Forschung auszudehnen, gestattet das Recht der Geschichte; die nähere Bestimmung dessen aber, was dem Glauben ähnlich (Röm, 12, 1) sei, muss der physischen und moralischen

Reflexion, folglich zuletzt dem Verstand und Gewissen jedes einzelnen bei der Einsicht der vorliegenden Berichte überlassen werden.“ Verhängnissvoll ist die Stellung der Worte: dem Verstand und dem Gewissen; es scheint, als ob der Verstand zuerst untersucht, was er in diesem Bericht als von seinem Fleische und Beine anerkennen kann, und dass dann das Gewissen mit dem Urtheile des Verstandes sich zufrieden gibt. Das Gewissen, sollte man meinen, wäre nicht an den subjectiven Verstand, sondern an die objektive Geschichte gebunden! Aber freilich das Gewissen ist beruhigt; Goldsmith vergleicht bekanntlich das Gewissen mit einem Hunde, Ammon wirft diesem Hunde einen Brocken zu, mit dem er sich wohl beruhigen kann; er gibt ja die Versicherung, dass bei seiner Auffassung die Geschichte gar nichts von ihren Rechten verliert. Dieser Glaube ist nicht jedermanns Ding. Meyer, welcher sich doch nicht gerade leichtgläubig der Glaubensseite zuneigt, sagt rund heraus: Die Wegerklärung des Wunders streitet entschieden gegen alle evangelischen Berichte, besonders auch des Augenzeugen Johannes.“ Bleek sagt noch eingehender: „dass das nicht dem Sinne der Evangelisten gemäss ist, sondern nur durch völlig unnatürliche gezwungene Erklärungen hineingelegt werden kann, ist für jeden, der ihre Berichte einigermassen unbefangen liest, klar und jetzt auch allgemein anerkannt. Wir müssten es da wenigstens so ansehen, dass der Hergang der Sache ursprünglich in der Art gewesen wäre, wie Paulus es sich denkt, und dass daraus erst später in der Ueberlieferung die wunderbare Auffassung der Sache, wie sie bei den Evangelisten dargestellt scheint, als einer übernatürlichen Vermehrung des vorhandenen Speisevorrathes sich gebildet hätte. Allein wenn wir auch die Möglichkeit einer solchen Umbildung der Sache in der evangelischen Ueberlieferung an und für sich nicht in Abrede stellen wollen, so ist eine solche Annahme in diesem Falle doch schwerlich statthaft, da wir über dieses Ereigniss ausser den Erzählungen der drei ersten Evangelisten auch den, im Wesentlichen damit ganz harmonirenden, Bericht des Apostels Johannes haben, der ohne Zweifel als Augenzeuge und Theilnehmer zugegen gewesen war. Es lässt sich zwar wohl denken, dass auch ein Apostel und unmittelbarer Augenzeuge in späteren Jahren, wo er das Ereigniss berichtete, einzelne Umstände nicht durchaus genau könnte dargestellt haben. Aber schwerlich lässt sich das denken, dass er eine ganz und gar verfälschte Darstellung der Sache könnte gegeben haben, so dass er ein an sich ganz einfaches Ereigniss, welches gar nichts Besonderes und Ungewöhnliches hatte, zu einer der auffallendsten Wunderthaten Jesu könnte umgestaltet haben. Es ist dabei noch zu beachten, was Johannes am Schluss dieser Begebenheit meldet, dass die Menschen, als sie das von Jesus verrichtete Zeichen sahen, in ihm den Propheten erkannt hätten, der in die Welt kommen sollte, d. i. den verheissenen Messias, und im Begriffe gewesen seien, ihn zum Könige auszurufen. Dieses zeigt deutlich, dass etwas Ausserordentliches vorhergegangen war, was schon damals gleich als solches erkannt ward.“

Lange hat diese natürliche Erklärung in einer neuen Weise wieder vorgetragen: er sagt, Leben Jesu 2, 1, 308 ff.: „schon die Zuversicht, mit welcher Jesus verkündigte, dass er die Tausende speisen wolle, ja schon der Gedanke dieser Speisung war eine so neue Offenbarung des Reiches der Liebe und des Vertrauens, dass die Gemüther, welche ihm ein Mal als sein Anhang in die Wüste gefolgt waren, durch diese Eröffnung über ihre ge-

wöhnliche Stimmung hoch erhoben werden mussten. Sie lagern sich auf sein Wort, damit ist schon eine unendlich hohe und starke Gehobenheit ihrer Gemüther angekündigt. Wie aber die begeisterte Erwartung und Freude unter Tausenden elektrisch sich forterzeugend und steigend wirken könne, ist bekannt. Nach dem ersten Speisungswunder wollten die Bewirtheten den Herrn zum Könige machen; ein Beweis, dass sie ein Fest auf dem Höhepunkte der theokratischen Begeisterung gefeiert hatten. In jenen Momenten konnte die himmlische Kraft Christi ihrer Tausende wunderbar speisen. Sein Wort allein schon hätte sie neu gestärkt, geschweige das Wort in der Verbindung mit dem natürlichen Mittel. Damit ist die Speisung zur Genüge erklärt, aber nicht der Ueberschuss, die Körbe voll Brocken. Hier ist es nun ein grosser Unterschied, ob man in den Speisungen mehr alttestamentliche Feste der liebenden Allmacht, oder neutestamentliche der allmächtigen Liebe sehen will. Diese Bemerkung ist näher zu erklären. Dass unter den Gästen Jesu viele Brodlose waren, ist ausgemacht; der Hunger drohte der Schaar im Ganzen gefährlich zu werden. Es erscheint aber als undenkbar, wenn man die jüdische Art zu reisen, zu wallfahrten in Anschlag bringt, dass nicht wirklich Manche unter diesen Pilgern Brodvorräthe, grössere oder kleinere, sollten bei sich geführt haben. Auf diese Vorräthe konnte freilich der Herr zunächst gar nicht rechnen wollen. Das Wunder der Speisung und Sättigung, welches er vornahm, war von solchen Vorräthen ganz unabhängig. Aber es konnte ihm bei der Speisung zunächst eben so wenig darum zu thun sein, über die Sättigung hinaus eine Menge Körbe mit Brocken zu füllen. Nun können wir uns also, wenn solche Vorräthe vorausgesetzt werden, einmal den Vorgang so denken wollen. Christus speist ausschliesslich mit der Substanz seiner Brode die Tausende. Diejenigen aber unter diesen Tausenden, welche wirkliche Vorräthe haben, behalten diese durchaus in Reserve für sich. Ihre Herzen also bleiben verschlossen, ihr Privateigenthum bleibt starr bei Seite, während Christus alles hingibt, und die Armen unter ihnen das gespendete Brod mit ihnen theilen. Selbst bei der Sammlung der Brocken kommt ihre Gabe an Brod noch nicht mit in Fluss. Offenbar verherrlicht man bei einer solchen Voraussetzung die Macht Christi auf Kosten der Wirkung seiner Liebe, und dem schroff erhabenen Wunder der gütigen Allmacht stellt sich das finstere Wunder egoistischer Verschlossenheit einer, an dem Munde Jesu hangenden, Gemeinde gegenüber. Wenn wir aber die Stiftung eines neutestamentlichen Festes, eine Blüthe des himmlischen Volkslebens in der himmlischen Speisung begrüssen wollen, so müssen wir vor allen Dingen fühlen, wie die Herzen der Gäste Jesu unter seiner festlichen Einladung und Danksagung aufthauen, wie sie gross, warm, frei und brüderlich gestimmt werden, so dass keiner sein Brod für sich behalten will, während er das des Bruders mitgeniesst. So gewinnen wir zwei lichtere Wunder der allmächtigen Liebe, welche in der Wärme des Momentes Eins bilden. Christus speiset die Tausende mit seinem geringen Vorrath in himmlischer Kraftwirkung." Schade um die vielen schönen Worte und ebenso schönen Gedanken; der Text wehrt eine solche Auffassung. Andreas constatirt, was von Vorräthen wirklich unter den fünf Tausenden vorhanden ist; die Leute speisen, was der Herr ihnen durch die Hand seiner Jünger reicht; und was sollen endlich die 12 Körbe mit Brocken, will der Herr sich auf diese Weise dafür belohnt machen, dass er durch den Erweis seiner Liebe die Brodkörbe der Wohlhabenden öffnete?

Weisse hilft sich natürlich hier wieder wie sonst mit dem Missverstand der Evangelisten; eine Parabel des Herrn ward von ihnen in ein Wunder übersetzt, und wenn nicht von ihnen, so war diese Uebertragung aus dem Gebiete des Idealen in das Reich realer Wirklichkeit vor ihnen schon von der Tradition, aus welcher sie schöpften, vollzogen worden. Eher als dieser Ursprung möchte noch der Mythus sich empfehlen lassen. Nach Strauss hat diese Speisungsgeschichte ihre Ursprünge in ψ 107, 4—9 und in den geschichtlichen Thatsachen der Speisung Israels auf dem Wüstenzuge und in den wunderbaren Hülfen der Propheten in Hungersnöthen (1 Kön. 17, 7 ff. 2 Kön. 4, 38, 42—44.). Die Juden erwarteten von dem kommenden Messias wunderbare Speisebeschaffung. Midrasch Koheleth p. 73, 3 heisst es: Rabbi Berechia sagte im Namen des Rabbi Isaak: wie der erste Retter, so ist auch der letzte Retter beschaffen. Was sagt die Schrift von dem ersten Retter? 2 Mos. 4, 20: und Moses nahm sein Weib und seine Söhne und setzte sie auf den Esel. So auch der letzte Retter, Zachar. 9, 9. Arm und auf einem Esel sitzend. Was weisst du von dem ersten Retter? Er liess Manna herabsteigen, wie es 2 Mos. 16, 14 heisst: siehe ich will euch Brod regnen lassen vom Himmel. So wird auch der letzte Retter Manna herabsteigen lassen, wie es ψ 72, 16 heisst: es wird Ueberfluss an Korn auf der Erde sein. Diese Erwartung einer wunderbaren Speisung schlug sich nieder in dieser Brodaustheilung, weil der wichtigste Ritus der ersten Christusgemeinde die Brodaustheilung, das heil. Abendmahl war. Steinmeyer macht die ganz richtige Bemerkung, dass Strauss bei der Construktion dieses Mythus sich nicht in seiner Meisterschaft zeige. Befremdlich ist schon, dass dieser Mythus nicht aus einer Stelle des A. T., sondern aus mehreren zusammenfliesst; was sollen die armen Fischlein in diesem Mythus? Sie die des Brodes Würze bilden, sie die das Brod eigentlich erst schmackhaft machen, müssten im Mythus eine sehr wesentliche Stelle einnehmen und fallen doch bei Seite.

Meyer bekennt, dass die schöpferische Einwirkung auf todte, ja künstlich bereitete Stoffe bei der ausgezeichneten Einstimmigkeit der sämmtlichen Evangelisten geschichtlich so feststeht, dass man sich bei ihrer völligen Unbegreiflichkeit beruhigen müsse, auf Veranschaulichung des Wunders durch natürliche Analogieen nicht minder wie bei der Wasserverwandlung in Kana verzichtend." Bleek sagt ganz ähnlich: „wenn wir auch einen symbolischen Charakter der wunderbaren Speisung nicht in Abrede stellen, wiefern sie uns Christus in einem einzelnen Beispiele als denjenigen vorführt, der unsere Bedürfnisse auf vollkommene Weise befriedigt und wiefern die leibliche Speisung uns ein Bild ist für die geistige Nahrung, welche er uns in seinem Worte und Geiste spendet, so glaube ich doch, dass das zu den synoptischen Berichten hinzukommende, im Wesentlichen ganz harmonische Zeugniss des Johannes uns vollkommen berechtigt und nöthigt, auch die äusserliche Thatsache, welche hier vorgeführt wird, als geschichtlich festzuhalten, wenn wir auch uns zur Zeit noch ausser Stand fühlen, alle Schwierigkeiten auf befriedigende Weise zu lösen und uns von dem Hergang eine ganz anschauliche Vorstellung zu machen." So kehrt die neuere Exegese wieder zu der alten Auffassung nothgedrungen zurück, welche in dieser Speisung ohne irgend eine bemerkenswerthe Ausnahme ein Wunder erkannte.

Man klagt darüber, dass die Berichte der Evangelisten sehr wenig anschaulich wären; man vermisst vor Allem die nähre Angabe, in wessen Händen

sich die fünf Brode und die zwei Fischlein (denn Clemens Alexandrinus, der da *strom. 6, 11* bemerkt: *οἱ ἰχθύες αὐξήσαντες οὐκ ἔτι καθάπερ τῶν ἄρτων τὰ κλάσματα* und die Fischvermehrung in Abrede stellt) so wunderbar gemehrt haben. Nach Hilarius, gibt man gewöhnlich an, sei die Vermehrung in den Händen der fünf Tausend erfolgt: allein die angezogene Stelle aus der Schrift dieses Vaters *de trinit. III* sagt dies nicht aus: *quinque panes offeruntur et franguntur; subrepunt praefringentium manibus quaedam fragmentorum procreationes; non imminuitur, unde praefringitur et tamen semper praefringentis manum fragmenta occupant. fallunt momenta visum, dum plenam fragmentis manum unam sequeris; alteram sine damno portionis suae contueris. inter haec fragmentorum cumulus augetur. praefringentes in ministerio sunt, edentes in negotio sunt, esurientes saturi sunt, duodecim cophinos replent reliquiae.* Ambrosius aber glaubt diess, wenn er singt in seinem *hymnus in theophania* (Wackernagel, Kirchenlied 1, 17):

Sic quinque millibus virum dum quinque panes dividis,
Edentium sub dentibus in ore crescebat cibus.

Multiplicabatur magis dispendio panis suo,
Quis haec videns mirabitur iuges meatus faucium?

Inter manus frangentium panis rigatur profluus,
Intacta, quae non fregerant, fragmenta subrepunt viris.

Calvin behauptet entschieden dies letztere: *quod panem discipulis datum voluit,* sagt er, *inter eorum manus crescere hinc docemur, quum alii aliis mutuo servimus, Deum benedicere labori nostro;* was Euthymius schon (*τὰ κλάσματα αὐτῶν ἐν ταῖς χερσὶν τῶν μαθητῶν ἐπληθύνοντο*) angibt und Grotius und Meyer (Jesus gibt die noch unvermehrten Brodstücke den Jüngern, und als diese sie austheilen, entwickelt sich die von ihm bewirkte Vermehrung), Steinmeyer u. A. später lehren. Die Alten haben meist angenommen, dass das Brod in den Händen des Herrn gewachsen sei, so schon Origenes, der bemerkt, dass Jesus *τῷ λόγῳ καὶ τῇ εὐλογίᾳ* die Brodvermehrung zu Stand gebracht habe. Hieronymus: *aspicit in coelum, ut illuc oculos dirigendos doceat; quinque panes et duos pisciculos sumpsit in manus et fregit eos tradiditque discipulis. frangente Domino seminarium fit ciborum. si enim fuissent integri et non in frusta discerpti nec divisi in multiplicem segetem, turbas et pueros et foeminas et tautam multitudinem alere non poterant.* Augustinus *de doctr. chr. 1, 1, ille panis, dum frangeretur, accrevit.* Heliand, Luther: denn es ist ein solch Wunderwerk gewesen, dass das Brod und die Fische unter Händen dem Herrn Christo sichtbarlich gewachsen ist; wenn er ein Stück in zwei Theile gebrochen und den andern Theil von sich gegeben hat, ist dasselbe Theil bald noch eins so gross geworden. So unter den Neueren Strauss, Olshausen, Luthardt u. A. Hengstenberg meint, da der Evangelist das Thun der Apostel ohne Weiteres als ein Thun Jesu darstelle, 3, 22 und 4, 2, so sei um so weniger daran zu denken, dass die Vermehrung allein in den Händen Jesu vorgegangen sein müsse. Die segnende Kraft sei von ihm auf seine Werkzeuge übergegangen. Es wird sehr schwer sein, diese Frage bestimmt zu entscheiden; da aber von den Meisten mit gutem Grunde bemerkt wird, dass die evang. Berichte es nahe legen, durch das Gebet des Herrn sei dem Brode diese Wunderkraft verliehen worden, und andrer Seits die Evangelisten bemerken, Jesus habe den Jüngern das

gegeben, was sie dem Volke vorlegten, so wird es sich immer am meisten empfehlen, die Brodvermehrung unter den Händen des Herrn vorgehen zu lassen.

Die Alten haben, um dieses Wunder dem Verstande zugänglicher zu machen, ganz ähnlich wie bei dem Zeichen zu Kana auf Analogieen in dem Reiche des natürlichen Lebens sich berufen. Augustinus sagt sogleich in Anfange des 24 Traktates zum Evangelium des Johannes: *miracula, quae fecit dominus noster Jesus Christus, sunt quidem divina opera et ad intelligendum Deum de visibilibus admonent humanam mentem. quia enim ille non est talis substantia, quae videri oculis possit et miracula eius, quibus totum mundum regit universamque naturam administrat, assiduitate viluerunt, ita ut paene nemo dignetur attendere opera Dei mira et stupenda in quolibet seminis grano, secundum ipsam suam misericordiam servavit sibi quaedam, quae faceret opportuno tempore praeter usitatum cursum ordinemque naturae, ut non maiora sed insolita videndo stuperent, quibus quotidiana viluerant. maius enim miraculum est gubernatio totius mundi, quam saturatio quinque milium hominum de quinque panibus et tamen haec nemo miratur. Illud mirantur homines, non quia maius est, sed quia rarum est. quis enim et nunc pascit universum mundum, nisi ille, qui de paucis granis segetes creat? fecit ergo quomodo Deus. unde enim multiplicat de paucis granis segetes, inde in manibus suis multiplicavit quinque panes, potestas enim erat in manibus Christi. panes autem illi quinque, quasi semina erant, non quidem terrae mandata, sed ab eo, qui terram fecit, multiplicata.* Ganz ähnlich lässt sich auch Chrysostomus vernehmen. Eine gewisse Aehnlichkeit werden wir zwischen beiden Vorgängen nicht leugnen können, aber in dem Punkte, auf welchen es eigentlich ankommt, besteht keine Analogie; denn dort wirkt allerdings die schöpferische Causalität Gottes durch Mittelursachen hindurch, während hier von Mittelursachen gar keine Rede ist und Alles, was geschieht, unmittelbar durch die erste und letzte Ursache selbst producirt wird. Olshausen wollte das Wunder dadurch dem Verständnisse näher bringen, dass er wieder wie bei der Hochzeit einen beschleunigten Naturprozess annahm: allein dieser Begriff kann hier nicht helfen, da, wie Strauss ganz wahr bemerkt, das Brod nicht durch die Natur beschafft wird, sondern Menschenarbeit u. dergl. mitsetzt.

Wir gestehen es offen ein, dass wir dieses Wunder nicht durch andere ähnliche Vorgänge aus dem Naturleben beleuchten und erklären können; glauben aber dadurch nicht gezwungen zu sein, das Wunder an sich aufzugeben. Die Wunder sind ja nicht blose *mira,* d. h. nicht blos solche Werke, welche gegen den gewöhnlichen Naturlauf, gegen die übliche Ordnung der Dinge vorkommen und alles Wunderbare verlieren, wenn man zu höherer Einsicht in die Gesetze der Natur gelangt; die Wunder sind objective Wunder, wirkliche *miracula,* welche durch ein unmittelbares Eingreifen der göttlichen Causalität zu Stand und Wesen kommen. Wir würden diesen Vorgang als Wunder nur in dem Falle preisgeben müssen, wenn hier irgend etwas wäre, was dem Charakter des Herrn widerspricht. Bleek kann sich nicht recht mit diesem Wunder befreunden. Er sagt: „es wird auch für manche Gläubige bei vollster Anerkennung Jesu als des Sohnes Gottes und der höheren ihm beiwohnenden Kräfte etwas Widerstrebendes haben, dass der Erlöser von dieser Kraft in solcher Weise, wie es hier erscheint, sollte Gebrauch gemacht haben, die nicht blos, wie Olshausen es

fasst, als Beschleunigung des Naturprozesses erscheinen würde, sondern auch als schöpferische Hervorbringung und Mehrung von Kunstprodukten, wie doch das Brod ist." Ich weiss in der That nicht, was es anstössiges haben soll, den Herrn sich in dieser Weise wirksam zu denken; anstössig wäre dieses Handeln nur, wenn der Herr von den, ihm von Gott verliehenen, Kräften einen unsittlichen Gebrauch machte, wenn er sie z. E. anwenden wollte, wo dies nicht nöthig ist, um sich bloss in seiner Wunderkraft anstaunen und bewundern zu lassen. Allein hier ist wirklich grosse Noth vorhanden: der Herr errettet das Volk durch sein Handeln von dem Verschmachten in der Wüste. Dass er das Wunder nicht thut, um sich als einen Wunderthäter zu erweisen, lehrt gleich sein Verhalten unmittelbar nach diesem Zeichen. Denn ein Zeichen soll dieses Wunder sein; so wird es gleich V. 14 genannt, so dass wir nicht ein Mal in der Lage sind, auf Augustinus schönes Wort zurückgreifen zu müssen: *interrogemus ipsa miracula, quid nobis loquantur de Christo. habent enim, si intelligantur, linguam suam, nam quia ipse Christus verbum Dei est, etiam factum verbi verbum nobis est.* Baumgarten-Crusius findet in diesem Zeichen nur den Ausdruck jenes unbedingten Gefühles von Gehorsam, Genüge, Fülle, welches die Jünger in sich trugen, fortwährend entwickelten und bei welchem ihnen kein Gegenstand zu gering war. Der alte Lampe hatte schon das Richtige gesehen: *id cum reliquis miraculis Christi commune habuit, quod eleganter adumbraverit maxima gratiae beneficia per Christum sub oeconomia novi testamenti ad satietatem usque praestanda. de quo minus dubitari potest, quia ex sequentibus constat, quod Jesus ex hoc miraculo ansam captaverit, luculentissime demonstrandi, quod ipse p a n i s v i t a e sit, per sacrificium corporis sui parandus et per evangelium exhibendus omnibus credentibus.* Gewiss lenken die folgenden Reden des Herrn, nicht, was Baumgarten-Crusius annahm, von der Thatsache ab; die Thatsache ist, so zu sagen, der Text, welchen der Herr in der folgenden, zu Capernaum gehaltenen, langen Predigt nach allen Seiten hin auslegt. Baur findet in diesem Wunder eine Versinnbildlichung des in der Rede durchgeführten Hauptgedankens; Luthardt bleibt dabei: Jesus der im Fleisch seiende, weil das Leben, besitzt in seinem Fleische, womit er dem Menschen Lebenskraft und Fülle zu verleihen vermag. Solches wollte er darstellen, denn er wusste, was er thun wollte (V. 6.).

V. 14. D a n u n d i e M e n s c h e n d a s Z e i c h e n s a h e n, d a s J e s u s t h a t, s p r a c h e n s i e: d a s i s t w a h r l i c h d e r P r o p h e t, d e r i n d i e W e l t k o m m e n s o l l. Die anderen Evangelisten berichten hievon nichts; Johannes will den Eindruck, welchen dieses Wunder machte, uns nicht verschweigen. Wir finden in seinem Evangelium stets angegeben, was der Erfolg jedes erzählten Wunders war. Den Leuten gehen die Augen auf. Chrysostomus findet diess höchst charakteristisch; diese Leute stellen sich nach ihm ein böses Zeugniss selbst aus, sie verrathen sich als rechte *Ἰουδαῖοι*, in dem eigenthümlichen johanneischen Sinne. *ὦ γαστριμαργίας ὑπερβολή*, ruft er aus: *μυρία τούτων εἰργάσατο θαυμαστότερα καὶ οὐδαμοῦ τοῦτο ὡμολόγησαν, ἀλλ' ὅτε ἐνεπλήσθησαν. ἄρα ἐκ τούτου δῆλον, ὅτι προφήτην τινα προςεδόκων ἐξαίρετον*, und noch ein Mal fühlt er sich gedrungen, auszubrechen: *βαβαί πόση τῆς γαστριμαργίας ἡ τυραννίς! πόση τῆς γνώμης ἡ εὐκολία! οὐκ ἔτι νόμον ἐκδικοῦσιν, οὐκ ἔτι αὐτοῖς τοῦ σαββάτου παραβάσεως μέλει. οὐκ ἔτι ζηλοῦσιν ὑπὲρ θεοῦ, ἀλλὰ πάντα ἔῤῥιπτο τῆς γαστρὸς αὐτοῖς ἐμπλησθείσης.* Gualther bemerkt

ganz ähnlich: *multa et illustria signa antehaec Christus fecerat, quibus doctrinam quoque adiunxerat, ut illorum usum et finem omnes perciperent, at nullum illorum tanti apud Judaeos momenti fuit, ut Messiam esse agnoscerent et regium illi honorem deferrent, quam hoc unum, quo illos epulo gratuito exceperat. unde vero hoc? ex eo nimirum, quod priora illa quasi privata erant, hoc vero publicum ad omnes simul pertinebat. deinde ventris negotium hic agebatur, cuius studio unice tenentur, quicunque ad coelestia nondum serio aspirant. quia enim venter (ut ille aiebat) auribus caret, belluino affectu post sua desideria ruunt, qui huic se totos addixerunt.* Den verheissenen Propheten erkennen diese Menschen durch das Zeichen in Jesus; es ist die Frage, welchen Propheten? Die Meisten behaupten mit den Vätern: den von Mose schon verheissenen; Luthardt aber meint, der Knecht Jehovas, von dem Jesaja weissagt, werde es vielmehr sein. Mir scheint die ältere Auffassung die richtige zu sein; in dem zweiten Theile des Jesaja wird der Prophet und Hohepriester wohl geschildert, aber der König in dem Kommenden tritt zurück. Wiederum spricht die bekannte Stelle 5 Mose 18, 15 ff. aber auch nur von dem, der da kommen soll, als einem Propheten, und das Volk sieht doch in dem Propheten zugleich den König. Wir werden desshalb sagen müssen, dass das Volk mit seinem Worte wohl auf jene Grundstelle des Deuteronomiums zurückgeht, aber zugleich mit in's Auge fasst alle die Stellen der Propheten, welche weiteres von diesem Verheissenen enthalten. Das Volk erkennt in dem Wunder eine Vorausdarstellung des Messiasreiches in seinem Sinne; es ist bei der Schale stehen geblieben und nicht zu dem Kerne hindurch gedrungen. Jesus spricht Tag darauf zu diesen Leuten: wahrlich, wahrlich ich sage euch, ihr suchet mich nicht darum, dass ihr Zeichen gesehen habt, sondern dass ihr von dem Brod gegessen habt und seid satt geworden. (V. 26.) Er wusste, was für ein fleischlicher Sinn die Menge beherrschte.

V. 15. Da Jesus nun merkte, dass sie kommen würden und ihn haschen, dass sie ihn zum Könige machten, entwich er abermal auf den Berg, er selbst allein. Jesus befürchtet das Schlimmste; das Zeichen hat das Volk in hohem Grade aufgeregt; es sieht die messianische Zeit herbeigekommen, die ja durch ein grosses Mahl inaugurirt werden sollte. Dieser Brod schaffende, den Hunger stillende, dem sinnlichen Menschen seine Nahrung reichende Jesus ist ihr Christus. Ein Messiasreich voll Sinnengenüssen und nicht ein Reich der Gerechtigkeit und Heiligkeit ist ihr Begehren! Jetzt ist ein geeigneter Zeitpunkt, den Anbruch dieses Reiches zu feiern. Das Volk strömt Massenweis gen Jerusalem zusammen, sie wollen kommen und Jesus gewaltsam ergreifen (so kommt ἁρπάζειν Apostelg. 8, 39. 2 Kor. 12, 2. und 1 Thess. 4, 17 noch vor), um ihn mit sich in die Hauptstadt zu führen und dort als König zu proklamiren. Jesus entwich wieder, ἀνεχώρησε πάλιν, er war nämlich von dem Berge, auf welchen er sich nach V. 3 mit seinen Jüngern begeben hatte, dem herandrängenden Volke entgegen herabgekommen. Er begab sich wieder die Bergeshöhe hinauf; so legt es schon Augustinus richtig aus: *datur ergo intelligi, quod dominus, cum sederet in monte cum discipulis suis et videret turbas ad se venientes, descenderet de monte et circa inferiora loca turbas paverat: nam quomodo fieri potest, ut rursus illuc fugeret, nisi ante de monte descenderet.* — Er wirft gleich darauf die Frage auf: *quare autem ascendit, cum cognovisset, quia eum vellent rapere et regem facere? quid*

enim? non erat rex, qui timebat fieri rex? erat omnino. nec talis rex, qui ab hominibus fieret, sed talis rex, qui hominibus regnum daret. Jesus will nicht der König dieser Menschen werden, er hätte damit aufhören müssen, zu sein, was er war. Wozu Satan ihn in der dritten Versuchung hatte durch gute Worte verführen wollen, dazu will dieses Volk ihn mit Gewalt zwingen; er soll ein irdischer, weltlicher König werden. Er will dies Volk zu Unterthanen seines Reiches machen; es soll ihm huldigen, indem es seine grundfalschen Messiaserwartungen ihm zu Füssen legt, dass er sie zertreten kann. Ganz allein entweicht Jesus: αὐτὸς μόνος. Meyer bemerkt: die Einsamkeit, welche Jesus suchte, war nach Matth. 14, 23, Mark. 6, 46 die Einsamkeit des Gebetes." Was trieb den Herrn aber jetzt so auf den Berg hinauf zum Beten ganz allein mit Zurücklassung seiner Apostel? Luthardt sagt: „je entschiedener es sich mehr und mehr zeigen musste, dass die Heilsgestalt zunächst eine rein sittliche und sittlich sich vermittelnde sei, je mehr daher der Widerspruch zwischen der Forderung der Juden und der Forderung Jesu sich offenbarte, um so entschiedener musste auch das Verhältniss des Volkes zu seinem Messias ein feindseliges werden. Dieser Beifall. den er hier erfuhr, war desshalb Jesu ein Anzeichen seiner Verwerfung und seines Todes. Denn dass er sich von jenen nicht auf ihren Weg zum Throne Davids führen liess, führte ihn auf den Weg zum Kreuze. Erhöht ward er auch hier zum Heile Israels und der Völker, aber erhöht nur für den Glauben, für einen Glauben, der sich durch dies scheinbar widersprechende Schauen nicht irre machen lassen durfte. So musste er sich denn nun auch als Leben verkündigen in einer Weise, die einen Glauben erforderte, mit welchem der Erscheinende im Widerspruch zu stehen schien. Der Widerspruch konnte sich hier wie dort nur durch eine Machtwirkung Gottes heben, die seinem Fleische widerfuhr. Solcher Thatsache der Zukunft mochte er wohl im Geist gewiss werden wollen." In der folgenden Rede verkündet der Herr sehr bestimmt, dass er sein Fleisch geben werde für das Leben der Welt (V. 51.), dass sein Fleisch und Blut die rechte Speise und der rechte Trank sei (V. 55.); er sieht sich erhöht als den Hohenpriester und König seines Volkes an das Kreuz. Das Verhalten des Volkes überzeugt ihn auf's Neue, dass es keinen andern Weg der Welterlösung gibt; er geht allein hinauf auf den Berg, um im Gebet zum Trinken dieses Leidenskelches sich zu bereiten.

Die Perikope will der kirchlichen Zeit angepasst sein; sie wird ihr auch vollkommen gerecht.

Die Speisung der fünf Tausend ein rechtes Passionsbild.

1. Die allgemeine Noth,
2. die überschwängliche Gnade,
3. der gewöhnliche Dank.

Der Herr trägt!

1. seine kleingläubigen Jünger,
2. das unverständige Volk.

Wie viel hat der Herr selbst von seinen Freunden zu leiden?
1. von den unverständigen,
2. von den unlauteren.

Jesus der wahrhaftige Knecht des Herrn.
1. Er dient ohne Aufhören dem Volk mit Wort und Werk,
2. Er lässt sich demüthig von dem Volke nicht dienen.

Was für eine Zeit ist die Passionszeit?
1. Eine Prüfungszeit,
2. eine Gnadenzeit,
3. eine Gerichtszeit,

Das Brod des Lebens und der Herr.
1. Der Herr hat es,
2. der Herr gibt es,
3. der Herr ist es.

Das Brod des Lebens.
1. Wir bedürfen sein,
2. können es uns aber nicht schaffen;
3. der Herr allein hat es,
4. theilt es auch überflüssig mit,
5. dass wir ihn daran erkennen.

Das Speisungswnnder ein Bild des heiligen Abendmahles.
1. der Herr ruft die Hungrigen herbei,
2. deckt ihnen den Tisch seiner Gnade,
3. theilt dem irdischen Elemente himmlische Kräfte mit,
4. sättigt Leib und Seele mit Wohlgefallen
5. und offenbart sich dabei als den Verheissenen.

Die Passionszeit ladet uns zu dem Tische des Herrn ein.
Denn sie zeigt uns 1. unsere Noth und Rathlosigkeit,
2. des Herrn zuvorkommende Gnade und überschwängliche Segensfülle.

Komm' zu dem Tische des Herrn!
Siehe, 1. die Liebe, welche den Tisch in der Wüste bereitet,
2. das Brod, welches mit Danksagen gebrochen wird,
3. die Sättigung, welche dir durch ein Wunder der allmächtigen Gnade zu Theil wird.

Was ist das Gnadengut des heiligen Abendmahles?
1. Erlösung aus Noth und Tod,

2. Mittheilung neuer Kraft und neuen Lebens,
3. Selbstoffenbarung und Selbstmittheilung des Herrn.

Ernste Passionsmahnungen!
1. Komm' zu Jesu in die Stille,
2. erkenne deine Armuth im Geiste,
3. sättige dich mit dem Brod des Lebens,
4. mache den Herrn zu deinem Könige!

---

8. Der Sonntag Judica.

Joh. 8, 46—59.

Augustinus scheint in seinem 43 Tractate zu dem Evangelium des Johannes, welcher mit den schönen Worten anhebt: *in ista lectione sancti evangelii, quae hodie recitata est, a potentia discimus patientiam*, auf diesen Schriftabschnitt schon als die Perikope des Sonntags Judica anzuspielen. Er verwebt nämlich auf eine sehr auffallende Weise die Worte des 43 Psalmes V. 1 *iudica me, Deus, et discerne causam meam de gente non sancta*, welche den Introitus dieses Tages bilden, in seine Betrachtung. Nach Lisco soll nun diese Perikope den Herrn als den Hohenpriester darstellen, nach Alt hingegen seine Sündlosigkeit und ewige Gottheit zur Anschauung bringen. Lisco's Bestimmung ist aber zu allgemein und daher nichtssagend; Alt's Ansicht ist auch nicht richtig, die Invokavitperikope malt uns schon die Sündlosigkeit des Herrn so vor die Augen, dass eine nachhelfende Hand nicht mehr noth ist und die Idee der ewigen Gottheit ist in dem Schriftstücke doch nicht der Hauptgedanke. Augustinus scheint den Sinn dieser Perikope in den Worten, welche den oben erwähnten gleich folgen, niederzulegen: *quid enim sumus servi ad dominum, peccatores ad iustum, creatura ad creatorem; tamen quomodo si quid mali sumus, a nobis sumus; ita quidquid boni sumus, ab illo et per illum sumus, et nihil sic quaerit homo quomodo potentiam. habet dominum Christum magnam potentiam, sed prius eius imitetur patientiam, ut perveniat ad potentiam.* Soll diese Perikope den Weg des Herrn den Christen zur Nachfolge vorzeichnen; jenen Weg: *per patientiam ad potentiam, per crucem ad lucem?* Dieser Gedanke wäre für diese Zeit gewiss nicht unpassend. Die alte Kirche nannte diesen Sonntag sehr gern die *dominica passionis* und Amalarius sagt ausdrücklich: *dies passionis domini computantur duabus hebdomatibus ante pascha domini.* Seit dem Montag nach Lätare hat die alte Kirche aus dem Evangelium Johannis eine Auswahl getroffen, welche die historische Nothwendigkeit des Todes Jesu erweist. Sie legt die Feindschaft der Juden wider den Herrn nach ihren Hauptmomenten dar; Joh. 2, 13—25. 7, 14—30, 9, 1—8. 11, 1—45. 8, 12—20 gelangen zum Vortrag und auch die Woche von Iudika bis Palmarum ist mit Lectionen aus Johannes ausgestattet: 7, 32—39. 7, 1—13. 10, 23—38. 11, 47—54. 6, 53—71. Die Chronologie ist nicht der Grundsatz dieser Auswahl gewesen; der Gegensatz der Juden sollte in aufsteigender Linie gezeigt werden. In der Mitte dieser Textreihe steht unsere Perikope; die Feindschaft, welche der Herr zu erfahren hatte, das Widersprechen der Sünder, welches der Hebräerbrief 12, 3 schon als ein charakteristisches Merkmal an dem Leidensbilde des Herrn hervorhebt, will sie uns vorführen

und die Geduld des Herrn, worauf Augustinus schon aufmerksam macht, uns empfehlen.

Diese Perikope ist mitten aus einer längeren Unterredung des Herrn mit den Juden genommen, die an dem Laubhüttenfeste in Jerusalem stattfand, und versetzt uns sogleich *mediam in rem.* Die Geister sind schon sehr scharf auf einander geplatzt; der Herr hat seinen Widersachern bereits zugerufen: ihr seid von dem Vater dem Teufel und nach eures Vaters Lust wollt ihr thun, derselbige ist ein Mörder von Anfang und ist nicht bestanden in der Wahrheit, denn die Wahrheit ist nicht in ihm; und sie haben ihm schon das stolze Wort entgegengestellt: Abraham ist unser Vater, wir sind nicht unehelich geboren, wir haben einen Vater, Gott.

V. 46. Welcher unter euch kann mich einer Sünde zeihen? So ich euch aber die Wahrheit sage, warum glaubet ihr mir nicht? Der Herr will, darüber ist die Auslegung von alten Zeiten her schon im Klaren gewesen, wie Meyer sich ausdrückt, die Grundlosigkeit ihres Unglaubens seinen Feinden beweisen. Er beruft sich auf seine Anamartesie, doch nicht so, dass er von sich selbst zeugte, ich weiss mich frei von jeder *ἁμαρτία,* mein Gewissen gibt mir ein gutes Zeugniss, sondern so, dass er sich an seine wüthenden Widersacher selbst wendet, um aus ihrem Munde — sei es aus ihrem redenden, sei es aus ihrem schweigenden Munde — sich das Zeugniss zu verschaffen, dass er die Wahrheit redet. Der Herr zeugt nicht gern in seiner eigenen Sache, und hier ist die Lage der Dinge so, dass er mit seinem eigenen Zeugniss nicht durchdringen kann, denn die Gemüther sind schon zu sehr erhitzt und gegen ihn verbittert. Es ist ein kühner Zug, welchen er hier unternimmt; aber er weiss, dass dieser Zug, wenn er gelingt, die Feinde schachmatt setzt. Und warum sollte dieser kühne Zug nicht gelingen? Schon dass der Herr sich an sie wendet mit seiner Frage, muss sie überraschen, verwirren und entwaffnen; und anderer Seits strahlt ja die Unschuld des Herrn in einem solchen Glanze, dass man in der Sonne mit blossem Auge eher dunkle Flecken wahrnehmen kann, als den leisesten Schatten in dieser Sonne der Gerechtigkeit mit dem, durch die erbittertste Bosheit geschärften Auge. Die Frage des Herrn: *τίς ἐξ ὑμῶν ἐλέγχει με περὶ ἁμαρτίας;* ist an und für sich vollständig klar, sie wird durch den darangehängten Nachsatz aber zweideutig. Der Herr wirft diese Frage auf, um durch sie den Beweis zu liefern, dass er die Wahrheit sagt. Es scheint da am nächsten zu liegen, mit Origenes unter der *ἁμαρτία,* von welcher der Erlöser sich völlig frei weiss, *τὰ λεγόμενα ἡμαρτημένα* zu verstehen; Cyrillus, Melanthon, Calvin stimmen ihm zu, unter den Neueren Bengel *(id est, me errare, et a veritate abesse. quis audet id contendere?),* Kühnöl, Fritzsche und zuletzt noch von Hofmann im Schriftbeweise. Dieser sagt: „die jetzigen Ausleger verstehen diese Frage insgemein so, als berufe sich der Herr zum Beweise seiner Wahrhaftigkeit auf seine Sündlosigkeit (so z. B. de Wette, Ullmann u. A.). Aber müsste man dann nicht erwarten, dass er auf jene Frage die andere folgen liesse; wenn ihr mich der Sünde nicht zeihen könnt, warum glaubt ihr mir nicht? Es folgt aber vielmehr *εἰ ἀλήθειαν λέγω.* Nicht dass nun diejenigen Recht hätten, welche *ἁμαρτία* Irrthum oder Lüge bedeuten lassen. Sie werden nicht sagen können, warum dann nicht lieber *ψεῦδος* steht. Aber insofern sind sie im Rechte, als sie

willen zu fordern, dass man sein Wort als ein Wort der Wahrheit annehme; Worte und Werke sind so zu sagen die beiden Kanäle, durch welche das verborgene Leben aus dem Herzen in die Erscheinung übergeht. Ein sündloser Wandel zeugt für ein sündloses Herz; der Herr kommt oft auf diesen Zusammenhang zu reden; an den Früchten sollen wir erkennen, welches Geistes Kind ein Mensch ist. Und da aus einem Quelle nicht Sauer und Süss zugleich hervorgehen kann, sondern nur ein und dasselbe, so kann unmöglich aus einem Herzen, welches seine Reinheit in einem unschuldigen Wandel darlegt, in Worten Sünde herauskommen. Da Werk und Wort aus dem Herzen hervorgehen, so spricht des Werkes Wahrheit für des Wortes Wahrheit.

Meyer macht folgende seltsame Bemerkung zu dieser siegsgewissen Frage des Herrn. „Der Beweis, sagt er, für die Unsündlichkeit Jesu an unserer Stelle ist lediglich ein subjectiver, sofern er auf dem, vor seinen Feinden kühn und entschieden ausgesprochenen, eigenen sittlichen Bewusstsein Jesu beruht, aber als solcher um so schlagender, da nun zu dem Zeugnisse Anderer und zu der Nothwendigkeit der Sündlosigkeit behufs des Erlösungswerkes die Bestätigung des Selbstzeugnisses hinzutritt, von welchem die ganze evangelische Geschichte und die Thatsache des Versöhnungswerkes die Schwäche sonstiger Selbstzeugnisse entfernt hält. Die Sündlosigkeit selbst, welche Jesus hier geltend macht, ist insofern relativ, als sie nicht schlechthin göttlich, sondern gottmenschlich ist und sein musste und auf der menschlichen Entwicklung des Gottessohnes beruhete; er ward versucht und konnte sündigen, welche abstracte Möglichkeit aber niemals zur Wirklichkeit wurde, ja in jedem Momente seines Lebens in praktische Unmöglichkeit sich aufhob. So hat er Gehorsam gelernt. Hebr. 5, 8. Daher bleibt die Sündlosigkeit als das Ergebniss der sittlichen Entwicklung der gottmenschlichen Persönlichkeit auf jeder Stufe des zeitlichen Lebens (vgl. Luk. 2, 40, 52) in der menschlichen Erscheinung Jesu ein durch das Eingehen des Logos in das zeitliche Leben bedingter Begriff, dessen unbedingtes Correlat, die Vollkommenheit und somit die absolute Sündlosigkeit, nur Gott selbst, und zwar nothwendig zukommt, wodurch sich der scheinbare Widerspruch mit Mark. 10, 18 löst. Uebrigens scheitert an der Sündlosigkeit Jesu die Ansicht, dass die Sünde der nothwendige Durchgangspunkt menschlicher Entwicklung sei." Meyer hat darin sehr recht gethan, dass er an diesem Selbstzeugniss des Herrn nicht mäkelt und feilscht, sondern es unbedingt im Gehorsam des Glaubens annimmt als ein Zeugniss, in welchem der Herr nicht von dieser oder jener Sünde, sondern von der Sünde überhaupt frei zu sein bekennt. Man hat das Zeugniss des Herrn über seine Sündlosigkeit beschränken wollen und gesagt: wenn der Herr fragt: wer unter euch kann mich einer Sünde zeihen? so ruft er nicht das ganze Judenvolk, geschweige denn die ganze Menschheit wider sich in die Schranken, sondern nur die Bürger von Jerusalem, unter welchen er die geringste Zeit seines Lebens zugebracht hatte; wollte er von Menschen ein Zeugniss haben, so musste er sich an die Galiläer wenden, unter welchen er die meiste Zeit aus und eingegangen war. Was konnten ihm, redet man weiter, diese Menschen insgesammt bezeugen? Der Mensch sieht nur, was vor Augen ist; ist das aber blos Sünde, was in die Augen fällt, verbirgt sich nicht die Sünde in das Herz? Dass er von groben Lastern, von augenfälligen Uebertretungen frei war, das konnten ihm diese

ἁμαρτία in näherem Bezuge auf ἀλήθειαν λέγω verstanden wissen wollen. Weil ich die Wahrheit rede, hat der Herr den Juden zuvor gesagt, desshalb glaubt ihr mir nicht. Ehe er ihnen dann weiter sagt, was es für einen Grund hat, dass sie ihm, wenn er doch Wahrheit redet, nicht glauben, fügt er jene Frage dazwischen. Es ist aber nicht, wie man insgemein annimmt, eine herausfordernde Frage, sondern eine einfach verneinende. Nicht Bezichtigung der Sünde setzt ihr mir entgegen. Ich sage also recht, dass ihr mir gerade desshalb nicht glaubt, weil ich die Wahrheit rede. Wenn ich nun Wahrheit rede und ihr glaubt mir nicht, so hat dies seinen Grund darin, dass ihr nicht aus Gott seid. Dies ist der Zusammenhang der Stelle, demzufolge nun aber jene Frage nur Sünde des Wortes, nicht Sünde der That meinen kann.“ Allein auch bei dieser Auseinandersetzung Hofmann's ist der Grund nicht zu erkennen, um desswillen der Herr statt ψεῦδος, welches Wort er unmittelbar vorher gebraucht hat, hier ἁμαρτία auf ein Mal setzt. Soll dieser Wechsel der Worte etwa darin seinen Grund haben, dass Jesus um seiner Rede das Monotone zu nehmen, nun statt des mehrgebrauchten ψεῦδος ein neues Wort zu setzen für gut fand? Da der Herr aber gerade etwas beweisen will, nämlich seine Wahrhaftigkeit, so würden wir den Beweis um so schlagender finden, wenn er nicht einen neuen weiteren Begriff eingeführt hätte, sondern bei dem ψεῦδος, welches das gerade Gegentheil zur ἀλήθεια bildet, stehen geblieben wäre. Der Herr hält es aber für angemessen, für höchst zweckentsprechend, nicht zu fragen: τίς ἐξ ὑμῶν ἐλέγχει με περὶ ψεύδους, sondern: περὶ ἁμαρτίας. Nicht auf seine Jahre lang schon bewiesene Wahrhaftigkeit, Wahrheitsliebe und Unsträflichkeit im Worte beruft sich der Herr, sondern auf seine in seinem ganzen Lebenswandel erwiesene Unschuld und Sündlosigkeit. Dieser Grundtypus seines Lebens, dieser durch und durch reine und lautere Charakter, welchen der Herr während seiner ganzen bisherigen Wirksamkeit an den Tag gelegt hat, soll das Wort seines Mundes als das Wort der Wahrheit versiegeln. Die Ausleger fragen, wie kann das sündlose Leben des Herrn das Zeugniss liefern, dass er die Wahrheit redet? Lücke antwortet, der Sündlose sei das reinste und sicherste Organ der Erkenntniss und Mittheilung der Wahrheit. So richtig als dieser Gedanke an und für sich ist, so steht er doch hier, was Meyer und Luthardt schon erinnert haben, an einem ganz unrichtigen Orte. Dieser Gedanke passt nicht in die johanneische Christologie. Nach der Anschauung des vierten Evangeliums offenbart sich nicht die Wahrheit dem Herrn, er erkennt sie auch nicht auf dem Wege anstrengender Reflexion; die Wahrheit ist nach Johannes so zu sagen der Grundbesitz des Logos, welcher in das Fleisch gekommen ist, Christus ist die Wahrheit selbst (14, 6). De Wette bemerkt: die Erkenntniss der Wahrheit beruhe auf der Reinheit des Willens; auch wieder ein Gedanke, dessen Wahrheit auf dem Gebiete der gewöhnlichen Ethik nicht zu bestreiten ist. Allein dieser richtige Gedanke ist auch hier falsch angebracht; nach Johannes ist der Herr im Besitze der Wahrheit, nicht weil er die Wahrheit erkennen und ausüben will, sondern weil er in dem Vater und der Vater in ihm ist. Meyer begnügt sich mit der Bemerkung: die Folgerung geht vom Genus auf die Species; es wäre aber, da er unter der ἁμαρτία doch Thatsünde versteht, sehr wünschenswerth gewesen, wenn er den Nachweis angetreten hätte, dass Unsträflichkeit im Wandel auf Unsträflichkeit im Worte sicher schliessen lässt. Der Herr hat ein entschiedenes Recht, um seines sündenlosen Lebens

angerufenen Leute wohl bezeugen; aber wie es in seinem Herzen aussah, wer hatte davon eine ausreichende Wissenschaft? Wir geben diese Einreden zu und behaupten doch, dass diese Frage des Herrn seine Sündlosigkeit auf das kräftigste beweist. Wir fragen: ist es denkbar, dass Einer, welcher wohl an diesem bestimmten Orte sich vor Sünden bewahrt hat, mit der kühnen Frage: wer kann mich irgend einer Sünde zeihen? öffentlich auftritt? Wir fragen: verwandelt sich der sündlose Christus nicht in den schamlosesten Heuchler, wenn er von seinem Gewissen wegen Sünde gestraft wurde und trotzdem, da seine Sünde verborgen geblieben ist, noch fragt, wer kann mich einer Sünde zeihen? Wer sich aufrichten kann in dem Heiligthume Gottes vor dem Angesichte dessen, der die Herzen und Nieren prüft, mitten unter einem Volke, das mit dem alten Tragiker spricht:

ἁμαρτάνει τι καὶ σοφοῦ σοφώτερος (Aeschylus *fragm. 275)*, mit dieser Frage, ohne dass das Blut ihm in die Wangen tritt und das Wort auf seinen Lippen erstirbt, der kann keine Wunden, die von der alten Schlange herrühren, in seinem Herzen tragen, ja der kann nicht ein Mal verharschte, verwachsene Narben an seinem inwendigen Menschen haben: der muss von dem Haupt bis zu der Fusssohle ein vollkommener Mann sein.

Was will nun aber Meyer damit, dass er dem Herrn nur eine relative Sündlosigkeit zugestehen will? Absolut sündlos ist nach ihm nur Gott, relativ sündlos blos der Herr. Das Wort: relativ, scheint mir nicht gut gewählt zu sein; wir verstehen gewöhnlich unter relativer Sündlosigkeit nur eine annähernde Sündlosigkeit, nur eine Sündlosigkeit, wie sie in einem gegebenen Falle möglich ist. Meyer scheint nun eine solche annähernde Sündlosigkeit nicht bei dem Herrn anzunehmen, sondern eine volle, fleckenlose Reinheit und Vollkommenheit; er behauptet wenigstens auf das entschiedenste, dass bei dem Herrn das *posse peccare* nie zu einem *peccare* geworden sei. Allein auf der andern Seite spricht er sich wieder so aus, dass man ihn dahin verstehen möchte, dass der Herr nur beziehungsweise, so weit als es seine sittliche Entwicklung zuliess, ohne Sünde gewesen sei, dass, während Gott immer auf gleicher sittlicher Höhe stehe, der sittliche Standpunkt des Herrn geschwankt habe. Nicht von partieller, nicht von relativer Sündlosigkeit ist bei dem Herrn die Rede, sondern von totaler, von absoluter; er steht auf der absoluten Höhe sittlicher Vollkommenheit. Er ist, um an Meyers letzten Gedanken anzuknüpfen, nicht durch die Sünde hindurchgegangen zu seinem Gotte hin, sondern er hat sich von Anfang an in einer wesentlichen Gemeinschaft mit seinem Vater befunden und hat dieses Gemeinschaftsverhältniss sein ganzes Leben hindurch in einem fortwährenden Prozess in aufsteigender Linie dargelegt. Jesus ist der Sündlose nicht blos in den Augen der Menschen, seiner Freunde wie seiner Feinde, er ist auch der Sündlose vor dem Forum seines eigenen Gewissens, vor dem Richterstuhle seines Vaters, vor dessen Angesicht er alles spricht, was er spricht.

Seine Feinde fragt der Herr: wer unter euch kann mich einer Sünde zeihen? Sie schweigen; sie schweigen aber nicht, weil sie mit ihm nicht weiter handeln wollen, weil sie den Kampf abzubrechen wünschen — sie fangen gleich wieder an, den Herrn zu schmähen; sie schweigen also, weil sie, sogern wie sie es auch thäten, den Herrn keiner Sünde bezichtigen können. Ihr Schweigen drückt das Siegel unter Jesu grosses Wort. Ganz einzigartig muss die Erscheinung des Herrn unter seinem Geschlechte ge-

wesen sein. Steine kann es wider ihn erheben, um ihn zu tödten, aber keine Anklagen erheben, keine Beweise vorbringen, welche ihn auf ewig moralisch vernichten könnten.

Der Herr knüpft an diese Frage das Wort: *εἰ δὲ ἀλήθειαν λέγω, διὰ τί ὑμεῖς οὐ πιστεύετέ μοι*; das *δέ* deckt den innigen Bezug dieser Behauptung mit der vorhergehenden Frage auf. Die Schlussreihe, sagt Meyer, ist: „bin ich, wie keiner von euch mich des Gegentheils zeihen kann, ohne Sünde, so bin ich auch ohne *ψεῦδος*, bin ich aber ohne *ψεῦδος*, so sage ich Wahrheit und ihr eueren Theils habt keinen Grund, mir nicht zu glauben. Diese Schlussreihe aber ist verkürzt, indem Jesus von der Verneinung einer, an ihm zu rügenden, *ἁμαρτία* gleich auf das positive spezielle Gegentheil, welches daraus folgt — mit Weglassung des Mittelgliedes, dass ihm mithin auch kein *ψεῦδος* beigemessen werden könne — übergeht und gleich fortfährt: *εἰ δὲ ἀλήθειαν λέγω*." Gewiss hat der Ausfall dieses Mittelgliedes kein Bedenken; der Herr fängt nicht erst an, mit den Juden zu handeln, er ist mit ihnen schon länger in Verhandlung und zwar in der bewegtesten, lebhaftesten. Da kann es uns nicht befremden, wenn er einen Gedanken, welcher nur die Brücke bilden sollte, zur Seite drängt und zur Hauptsache fortspringt. Es ist ja überhaupt in den Reden des Herrn bei Johannes nicht ein so ruhiger Fluss wahrzunehmen, sondern vielmehr ein rasches, alles Nebensächliche zur Seite schiebendes Vorwärtsschreiten. Die älteren Ausleger heben aus diesen Fragen des Herrn seine überaus grosse Sanftmuth hervor; Augustinus schreibt, und Gregorius der Grosse schreibt ihn fast wörtlich aus in seiner 18 Homilie: *pensate, fratres charissimi, mansuetudinem dei. relaxare peccata venerat et dicebat: quis ex vobis arguet me de peccato. non dedignatur ex ratione ostendere, peccatorem se non esse, qui ex virtute divinitatis poterat peccatores iustificare.* Die Sanftmuth des Herrn zeigt sich gleich; redet er nämlich die Wahrheit und hören sie die Wahrheit nicht, so hätte der Herr ihnen daraus beweisen können, dass sie vom Vater, dem Teufel wären, in welchem ja die Wahrheit nicht ist. Der Herr aber sagt:

V. 47. Wer von Gott ist, der höret Gottes Worte; darum höret ihr nicht, denn ihr seid nicht von Gott. Jesus geht mit gedrungener Schlussfolge seinen Widersachern zu Leibe; ein vollständiger Syllogismus wird aufgestellt, der Obersatz ergibt sich aus dem Vorhergehenden; es ist nämlich Obersatz: ich, Jesus, rede Gottes Worte und der Nerv des Beweises ist: die Sympathie, wie Meyer sich ausdrückt, die Wahlverwandtschaft, die innere Bezogenheit, welche zwischen Gott und dem aus Gott stammenden stattfinden muss, *similis simili gaudet.* Der Herr redet von Menschen, welche aus Gott sind. Wer ist ein solcher *ὢν ἐκ τοῦ θεοῦ*? Die alten Väter haben hier gegen die Gnostiker Front machen müssen, welche vielfach zwei von Haus aus verschiedene Menschenklassen annahmen, deren eine von dem guten Gotte, deren andere aber von dem Fürsten der Finsterniss herrühren sollte. Augustinus nimmt einen solchen physischen Unterschied nicht an, nach ihm sind die aus Gott Seienden die *praedestinati ad vitam aeternam.* Er sagt nämlich: *qui est ex Deo, Dei verba audit; propterea vos non auditis, quia ex Deo non estis; non naturarum merita discrevit, aut praeter suam animam et carnem aliquam naturam in hominibus, quae peccato vitiata non esset, invenit: sed quoniam praescierat, qui fuerant credituri, ipsos dixit ex Deo; ad hos pertinet: qui est ex Deo, Dei verba audit. quod vero sequitur: propterea vos non auditis, quia ex Deo*

non estis: iis dictum est, qui non solum peccato vitiosi erant, nam hoc malum commune erat omnibus, sed etiam praecogniti, quod non fuerant credituri ea fide, qua sola possent a peccatorum obligatione liberari. quapropter praesciebat illos, quibus talia dicebat, in eo permansuros, quod ex diabolo erant, id est, in suis peccatis atque impietate morituros, in qua ei similes erant, nec venturos ad regenerationem, in qua essent filii Dei, hoc est, ex Deo nati, a quo erant homines creati; secundum hanc praedestinationem locutus est dominus, non quod aliquem hominum invenerit, qui vel secundum regenerationem iam esset ex Deo, vel secundum naturam iam non esset ex Deo. Augustin's Anschauungen sind später von Bucer, Piscator und anderen strengen Reformirten wieder aufgenommen worden. Die lutherischen Ausleger fassen: ὁ ὢν ἐκ τοῦ θεοῦ meist, wie auch spätere laxere Reformirte, gleich *regeneratus.* Allein diese Auffassung wird durch den Context nicht begünstigt; der *regeneratus* ist nicht ein solcher, bei dem es sich noch um das ἀκούειν der Worte Gottes handelt; Gottes Worte hat der Wiedergeborne gehört, ja in sich aufgenommen, denn Gottes Wort ist der Same der Wiedergeburt 1 Petr. 1, 23. Bei dem Wiedergeborenen kommt es im Unterschiede von dem ἀκούειν auf das τηρεῖν des Wortes Gottes an. Augustin's Gedanke ist an diesem Orte aber auch ganz unstatthaft; der Herr handelt hier von keiner Prädestination, wie er auch vorher, da er von Teufelskindern sprach, unter diesen nicht solche verstanden hat, welche aus irgend einem verborgenen Rathschluss Gottes dem Fürsten der Finsterniss überantwortet sind, sondern solche, zwischen denen und dem Satan eine Geistesverwandtschaft besteht. Die griechischen Väter, Pelagius wie die Arminianer meinen, dass der Herr mit diesem εἶναι ἐκ τοῦ θεοῦ auf die *reliquiae imaginis divini* anspiele; allein wie soll das angehen, sind nach den Anschauungen dieser Leute diese Reste nicht in jedem Menschenherzen? Der Herr redet hier aber doch so, dass nur ein bestimmter Theil der Menschheit aus Gott ist. Es ist wohl das einfachste, wenn man sich mit Tholuck, Meyer u. A. jener Stellen im johanneischen Evangelium erinnert, in welchen das ganze menschliche Geschlecht in zwei grosse Klassen zerspalten wird. Baur und Hilgenfeld nun meinen, dass diese Klassen von Anfang an nach Johannes da seien, dass die Menschheit aus zwei radikal verschiedenen Klassen von vornherein bestehe, allein das ist keinesweges die Ansicht des vierten Evangeliums. Der Unterschied, welcher sich jetzt in der Fülle der Zeiten zwischen denen, die das Licht mehr lieben als die Finsterniss und denen, welche umgekehrt die Finsterniss mehr lieben als das Licht, zwischen denen, welche aus der Wahrheit, aus Gott sind und denen, welche aus der Lüge, von dem Vater dem Teufel sind, aufthut, hat von Anfang an nicht bestanden, denn der Logos ist das Licht gewesen, welches jeden Menschen erleuchtete. Die Menschheit hat sich selbst gespalten und spaltet sich noch fort und fort durch ihre eigene Schuld. Nicht ein verborgener Rathschluss Gottes theilt nach Johannes die Menschheit in logosempfängliche und unempfängliche Naturen, die verborgene Natur des Herzens offenbart sich in diesem verschiedenen Verhalten dem Heile gegenüber, in dem Willen des Menschen ist der letzte Grund zu finden, vergl. Joh. 7, 17. Wie nicht jedes Auge die Sonne schauen kann, sondern nur, mit dem Dichter zu sprechen, des sonnenhafte Auge dieses vermag, so ist auch nicht jedes Ohr geschickt, die Worte Gottes zu hören. Worte hört wohl der Mensch, wenn er auch nicht aus Gott entstammt ist, aber er hört diese Worte nicht als Gottes Worte, er hört

sie als Menschenworte, welche der Wind verweht, als blosen Schall und bedeutungsloses Gemurmel. Nur die Jünger, denen die Ohren durchgraben waren durch die Hand der heilsamen Gnade, hörten die Worte des Vaters über dem nach Jerusalem ziehenden Sohne: ich habe ihn verkläret und will ihn abermals verklären (Joh. 12, 28); das Volk vernahm die Worte nicht, es hörte nur ein Geräusch in den Wolken und sprach: es donnerte. (V. 29.) Nur das Menschenkind hört Gottes Worte, in welchem im tiefsten Herzensgrunde noch ein Sehnen und Seufzen ist nach dem lebendigen Gotte, welches Heimweh eben ein Zeugniss ist des aus Gott Seins. Gehört aber zu dem blosen Hören des Wortes Gottes schon dies aus Gott Sein, wie vielmehr wird zu dem Thun des Wortes Gottes, zu dem Halten seiner Gebote dieses Gemeingefühl, diese Lebensgemeinschaft mit Gott gehören? Die Juden hören die Worte Gottes nicht, welche der Herr zu ihnen redet, sie wollen sie nicht hören und widerstreben auf das heftigste — ein sicheres, untrügliches Zeugniss, dass sie nicht aus Gott sind, dass in ihren Seelen kein tiefer Zug, kein verzehrender Durst nach Gott, dem lebendigen Gott, ist. Gut bemerkt Calvin: *ceterum docemur hoc loco, nullum esse clarius reprobae mentis signum, quam ubi quispiam Christi doctrinam ferre non potest, etiamsi alias in speciem angelica sanctitate fulgeat, quemadmodum si eam libenter amplectimur, habemus quasi visibile electionis nostrae sigillum; nam qui verbum habet, fruitur Deo ipso; qui autem reiicit, iustitia et vita se privat. quare nihil nobis magis timendum, quam ne in istud horribile iudicium incidamus.* Ist das Urtheil des Herrn über seine Widersacher zu scharf, überschreitet er in der Hitze des Kampfes die rechte Linie? *hoc quod de reprobis*, sagt der alte Gregor treffend, *veritas loquitur, ipsi hoc de semet ipsis reprobi iniquis suis operibus ostendunt. nam sequitur.*

V. 48. Da antworteten die Juden und sprachen zu ihm: sagen wir nicht recht, dass du ein Samariter bist und hast den Teufel? Die Juden haben sich dadurch, dass sie den Worten Gottes nicht Gehör schenkten, falsch gestellt und werden, da das Wort Gottes, um auch sie selig zu machen, immer gewaltiger auf sie eindrängt, von Position zu Position weiter zurückgeworfen. Sie häufen Frevel zu Frevel und bewahrheiten damit des Aeschylus Wort im Agamemnon. V. 772 ff.:

φιλεῖ δὲ τίκτειν ὕβρις
μὲν παλαιὰ νεά-
ζουσαν ἐν κακοῖς βροτῶν
ὕβριν, τότ' ἢ τόθ', ὅταν
τὸ κύριον μόλῃ,
νεαρὸν φύουσα κότον,
δαίμονά τε τὸν ἄμαχον, ἀπόλεμον,
ἀνίερον, θράσος,
μελαίνας μελάθροισιν ἄτας,
εἰδομένας τοκεῦσιν.
δίκα δὲ λάμπει μὲν ἐν
δυςκάπνοις δώμασι,
τὸν δ' ἐναίσιμον τίει
βίον.

Denn Stier's Vermuthung, dass hier neue Widersacher des Herrn auftreten, nachdem jene *πεπιστευκότες*, welche V. 33 und 39 erwähnt wurden, beschämt

abgezogen sind, ist rein aus der Luft gegriffen. In dem Kampfe wächst die Leidenschaft, da wird gar leicht eine ruhige, sonst besonnene Natur hitzig. Sie sind bis zum Aeussersten getrieben; sie wissen sich nicht anders zu helfen, als dass sie, da sie nach den Steinen noch nicht greifen mögen, den Herrn verspotten und verhöhnen. Der Stachel der Wahrheit hat ihre Herzen getroffen; sie suchen seiner los zu werden, indem sie die Vorwürfe, welche Jesus ihnen gemacht hatte, reichlich wiedergeben. Der Herr hat ihnen gesagt, dass sie nicht in Wahrheit Kinder Abrahams, des Vaters der Gläubigen, wären; sie geben ihm es zurück, indem sie ihn für einen Samariter erklären; er hat ihnen gesagt, dass sie nicht von Gott entstammt sind, sie zahlen ihm dies Wort mit dem Worte heim, dass er einen Dämon habe, von einem Teufel besessen sei. Es ist eben die Art der Welt, die Unschuld zu verdächtigen und zu verläumden. *οὐ καλῶς λέγομεν ἡμεῖς*, so sprechen jetzt die Juden. Bengel schreibt dazu: *cum aliqua adhuc formidine horrendam contumeliam pronunciant;* nein hier ist keine innere Scheu zu entdecken, hier ist es die entschlossene Sprache der Bosheit. Mit einer Frage antworten diese Juden, nicht weil sie es noch für fraglich halten, was sie dann dem Herrn vorwerfen — in diesem Falle hätten sie sprechen müssen: *οὐ καλῶς λέγουσιν*, sondern weil sie durch diese Frage die Zustimmung Aller zu ihren Beschuldigungen erzielen wollen. Grotius poraphrasirt daher mit besserem Rechte: *nonne merito inter nos dicere solemus* und Lampe findet hier vollkommen richtig den höchsten Grad der Unverschämtheit, sie wollen mit dieser Form der Frage ihre Blasphemie bemänteln.

Einen Samariter heissen diese Juden den Herrn, ja sie geben zu erkennen, dass sie ihn jetzt nicht zum ersten Male so nennen, sondern dass sie ihn gewohnheitsmässig so schimpfen. Denn einen Schimpf wollen sie ihm ohne Frage durch diese Bezeichnung anthun. Nach Ammonius, Theophylaktus u. A. nennen sie den Herrn einen Samariter, weil er das Gesetz als ein Adiaphoron behandle, und den Sabbath löse. Calvin sagt: *quia Samaritanos Judaei pro apostatis habebant et legis corruptoribus, quoties infamia gravare aliquem volebant, Samaritanum vocabant.* Luthardt sagt: „wenn sie ihn einen Samariter nennen, thun sie es in der Meinung, dass unerträgliche Anmassung das Spezifische des Samariters sei.“ Calvin hat das Richtige getroffen, die Juden verachteten die Samariter nicht wegen ihrer Anmassung und Unverschämtheit, sondern wegen ihres unreinen Ursprungs. Chuttäer und Samariter werden im Talmud häufig neben einander gestellt; Chuttäer und Samariter stehen so den Juden und Judengenossen als Heiden und Heidengenossen gegenüber. Der Herr hatte die Juden als Bastarde indirekt bezeichnet, denn er hatte ihnen in's Gesicht gesagt, dass sie nicht rechte, ebenbürtige Söhne Abrahams wären. Sie geben diesen Vorwurf in vergrössertem Massstabe zurück und erklären, dass Jesus, der ihnen solche Vorwürfe mache, dadurch gerade sich als einen Samariter verrathe, welcher von dem wahren Glauben Israels abgefallen sei. Doch mit dieser Rückgabe begnügen sie sich noch nicht; sie sind in Hitze gerathen und sprechen darum weiter, dass der Herr ein Dämonion habe. Man darf nicht sagen, dass die Juden absichtlich sprechen: *δαιμόνιον ἔχεις* und nicht *δαίμονα ἔχεις*. *δαίμων* und *δαιμόνιον* unterscheiden sich nicht im Sprachgebrauche des N. T.s wie Teufel und Teufelchen, Beelzebub, der Oberste der Teufel, und ein Teufel, ein unsauberer Geist überhaupt. Für einen Besessenen und durch seine Besessenheit wahnsinnig Gewordenen erklären diese Widersacher den Herrn.

Sic non solum, sagt Lampe, *ex communione Ecclesiae Israelis Jesum eiiciendum, sed et a Deo ipso, in quo tamquam Patre gloriabatur, plaga affectum et Spiritui infernali traditum esse declarant.* Von ihrem Standpunkte aus haben diese Juden vollkommen Recht, sie sind scharfe Denker und scheuen sich vor der letzten Consequenz nicht. Jesus hat in einer solchen Weise von seinem Verhältniss zu seinem Gotte und Vater gesprochen, dass die Alternative nur übrig bleibt, ihn entweder als den Sohn Gottes im Glauben anzunehmen, oder als das Kind des Verderbens, dem Satan den Verstand geraubt hat, zu verabscheuen. Diese Alternative steht heute noch vor uns, nur haben nicht Viele den Muth, sie sich zu stellen; es bleibt aber keine andere Wahl heute wie damals, entweder ist Christus das, was er von sich bekennt, der eingeborne Sohn des lebendigen Gottes oder ein vom Teufel Besessener, der entweder in der Verblendung des Wahnsinnes oder in der Verstockung des Herzens sich Gott gleich gemacht hat. Dass aber in dem Herrn kein Besessener vor ihnen stand, hätten diese Juden schon erkennen können aus der ganzen Art und Weise, wie er mit ihnen handelte, in Sonderheit wie er diese Verläumdung aufnahm.

V. 49. Jesus antwortete: ich habe keinen Teufel, sondern ich ehre meinen Vater, und ihr unehret mich. Ambrosius macht in seinen Officien die sehr richtige Bemerkung: *qui vero cito movetur, iniurias facit, se dignum videri contumelia, quum vult ea indignus probari.* Christus beweist hier durch sein ganzes Verhalten, dass die Beschuldigungen seiner Widersacher ganz grundlos sind. *τί οὖν ὁ χριστός*; fragt Chrysostomus vortrefflich, *ἡ πρᾳότης, ἡ ἐπιείκεια*; Je mehr die Juden den Herrn insultiren, desto mehr tritt seine Gelassenheit, Sanftmuth und Geduld hervor. Der Herr antwortet, aber er antwortet nicht auf die beiden Anklagen, welche wider ihn eben erhoben worden waren. Bengel zwar behauptet, dass er von V. 51 an auf diesen Vorwurf antworte, dass er ein Samariter sei und bemerkt zu *θάνατον* (V. 51) *mortem. docet Jesus, se non esse Samaritam. Samaritae erant Sadducaei, hostes immortalitatis, teste Epiphanio. certe Judaei sic loquentes id videntur in Samaritas contulisse; minorem tamen eorum partem eo errore laborasse assentiar;* aber er steht mit dieser Ansicht ganz einsam da. Die Alten haben sich schon gefragt, warum der Herr nicht die gehässige Insinuation von sich abweise, dass er ein Samariter sei. Was Origenes schon angegeben hatte, brachten Augustinus und nach ihm zum grösseren Theile Gregorius wieder bei. Augustinus sagt: *non dixit, Samaritanus non sum et utique duo fuerunt obiecta: quamvis maledictum maledicto non reddiderit, quamvis convitium convitio non refutaverit, pertinuit tamen ad eum negare unam rem, alteram non negare. non frustra, Samaritanus enim interpretatur custos. noverat se ille nostrum esse custodem, non enim dormit neque dormitat, qui custodit Israel; est ergo ille custos noster, qui creator noster, non enim pertinuit ad eum, ut redimemur et non pertineret ad eum, ut servaremur. denique ut plenius noveritis mysterium, quare se Samaritanum negare non debuit, parabolam illam notissimam attendite, ubi homo quidem descendebat ab Hierusalem ad Hiericho. — Samaritanus ipse est custos noster, ipse accessit ad saucium, ipse impendit misericordiam eique se praestitit proximum, quem non deputavit alienum.* Lampe macht eine recht feine Bemerkung: *non repetit utrumque dicterium, sed tantum posterius, sive quia id saepius iam obiectum erat, sive quia prius tanti non faciebat, quum iam inter Samaritanos haberet, qui in eum credebant, unde et sub emblemate*

Samaritani aliquando non verebatur de propria persona agere. Luc. 10, 33, sive denique quia id, quod per nomen Samaritani Judaei volebant obiicere, facile concidebat. Einige meinen, der Herr gehe auf diesen Vorwurf nicht weiter ein, da er nur seine Person und nicht seine Lehre betreffe; hiergegen wäre aber zu erinnern, dass die Juden gerade wegen seiner Lehre seine Person schmähen. Calvin sagt: *sub uno utrumque refellit* und möchte damit wohl den wahren Grund aufgedeckt haben. Unbedingt ist in der Gegenrede der Juden eine Steigerung; Jesus ist ihnen nicht bloss ein Samariter, sondern auch ein Teufelbesessener; der Herr bahnt sich nicht erst durch die Widerlegung des ersten Vorwurfs den Weg zum zweiten; er geht sogleich auf die schwerste Beschuldigung ein und fasst den wüthenden Stier an den Hörnern. Er spricht: ἐγὼ δαιμόνιον οὐκ ἔχω. Cyrillus behauptet, der Herr gebe den Vorwurf, welchen die Juden ihm soeben gemacht hatten, den Urhebern zurück; er irrt sich und Gregorius hat Recht, wenn er predigt: *in quibus verbis quid aliud nisi superbia nostra confunditur? quae si exagitata vel leviter fuerit, atrociores iniurias reddit quam acceperit, facit mala, quae potest, minatur et quae facere non potest. ecce iniuriam suscipiens dominus non irascitur, non contumeliosa verba respondet. qui si eisdem ista dicentibus respondere voluisset, daemonium vos habetis, verum profecto diceret. quia nisi impleti essent daemonio, tam perversa de deo loqui non possent. sed accepta iniuria, etiam quod verum erat, dicere veritas noluit, ne non dixisse veritatem, sed provocatus contumelias reddidisse videretur. ex qua re quid nobis innuitur, nisi ut eo tempore, quo a proximis ex falsitate contumelias accipimus, eorum etiam vera mala taceamus, ne ministerium iustae correptionis in arma vertamus furoris?* Denn Meyer bemerkt ganz richtig: „das nachdrückliche ἐγώ enthält nicht eine Retorsion, welche das Dämonische den Gegnern zuschiebt, was durch οὐκ ἐγώ angedeutet sein müsste, sondern es steht im Gegensatze zu dem folgenden καὶ ὑμεῖς." Der Herr weist es ohne Weiteres ab, dass er von dem Teufel besessen sei und behauptet: ἀλλὰ τιμῶ τὸν πατέρα μου, welches wohl der faktische Beweis sein soll, dass von Teufelbesessenheit bei ihm nicht die Rede ist. Denn wer vom Teufel besessen ist, sinnt, spricht und thut, was des Teufels ist — des Teufels aber ist es, Gott die Ehre vorzuenthalten und zu rauben, die Gott allein gebührt. Gott Ehren und vom Teufel Besessensein reimt sich gar nicht zusammen. Der Herr ehrt seinen Vater, der Herr sucht seines Vaters Ehre, die *gloria Dei* ist der Endzweck seines ganzen Lebens. Was die Engel an der Wiege des Christkindes gesungen: *gloria in excelsis Deo,* das ist dem Kindlein in das tiefste Herz hineingedrungen; das Sinnen, Reden und Handeln des Herrn Jesus ist nichts als ein *gloria in excelsis Deo!* Auch hier, wo er so scharf mit den Juden handelt, sucht er nicht seine, sondern seines Gottes Ehre; er will, da es mit dem Stabe Sanft nicht mehr geht, mit dem Stab Wehe die abgefallenen Kinder zu ihrem rechten Vater hintreiben. Der Herr sucht Gottes Ehre und sie, die Juden? Wir sollten erwarten, dass der Herr ihnen sagte: καὶ ὑμεῖς ἀτιμάζετε τὸν πατέρα: aber er spricht absichtsvoll: καὶ ὑμεῖς ἀτιμάζετέ με. Der Herr würde dann hier auf Grund des Wortes: ἐγὼ καὶ ὁ πατὴρ ἕν also reden. Doch empfiehlt sich mehr der Zusammenhang: ich ehre meinen Vater, ich verzehre mich ganz in seinem Dienste, ich eifere für seinen herrlichen Namen und was habe ich dafür von euch, die ihr euch für die ächten Söhne Gottes haltet, für einen Lohn? Statt Dank zu erndten, erndte ich den schnödesten Undank, gerade, weil ich Gott

ehre, unehret ihr mich! Der Herr deckt damit, was Meyer sagt, den Juden nicht blos ihre Ungerechtigkeit auf, sondern er weist ihnen bestimmt nach, dass sie das sind, was er ihnen in's Gesicht gesagt hat, abgefallene Gotteskinder. So sind sie ihre eigenen Richter!

V. 50. Ich suche nicht meine Ehre, es ist aber Einer, der sie suchet und richtet. Der Herr erhebt noch ein Mal seine treue, warnende Stimme; seine Schmäher sollen wissen, welches Gericht sie auf sich laden. Er sucht nicht seine Ehre; er ist ja der Knecht Gottes, der um dienen zu können, den Himmel und seine Herrlichkeit verlassen hat, und das Lamm Gottes, welches seinen Mund nicht aufthut vor seinen Scheerern. In Niedrigkeit, in Knechtsgestalt will der Herr einhergehen; der Stern aus Jakob entkleidet sich seines Strahlenglanzes, damit die Gestalt des Kreuzes hervortreten könne. *Non quaero gloriam meam*, paraphrasirt Bengel des Herrn Worte, *neque opus est, ut ego quaeram.* Wenn der Herr auch seine Ehre nicht an's Licht zu ziehen beflissen ist, wenn er freiwillig in immer tiefere Schmach und Schande sich herablässt, so bleibt seine Ehre doch nicht im Verborgenen. Der, welcher seine eigene Ehre nicht sucht, wird Ehre finden, wie der, welcher das Leben um seinetwillen verlieret, das Leben erst erhalten wird; mit Preis und Ehre wird ihn Einer krönen und dieser Eine ist die Urpersönlichkeit, das erste, uranfängliche Er! *ἔστιν ὁ ζητῶν καὶ κρίνων.* Gott sucht die Ehre dessen, der ihm nur die Ehre geben wollte; man thut nicht wohl, *ζητεῖν* hier im Sinne von בִּקֵּשׁ, heimsuchen zu fassen, es geht dann der schöne Fortschritt in der Rede des Herrn verloren, der von dem *ζητεῖν* zu dem *κρίνειν* hin sich bewegt. Gott begnügt sich nicht damit, dass er Mittel und Wege ergreift, um die verborgene, unterdrückte Ehre seines sich selbst verleugnenden Sohnes an das Licht zu ziehen, er will die Ehre seines lieben Sohnes nicht blos zur Anerkennung bringen, sondern er will ein gerechtes Gericht über denen halten, welche die Ehre seines Sohnes verlästert und verschüttet haben. Augustinus wirft hier die Frage auf, wie sich denn dieses Wort des Herrn mit dem andern Worte vertrage, das Joh. 5, 22 zu lesen ist. Der grosse Kirchenvater unterscheidet, um diesen scheinbaren Widerspruch zu heben, zwischen einem *poenale iudicium* und einem *iudicium secundum afflictionem*, und legt dann aus: *quod ergo dictum est: iudica me Deus et discerne causam meam de gente non sancta, secundum hoc ait modo dominus Christus: ego non quaero gloriam meam, est qui quaerit et iudicat. quomodo est qui quaerat et iudicet? est pater meus, qui gloriam meam a vestra gloria discernat et separet. vos enim secundum hoc seculum gloriamini; ego non secundum hoc seculum glorior, qui patri dico: pater, glorifica me ea gloria, quam habui apud te, antequam mundus esset.* Ich glaube aber, dass die Auseinandersetzung Augustin's unnöthig künstelt. Wir dürfen einfach sagen, beide Worte stehen in dem vollsten Einklange, denn der Herr will hier nicht in Abrede stellen, dass er der Richter der Lebendigen und der Todten ist — wir würden doch um des folgenden Verses willen uns nicht bei einem Gerichte in dieser Zeit beruhigen können, sondern nothwendig an das Endgericht mit denken müssen, welches jenen Prozess zum Abschluss bringt — er leugnet blos, dass er nicht in eigenem Namen, in seinem eigenen Interesse das Gericht abhält; er ist in diesem Gericht wieder der treue Knecht, welcher seines Gottes und Vaters Willen ausführt.

Der Herr bricht hier ab; er sagt nicht, worin das Gericht derer bestehe, welche ihn verunehren. Wir können es aber mit Sicherheit aus dem folgenden Verse erheben. Man merkt es der ganzen Streitrede Jesu an, dass er nicht gekommen ist, zu richten, dass es seines Herzens Wohlgefallen nicht ist, sich mit den Menschenkindern herumzustreiten. Jesus bleibt Jesus in allem Widerspruch und Widerstreit der Sünder; er kann seine Heilandsnatur nicht verleugnen. Auch hier steht er wieder da in der einen Hand das Schwert, um die Feinde, welche den Bau seines Reiches verhindern wollen, zu vertreiben, in der andern Hand aber die Kelle, um sein Gnadenreich zu bauen.

V. 51. Wahrlich, wahrlich ich sage euch: so jemand mein Wort wird halten, der wird den Tod nicht sehen ewiglich. Diese Worte sollen mit den vorigen nicht mehr in Verbindung stehen. Calvin bemerkt: *non dubium, quin aliquos in turba illa Christus sanabiles cognoverit, alios etiam doctrinae suae minime adversos*; De Wette meint, dass der Herr nach einer Pause mit diesem Worte an die Gläubigen sich gewendet habe; Tholuck lässt den Herrn dieses Wort in den Haufen gleichsam hineinwerfen, dass jeder, welcher es wolle, es aufnehmen könne. Lücke findet auch keine Verknüpfung hier mit dem unmittelbar vorhergehenden Verse, sondern lässt den Herrn die V. 31 angefangene, aber bald unterbrochene Gedankenreihe wieder aufnehmen, um sie zu Ende zu führen. Alle diese Ausflüchte sind aber unstatthaft, denn der Evangelist lässt den Herrn in einem Athem weiter sprechen; sie sind ganz überflüssig, denn ein Zusammenhang lässt sich nicht schwer nachweisen. Bengel schreibt: *probat Jesus ab affectu futuro, quo pater ipsum sit honoraturus, se suumque verbum nil habere commune cum diabolo superbo et homicida.* Meyer, welcher in *κρίνων* die Andeutung der gerechten Bestrafung fand, bemerkt, Jesus setze in feierlicher Versicherung hinzu, was dazu gehöre, statt dieser *κρίσις* das ewige Leben zu empfangen, nämlich das Halten seines Wortes." Baumgarten-Crusius geht mit seiner Anmerkung wieder auf Bengel zurück, denn er meint, dass Gott die Sache seines Sohnes dadurch bewähren und demnach dadurch seine Ehre richten werde, dass die Gläubigen des Herrn den Tod nicht sehen sollen. Die Rechtfertigung des Herrn soll darin nach Luthardt bestehen, dass offenbar werden wird, dass das Heilsgut und die Heilszukunft in dem Herrn beschlossen und an seine Person geknüpft ist. Jesus verkündet diese Wahrheit nicht als der Richter, sondern als der Heiland; er wirft sein Netz noch ein Mal mitten unter seine Feinde aus, um unter ihnen den einen oder den anderen zu fangen; er bleibt bei allem Schimpf, bei aller Schmach sich und seinem Berufe treu und beweist es eben mit diesen Worten, dass er selbst nicht richtet.

Der Herr hebt sehr bedeutsam an: *ἀμὴν ἀμὴν λέγω ὑμῖν*, bei den Synoptikern findet sich niemals dieses doppelte *ἀμήν*, wohl aber sehr häufig bei unserem Evangelisten. Die Verdoppelung hat wohl keinen anderen Sinn, als dass sie dem folgenden Worte noch mehr Kraft und Nachdruck verleihen soll. Eine grosse Verheissung will Jesus versiegeln, er sagt nämlich: *ἐάν τις τὸν λόγον τὸν ἐμὸν τηρήσῃ, θάνατον οὐ μὴ θεωρήσῃ εἰς τὸν αἰῶνα.* Eine Bedingung spricht er damit für das Erste aus; sein Wort gilt nur denen, welche sein Wort halten. Auf dem „sein" liegt der Accent, dieses ist durch die Stellung des Pronomens schon angedeutet. Die Verheissung gilt einzig und allein denen, welche Christi Wort halten; kein an-

deres Wort hat solch eine Lebenskraft. Der Herr fordert ein τηρεῖν; was heisst das? Wahl, Bretschneider, Kühnöl sagen: ausüben — man würde dann aber wohl statt τὸν λόγον erwarten τοὺς λόγους. Lücke, Tholuck verstehen τηρεῖν von dem Bewahren in dem Herzen, so dass es dann dem μένειν ἐν τῷ λόγῳ gleich wäre. Allein dies ist eine ganz willkürliche Beschränkung, welche sich mit V. 55 durchaus nicht verträgt, wo der Herr von sich aussagt, dass er das Wort seines Vaters halte. Bengel sagt vollständig erschöpfend: *servare debemus doctrinam Jesu, credendo; promissa, sperando; facienda, obediendo* und Meyer will wohl das Nämliche sagen, wenn er das Halten von der Befolgung versteht, welches die Frucht und Probe des rechten Glaubens sei. Der Herr verheisst nun jedwedem, welcher sein Wort hält, θάνατον οὐ μὴ θεωρήσῃ εἰς τὸν αἰῶνα. Es ist das erste Mal, dass der Herr in dieser Weise redet. Er hat allerdings früher schon den Gläubigen versprochen, dass sie das Leben haben sollen, dass er sie auferwecken wird; hier ist es aber das erste Mal, dass er neben diese positive Verheissung die bestimmte Negation des Todes stellt. Ist es nun eine absolute, oder nur eine relative Verneinung? Einige steifen sich ganz ungehörig auf die Stellung des Zusatzes εἰς τὸν αἰῶνα und behaupten, dass der Herr nur aussagen wolle, seine Gläubigen würden nicht auf ewig, für immer den Tod sehen. Hiergegen steht Bengel mit seinem Ausspruche: *efficacissimum argumentum contra psychopannychitas;* jene Auffassung scheint nur dem Umstande ihren Ursprung zu verdanken, dass trotz dieser Verheissung des Herrn seine Gläubigen noch fort und fort sterben. Wir sagen, der Herr erklärt hier auf das entschiedenste, dass der Tod für seine Gläubigen nicht mehr existire, dass der Tod sein Recht an denen verloren habe, welche das Wort das Herrn halten. Stier handelt hier ein Breites, ob es recht sei zu sagen, der Herr rede von dem eigentlichen oder dem bildlichen Tode und entscheidet sich schliesslich dahin, dass der eigentliche Tod der geistliche Tod sei und der leibliche Tod der bildliche. Gewiss hat dieser Schriftausleger Recht; denn der leibliche Tod, welcher über uns erst gekommen ist dadurch, dass wir uns durch die Sünde von Gott, dem Ursprunge des Lebens, losreissen, ist nur eine Folge und ein Abbild jenes unsichtbaren Todes. Es fragt sich aber, ob der Herr hier von dem einen oder dem anderen dieser Tode bestimmt redet. Augustinus entscheidet sich für den geistlichen, den ewigen Tod: *quid sibi vult, quod ait: qui sermonem meum servaverit, mortem non videbitin aeternum; nisi quia videbat dominus aliam mortem, de qua nos liberare venerat? mortem secundam. mortem aeternam, mortem gehennarum, mortem damnationis cum diabolo et angelis eius; ista est vera mors, nam ista migratio est. quid est ista mors? relictio corporis, depositio sarcinae gravis.* Dennoch aber kann ich dieser Auffassung nicht beistimmen; die Juden verstehen den Herrn nicht falsch, wenn sie diese tröstliche Verheissung auf das leibliche Sterben beziehen und von Abraham's Tode sprechen. Das leibliche Sterben ist auch mehr als eine *migratio, relictio corporis, depositio sarcinae gravis.* Der leibliche Tod ist dieses nur für den, welcher im Glauben steht; für den natürlichen Menschen ist der leibliche Tod, weil er ihn von dieser Welt hinwegnimmt, in welcher er seine Seligkeit suchte, und ihn dieses Leibes von Fleisch und Blut beraubt, den er ganz absonderlich hegte und pflegte, ein schweres Gericht, selbst wenn es nicht hiesse: es ist dem Menschen gesetzt, ein Mal zu sterben und darnach das Gericht. Trefflich sagt Luther: in den Tod müssen wir alle und dahin sterben, aber ein Christ schmeckt oder siehet den Tod

nicht, das ist, er fühlet ihn nicht, erschrickt nicht so dafür, und gehet sanft und stille hinein, als entschliefe er und stürbe doch nicht. Aber ein Gottloser fühlet ihn und entsetzet sich dafür ewiglich. Also dass man den Tod schmecken wohl mag heissen die Kraft und Macht oder Bitterkeit des Todes, ja, es ist der ewige Tod und die Hölle. Bekannt ist, dass derselbe Gottesmann an dem Tage vor seinem Tod diesen Vers einem Freunde in sein Stammbuch einschrieb mit folgendem Nachwort: *quam incredibile est hoc dictum et contra externam et quotidianam experientiam. nihilominus verissimum est, quando homo serio verbum Dei in corde suo perpendit, ei credit, eique indormiscit sive immoritur, quod tum abeat, antequam mortem exspectet aut experiatur. et sic indubitato beate in verbo ita credito ac considerato occumbit, si quis servaverit, hoc est, qui audit, retinet, credit, in cognitione Christi crescit, et beneficiis Christi se consolatur. O domine, adiuva nos, ut credamus. amen.*

Wer Christi Wort hält, soll in Ewigkeit den Tod nicht sehen. Es ist an diesen Worten *θάνατον θεωρεῖν* nicht zu drehen, sie stehen kurz und gut im Sinne von *ἀποθνήσκειν*. Augustinus bemerkt schon treffend: *videbit-dictum est et gustabit pro eo, quod est, experietur* und Hupfeld erklärt zu *ψ*. 4, 7: „schauen wird von allem sinnlichen Empfinden und Wahrnehmen gesagt, wie die Grube schauen *ψ*. 16, 10, den Hunger schauen, Jerem. 5, 12, den Krieg schauen, Jerem. 42, 14, ebenso *ἰδεῖν* in den Apocryphen und in dem Neuen Testamente z. B. den Tod Luk. 12, 26." Wer das Wort des Herrn bewahrt, der bleibt vor dem Tode in Zeit und Ewigkeit bewahrt, das Wort des Herrn hat also eine dem Tode und dem Verderben wehrende Kraft. Jesus lässt sich hier nicht weiter darüber aus, warum dem Worte seines Mundes solch eine lebendige Kraft innewohnt; er sagt sonst, was er hier andeutet, frei heraus, meine Worte sind Geist und Leben (Joh. 6, 63); wir dürfen sagen: das Wort, das im Anfang war und als Gott bei Gott war, das der Welt das Leben und das Licht gegeben hat, hat die Worte, welche es in der Zeit geredet hat, nicht aus sich herausgestossen, sondern hat sich diesen Worten selbst mitgetheilt; der Herr begleitet sein Wort nicht blos durch mitfolgende Zeichen, er selbst ist allezeit seinem Worte gegenwärtig, es ist, so zu sagen, jetzt die Erscheinungsform des fleischgewordenen Logos.

V. 52. Da sprachen die Juden zu ihm: nun erkennen wir, dass du den Teufel hast. Abraham ist gestorben und die Propheten, und du sprichst: so Jemand mein Wort hält, der wird den Tod nicht schmecken ewiglich. Der Unglaube lässt sich nicht leicht zur Besinnung zurückrufen; er verstrickt sich immer tiefer in seinen Widerspruch und setzt sich schnell auf einen Dreifuss, um grosse Worte zu reden. Wir sehen das hier; die Feinde des Herrn, welche vorher nur zu sprechen gewagt hatten: *οὐ καλῶς λέγομεν ἡμεῖς*, sagen jetzt rund heraus: *νῦν ἐγνώκαμεν, ὅτι δαιμόνιον ἔχεις*. Bengel bemerkt gut: *antea cum dubitatione aliqua locuti erant v. 48. nunc asservationi Jesu v. 51 opponunt affirmationem hanc.* Es ist ihnen nunmehr eine ganz unzweifelhafte Sache, dass Jesus von einem Teufel besessen ist; sie haben einen Schluss gemacht und wir müssen diesem Schlusse die Richtigkeit zugestehen. Sie gehen von der Thatsache aus, dass Abraham und die Propheten, d. h., dass die grössten Männer des Alten Testaments, die Heiligen Gottes gestorben sind, und setzen neben diese Thatsache das Wort des Herrn, das er so eben gesprochen hat. Sie verdrehen dieses Wort nicht; ich pflichte Calvin voll-

ständig bei, wenn er sagt: *quod nonnulli calumniose torqueri ab ipsis verba putant, quia dicunt mortem gustare, quod ex Christo non audierant, mihi parum solidum videtur*; *potius sentio, loquutiones Hebraeis fuisse synonymas mortem gustare et videre pro mori:* sondern sie schärfen nur dadurch, dass sie statt θεωρεῖν ihr γεύεσθαι setzen, die Spitze. Das Sehen lässt das Objekt noch ausser uns, das Schmecken bringt dieses Objekt uns in die unmittelbarste Nähe; die Kraft und Bitterkeit des Todes wird somit durch dieses Wort γεύσηται θανάτου recht scharf angedeutet. Wir lassen die Gelehrten sich streiten, ob dieser Ausdruck, wie Gesenius behauptet hat, auf die Vorstellung zurückgeht, dass der Tod ein Becher voll bitteren Getränkes sei (Matth. 20, 22. 26, 39, 42) oder nicht; wichtiger ist uns die Frage, ob die Feinde des Herrn sein Wort von dem Nichtsterben der Seinen mit dem Gestorbensein der Väter in eine ungehörige Verbindung bringen. Gregorius meint, dass sie das Wort des Herrn falsch deuten: *quia enim aeternae morti inhaeserant et eandem mortem, cui inhaeserant, non videbant, dum solam mortem carnis aspicerent, in veritatis sermonem caligabant* und Calvin motivirt dieses Missverständniss mit diesen Worten: *isti vero ut carnales sunt, nullam agnoscunt a morte liberationem, nisi quae palam in corpore appareat.* Gewiss hat Calvin Recht; diese Leute wissen nichts von dem ewigen Tod und fürchten sich auch nicht vor demselben, sie kennen nur das Sterben des Leibes und beschränken hierauf das Wort des Herrn, welches von beiderlei Sterben handelt. Aber weil der Herr von beidem ohne Unterschied geredet hat, so kann man ihnen nicht ein Verdrehen, sondern nur eine einseitige Anwendung seines Wortes schuldgeben.

V. 53. Bist du mehr, denn unser Vater Abraham, der ja gestorben ist? und die Propheten sind gestorben! Was machst du aus dir selbst? Den Schluss verstecken die Juden unter eine boshafte Frage. Lampe sagt richtig: *id quod hic supponunt, est, quod qui alios a morte vult liberare, ipse potestati mortis non debeat subiectus esse, sed vim vitae indissolubilis in se ipso possidere. hoc certa ratione verum est, quia causa nequit dare, quod non habet; quamvis alio respectu quoad personam Messiae falsissimum, cum ille ut alios a morte liberaret, ipse mortem debuerit gustare.* Hebr. 2, 9. Und diese Obmacht Christi über Abraham und die Propheten ist um so hervorstechender, als schon das blose Wort des Herrn, so es nur im Glauben bewahrt wird, von dem Tode in Zeit und Ewigkeit errettet. Was ist gegen einen solchen Mann Abraham, dieser gepriesene Vater Israels, dieser Freund Gottes, er selbst ist gestorben! Was die Propheten? Auch sie sind gestorben! Welcher Hochmuthsteufel spricht da nicht aus dem Munde dieses Jesus von Nazareth, der sich über Alle erhebt, welche das A. T. am höchsten gestellt hat! Calvin bemerkt: *alterum vitium, quod splendore Abrahae et sanctorum Christi gloriae tenebras offundere conantur. atqui non secus ac solis fulgor stellas omnes obscurat, ita prae immenso Christi fulgore quidquid gloriae est in sanctis omnibus evanescere oportet.* Wie vor dem Herrn, wenn er wiederkommt, Sonne, Mond und Sterne ihren Glanz verlieren werden, so haben bei seiner ersten Erscheinung schon Alle, welche wie Lichter an ihrem Orte unter den Menschenkindern leuchteten, ihren Glanz verloren. Hier ist mehr denn Abraham, mehr denn der Propheten Einer! Und merkwürdig ist die Grösse dieses Mannes; er sucht nicht seine Ehre, er geht nicht darauf aus, sich selbst gross zu machen, er beugt, er demüthigt sich in einem fort, aber seine Sonne ist in stetem Aufgang begriffen und wie die Sonne, wenn

an dem Himmel schwere, schwarze Wolken aufsteigen und sich vor sie legen, ihre alles überwindende Kraft und Herrlichkeit am besten offenbart, so helfen seine Feinde diesem Knechte Gottes dadurch, dass sie ihn verunehren mit Wort und Werk, zur rechten Offenbarung seiner Ehre und herrlichen Namens. Er herrscht unter seinen Feinden, sie sind die Stufen, auf welchen er zu seinem Throne aufsteigt, sie sind der Schemel seiner Füsse. Wenn sie geschwiegen hätten, wenn sie nicht den Abraham und die Propheten von den Todten aufgerufen hätten, um durch sie die Ehre des Herrn zu Nichte zu machen, so hätte sich der Herr auf keinen Fall ausgelassen über das Verhältniss, in welchem er zu diesen Heroen des alten Bundes steht, denn er sucht ja nicht seine Ehre. Sie nöthigen ihn aber eine Hülle nach der anderen abzustreifen und pressen ihm das Bekenntniss aus, dass er nicht blos von nun an der Lebensspender ist, sondern die Hoffnung und die Freude der Väter von Anfang gewesen ist.

V. 54. J e s u s a n t w o r t e t e : s o i c h m i c h s e l b e r e h r e , s o i s t m e i n e E h r e n i c h t s . E s i s t a b e r m e i n V a t e r , d e r m i c h e h r e t , w e l c h e n i h r s p r e c h t , e r s e i e u e r G o t t u n d k e n n e t i h n n i c h t . Wenn Plato *leg.* 1, 626 sagt: *τὸ νικᾶν αὐτὸν αὐτὸν πασῶν νικῶν πρώτη τε καὶ ἀρίστη, τὸ δὲ ἡττᾶσθαι αὐτὸν ὑφ' ἑαυτοῦ πάντων αἴσχιστόν τε καὶ ἅμα κάκιστον*, so ist dem Herrn dieser schönste und schwerste Sieg hier gelungen. Er bleibt von seinen Feinden auf das gehässigste angegriffen und auf das tiefste verletzt, doch ruhig, sanftmüthig und geduldig: er ringt nicht nach Fassung, er kämpft nicht erst seinen Unmuth nieder, er hat schon lange gelernt und sich geübt, sich selbst zu verläugnen, zu beherrschen und zu überwinden. Der Herr fängt nochmals mit der Versicherung an, dass er nicht sich selbst ehren will. Eine solche wiederholte Betheuerung ist hier ganz am Platze; denn der Herr hat etwas überaus Grosses von sich selbst zu sagen und dieses Grosse ist etwas Neues — und es ist dieses, dass er auch für die Gläubigen des A. T. das Leben und das Heil gewesen. Calvin macht noch auf einen anderen Umstand aufmerksam: *antequam de iniqua illa comparatione respondeat, praefatur, se non quaerere propriam gloriam, atque ita occurrit eorum calumniae. si quis obiiciat, Christum se quoque ipsum glorificasse; prompta est solutio, quod hoc humanitus non fecerit, sed duce ac autore Deo; nam hic (ut pluribus aliis locis) se per concessionem a Deo separat.* Die Feinde mussten es, wenn sie den ganzen Gang der Verhandlungen im Gedächtniss behalten hatten, dem Herrn zugestehen, dass er nicht seine Ehre suche, denn nirgends hatte er die Initiative ergriffen, um etwas zu seiner Ehre zu sagen, sondern sie waren gewaltsam in ihn gedrungen und hatten ihn genöthigt, weiter von sich selbst zu zeugen. Sie haben aber ein kurzes Gedächtniss und so thut die Versicherung immer und immer wieder noth, dass er nicht seine Ehre sucht; er gibt damit zugleich eine Antwort auf die Frage: *τίνα σεαυτὸν ποιεῖς.* Mit gutem Grunde bemerkt Augustinus zu unserem Verse: *hoc ait propter illud, quod dixerant, quem te ipsum.* Wenn der Herr selbst seine Ehre suchte, so wäre seine Ehre *οὐδέν*, Nichts. Lampe bemerkt richtig, *nihil in stylo sacro aliquando sumitur pro re falsa ac mendaci 1 Cor. 8, 4, pro re irrita, quae scopum suum non assequitur Prov. 3. 4. Jesaj. 41, 11, 12, pro re exigui nulliusve pretii Hagg. 2, 2. Eccl. 3, 19, pro re vana, soliditate carente Jes. 40, 17, pro re denique brevissimi temporis. ψ. 39, 6.* Der Herr darf getrost davon abstehen, seine Ehre zu suchen, denn es ist Einer da, der seine Ehre sucht

und richtet. Dieser Eine, den der Geschmähte vorher nicht genannt hat, wird hier bestimmt angegeben, so dass Herakleon nicht zu entschuldigen ist, wenn er unter dem Richter V. 50 Moses verstand; es ist der Vater. Es wird meist ausser Acht gelassen, dass der Herr hier ausdrücklich sagt: *ὁ πατήρ μου* und diesen später *θεὸς ὑμῶν* nennt: der Wechsel der Worte ist höchst bedeutsam. Jesus hebt mit dem *ὁ πατήρ μου* nicht blos hervor, dass er mit Gott in einer Wesensgemeinschaft sich befindet, er deutet auch darauf hin, worauf seine Zuversicht auf Gott als den Richter seiner Ehre ruht. Wie schon ein Menschenvater in Mitleidenschaft versetzt wird, wenn die Ehre seines Kindes angetastet wird, und er für sein Kind einzutreten sich gezwungen sieht, so kann der Vater auch nicht dazu schweigen, wenn sein Sohn hier auf Erden verunglimpft wird, er muss, weil er Vater ist, für die geschmähte Unschuld seines Sohnes sich erheben. Bedeutsam ist es aber auch, dass der Herr sagt: *ἔστιν ὁ πατήρ μου ὁ δοξάζων με*, und nicht sagt: *ὁ δοξάσων με*. Er weiss es also, dass nicht erst in ferner Zukunft der Vater seinen Process übernimmt, um seine Ehre an den Tag zu bringen; er hat es schon erkannt und erfahren, dass der Vater mit dem beschäftigt ist, seine Ehre zu suchen und zu retten. Gut sagt Meyer: „*participium praesentis* mit Artikel substantivisch, das ständige, fortdauernde Thun bezeichnend, daher auch nicht blos eine besondere Art und That des *δοξάζειν* meinend.“ Gott ehret den Herrn, bringt seine Ehre seinen Widersachern gegenüber an den Tag; wer sind diese Widersacher? Die sind es, mit denen der Herr hier handelt; gegen diese muss der Vater seines eingebornen Sohnes Ehre vertheidigen; und diese, gegen welche der Gott und Vater unsers Herrn Jesu zu wehren hat, sagen von diesem Vater fort und fort aus, *ὅτι θεὸς ὑμῶν ἐστί*. Wie will dieses Beides mit einander stimmen? Sind sie, was sie von sich rühmen, so können sie unmöglich den Sohn verunehren, so müssen sie auch ihrer Seits dem die Ehre geben, welchen der Vater ehret und geehrt haben will. Ihr Verhalten gegen den Sohn straft sie hinsichtlich ihres Selbstruhms der Lüge; der Gott, den sie als ihren Gott prätendiren, kann nicht ihr Gott sein, sie beweisen es mit der That, dass sie ihn gar nicht kennen. Trotz ihrer theokratischen Einbildung, sagen wir mit Meyer, haben sie Gott nicht erkannt, nicht weil sie ein anderes göttliches Wesen, ihren Nationalgott für den höchsten hielten (Hilgenfeld), sondern weil sie von dem Einen wahren Gott, der sich ihnen im A. T. offenbar gemacht hatte, sich durch ihre Verblendung und Verstocktheit falsche Vorstellungen gebildet hatten. Nach Hilgenfeld freilich ist die jüdische Religion im Lehrbegriffe des Johannes ihrer Substanz nach das Werk des Demiurgen und nur ohne dessen Wissen hat der Logos die Keime der höchsten Religion in ihr verborgen.“

V. 55. Ich aber kenne ihn und so ich würde sagen: ich kenne ihn nicht, so würde ich ein Lügner, gleich wie ihr seid. Aber ich kenne ihn und halte sein Wort. *Interea*, sagt Calvin, *Christus conscientiae suae fiduciam illorum proterviae opponit, atque ita omnes Dei servos animis compositos esse decet, ut hoc uno contenti sint, Deum a parte sua stare, etiamsi totus mundus contra eum insurgat.* Der Herr spricht sehr energisch und bedeutsam: *ἐγὼ δὲ οἶδα αὐτόν*. Dem *οὐκ ἐγνώκατε* seht dieses *ἐγὼ δὲ οἶδα αὐτόν* haarscharf gegenüber. Man achte auf den Wechsel in den Zeitwörtern; Bengel bemerkt schon sehr scharfsinnig: *modo dixit, οὐκ ἐγνώκατε; nunc non ἔγνωκα, sed οἶδα. ἔγνωκα dicit*

initium quoddam; at filii notitia de patre est aeterna; novit patrem et gloriam, quam ipsi pater tribuit. Jesus ist zu der Erkenntniss Gottes nicht allmälig gelangt, die volle Erkenntniss Gottes ist nicht der gesammelte Erwerb seines Lebens, sondern der Grundbesitz, mit welchem er in dieses Leben eintrat. Er kennt den Vater und zwar kennt er ihn auf eine ganz einzige, absolute Weise; dieses ist in dem gleichfolgenden angedeutet. Wäre die Erkenntniss des Herrn vom Vater nur eine approximative, nur eine partielle, so könnte der Erlöser auf keinen Fall sagen; und wenn ich würde sagen: ich kenne ihn nicht, so würde ich ein Lügner, gleich wie ihr seid. Wenn der Herr schweigen wollte von seiner Gotteserkenntniss, wenn er uns verhalten wollte, dass Gott in dem Angesichte des Sohnes zu erkennen ist, so würde der Herr ein ψεύστης sein, denn ein ψ. ist nach Bengels zutreffender Bemerkung: *qui vel affirmat neganda, vel negat affirmanda.* Christus kann und darf nicht anders von sich reden, als er es gethan hat, wenn er nicht mit seinem innersten Wesen, mit seinem eigensten Ich in schreienden Widerspruch sich verwickeln will; er muss Gewissens und Amts halber so reden, wie er redet, *Insignis sententia,* sagt Calvin, *quod in hunc finem se nobis patefaciat Deus, ut fidem cordis apud homines ore profiteamur, quum opus est. neque enim parum terroris incutere nobis debet, quod qui dissimulant in hominum gratiam ac Dei veritatem vel abnegant, vel impiis commentis deformant, non leviter tantum carpuntur, sed ablegantur ad diaboli filios.*

Den Beschuldigungen und Selbstüberhebungen seiner Widersacher begegnet der Herr noch ein Mal mit dem Satze: οἶδα αὐτὸν καὶ τὸν λόγον αὐτοῦ τηρῶ. Olshausen konnte sich in diese Aussage nicht recht finden, sie schien ihm etwas nach Sociniasmus zu schmecken. Er ist nicht tief genug gegangen, Bengel's feine Anmerkung hätte ihm alle Scrupel nehmen können: *primum ait: novi-inde: servo. est enim filius. at fideles, illo instituente, servant verbum; et sic acquiruut notitiam.* Der Herr hebt mit diesem Worte sein Einssein mit dem Vater nach zwei Seiten hin bestimmt hervor; er ist nämlich mit Gott dem Vater nicht blos theoretisch, sondern auch praktisch, nicht blos in seiner Erkenntniss, sondern auch mit seinem Willen und Handeln eins.

So hat der Herr den einen Vorwurf beseitigt, dass er sich selbst ehre, nun kommt er auf sein Verhältniss zu Abraham zu sprechen:

V. 56. Abraham, euer Vater, ward froh, dass er meinen Tag sehen sollte — und er sah ihn und freute sich. Ich finde hier nicht mit Chrysostomus eine Weiterentwicklung der vorigen Gedankenreihe und sage nicht mit Calvin: *ille me absentem desideravit, vos praesentem aspernamini.* Der Herr geht zu etwas Neuem über, er will das Verhältniss, in welchem er zu Abraham steht, in's Klare bringen, wie Euthymius schon ganz richtig gesehen hat, εἶτα κατασκευάζει καὶ ὅτι μείζων ἐστιν τοῦ Ἀβραάμ. Die Worte dieses Verses sind dem Buchstaben nach sehr plan; ἀγαλλιᾶσθαι bedeutet die höchste, in lauten Jubel ausbrechende Freude, wie nicht erst Bäumlein bemerkt hat, sondern der alte Cyrill zu ψ. 33 schon angibt. Abraham frohlockte, dass er den Tag des Herrn sehen sollte, ἵνα ἴδῃ. Meyer sagt hierzu: „er frohlockte, um zu sehen; der Gegenstand des Frohlockens ist als das Ziel gedacht, auf dessen Erreichung die Absicht der freudigen Gemüthserregung geht. Er freute sich auf das Sehen meines Tages d. h. darauf den Tag, meiner Erscheinung auf Erden zu sehen.“ So wird das ἵνα in seiner ursprünglichen Bedeutung gelassen; andere Ausleger

freilich fassen mit Bäumlein ἵνα ἴδῃ = ὅτι ἔμελλεν ἰδεῖν, denn mit ἵνα und Conjunktiv werden auch Objektssätze ausgedrückt. Der Conjunktiv erscheint dann insoweit doch immer noch in seiner ursprünglichen Bedeutung, wenn er das ausdrückt, was noch geschehen soll. Abraham freute sich also mit unaussprechlicher Freude auf den Tag des Herrn und er sah ihn wirklich und freute sich; seine Sehnsucht, seine Hoffnung ward erfüllt. Der Herr unterscheidet also in dem Leben des Erzvaters zwei Momente, in welchen es so recht hervorbrach, dass Christus seines Herzens Freude und Trost war; einen Zeitpunkt, da die Sehnsucht den höchsten Grad erreicht hatte, und einen andern, da er sich im seligen Besitze und Genusse des ersehnten Heiles befand. Wir gehen bis hierher mit Hengstenberg vollständig zusammen, welcher in seiner Christologie 1, 48 sagt: „es kann keinem Zweifel unterworfen sein, dass diese Worte (Abraham frohlockte, dass er meinen Tag sähe) das herzliche und freudige Verlangen Abrahams, diesen Tag zu schauen, bezeichnen, dass Bengel richtig erklärt: *gestivit cum desiderio.* Denn ἀγαλλιάομαι bezeichnet zwar an sich nur das Frohlocken, der Begriff der freudigen Sehnsucht wird aber durch die Verbindung mit ἵνα gegeben. Unsere Worte bezeichnen Abrahams herzliche Lust und Sehnsucht nach dem Offenbarwerden des Tages Jehova's und Christi im Geiste, die folgenden die Befriedigung dieser Sehnsucht, wie sie durch die Ertheilung der Verheissung von dem Segen über alle Geschlechter der Erde erfolgte."

Nun theilen sich aber die Wege der Ausleger; es fragt sich nämlich, was unter dem Tage des Herrn zu verstehen ist, welchen Abraham herbeisehnte und schaute, und weiter, wann dieses Frohlocken der Sehnsucht im Leben Abrahams stattfand, und endlich, wann der Erzvater den Tag des Herrn schaute.

Augustinus sagt schon: *incertum potest esse, unde dixerit, utrum diem domini temporalem, quo erat venturus in carne, an diem domini, qui nescit ortum, nescit occasum;* er ist also ungewiss, ob der Tag des Herrn der Tag seiner Erscheinung in der Niedrigkeit des Fleisches sei, oder der Tag seiner Wiederkunft in Glorie. Beide Auffassungen sind seitdem vertreten worden; Tholuck beruft sich auf Luk. 17, 22 und 24 und versteht unter dem Tag des Herrn seine Erscheinungszeit; Meyer schreibt zu unserer Stelle: „die ἡμέρα ἡ ἐμή ist ganz ausdrücklich (daher nicht ἡμέρας τὰς ἐμάς vergl. Luk. 17, 22) der bestimmte einzelne Tag der Erscheinung Christi auf Erden, d. i. der Tag seiner Geburt (Hiob 3, 1. Diogenes Laert. 4, 41) nach johanneischer Anschauung der Tag, an welchem das ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο geschehen war. Dies war die grosse Epoche der Heilsgeschichte, welche Abraham schauen sollte." Während Meyer den Tag des Herrn auf den Weihnachtstag feststetzt, versteht Chrysostomus unter diesem Tage des Herrn in Sonderheit den Charfreitag, den Tag der Kreuzigung. Die andere Ansicht des Augustinus, nach welcher der Tag des Herrn der grosse Tag seiner Zukunft ist, haben Bengel *(diem maiestatis Christi Phil. 1. 10. 1 Cor. 1, 8, qui dies omnia Christi tempora, etiam in oculis Abrahae praesupponit. alii sunt dies carnis Christi (ut aliis se impendit) alius dies Christi ipsius et gloriae eius. hic dies respectu huius sermonis erat futurus),* Hengstenberg (es ist nicht die Zeit seiner ersten Erscheinung, sondern die Zeit seiner Verherrlichung, im Einklang auch mit dem Sprachgebrauch des N. T., vergleiche z. B. Phil. 1, 10. Der Tag Christi ist die Zeit, da die Verheissung: gesegnet werden u. s. w. in Erfüllung gegangen) und Andere wieder auf-

genommen; wie mir aber scheint, mit Unrecht. So ohne Weiteres ist ἡ ἡμέρα ἡ ἐμή nicht mit ἡ ἡμέρα τοῦ κυρίου identisch und ἡ ἡμέρα τοῦ κυρίου ist doch auch nicht ein so ausgeprägter Begriff, dass er nichts anders als die Parusie des Herrn bezeichnen könnte; der Zusammenhang wird zu Rathe zu ziehen sein, ob hier der Tag des Herrn in Niedrigkeit oder in Herrlichkeit gedacht ist. Da nun der ganze Zusammenhang hier uns in die Gegenwart weist, so ist der Tag des Herrn auch als der gegenwärtige Tag, d. h. als seine Erscheinung im Fleische zu fassen.

Das Frohlocken über die zukünftige Erscheinung des Herrn im Fleische ist natürlich in dem diesseitigen Leben Abrahams zu suchen; es bieten sich verschiedene Momente seines Lebens dar. „Das Natürlichste ist gewiss, sagt Bäumlein, es mit der, dem Abraham über die Zukunft seines Geschlechtes gewordenen, Offenbarung zu verbinden. Genes. 18, 18. 22, 18.“ Es ist aber nicht einzusehen, warum Bäumlein nicht auf die früheren, dem Abraham gewordenen Verheissungen Genesis Kap. 12 und 15 zurückgeht. Wir werden vornehmlich an das Kap. 15 zu denken haben, wo ausdrücklich gesagt ist, dass Abraham den grossen Gottesverheissungen, welche ihm geworden waren, unbedingten Glauben schenkte. Es muss freilich, wie Meyer ganz richtig bemerkt, vorausgesetzt werden, dass der Erzvater den messianischen Charakter der göttlichen Verheissung erkannt habe, was bei ihm, dem auserkornen Empfänger göttlicher Offenbarung, mit Recht vorausgesetzt werden konnte. Es ist aber wohl zu beachten, dass der Herr hier nicht ausdrücklich sagt, dass Abraham sich gefreut habe, dass er ihn sehen sollte; es wird hier nicht von der Person des Herrn, sondern nur von dem Tage des Herrn geredet. Ob Abraham an einen persönlichen Heilsmittler geglaubt hat, ob er die Verheissung von seinem Samen so bestimmt auf eine Person deutete, als es von dem Apostel Paulus Galat. 3, 6 ff. geschehen ist, wird hier nicht ausgesagt; es bleibt offen, dass Abraham seinen gesammten Samen als den Heilsbringer voraussetzte.

Abraham hat nun, was er hoffte, geschaut. Wann aber schaute er dieses? Am nächsten liegt es, da man nur Gegenwärtiges schaut, dieses Schauen Abrahams in die Gegenwart hereinzurücken und den Herrn sagen zu lassen, dass Abraham in seinem paradiesischen, jenseitigen Leben seinen Tag gesehen und dessen sich gefreut habe. Origenes, Bucer, Maldonat, Lampe, Mosheim, Lücke, de Wette, Tholuck, Luthardt, Lange, Lechler, Bäumlein, Meyer entscheiden sich hierfür; letzterer sagt: „es wurde ihm verwirklicht nicht in seinem irdischen Leben, sondern in seinem paradiesischen Zustande, in welchem er, der Stammvater des Messias und der Nation, den Anbruch der messianischen Zeit, als dieser durch die Geburt Jesu als Messias auf Erden erfolgt war, in Erfahrung gebracht hat, wie auch dem Mose und Elias im Paradiese die Erscheinung Jesu auf Erden bekannt geworden ist (Matth. 17, 4). So sah er im Paradiese den Tag Christi, wie er überhaupt daselbst mit den Zuständen seines Volkes in Beziehung blieb (Luk. 16, 25 ff.). Darauf geht καὶ εἶδε καὶ ἐχάρη, wobei indess die nähere Art und Weise, wie ihm das εἶδε vermittelt worden, nicht näher zu bestimmen ist; es ist bei dem Gedanken göttlicher Kundgebung stehen zu bleiben. Die apocryphische Dichtung *testamentum Levi p. 586 f.* (wornach der Messias selbst die Pforten des Paradieses öffnet, die Heiligen vom Baume des Lebens speist u. s. w., und es dann heisst: τότε ἀγαλλιάσεται Ἀβραὰμ καὶ Ἰσαὰκ καὶ Ἰακὼβ κἀγὼ χαρήσομαι καὶ πάντες οἱ ἅγιοι ἐνδύσονται εὐφροσύνην) dient nur zur Be-

stätigung des Gedankens überhaupt, dass Abraham im seligen Mittelzustande von der Erscheinung des Messias mit Freuden Kunde empfangen habe.“

Dagegen dass die Geister der vollendeten Gerechten mit dem Diesseits noch in einem Rapport stehen, habe ich nichts zu erinnern. Selbst wenn die Schrift uns in der angezogenen Stelle des Lukas nicht durch den Vorhang ein Wenig hindurchblicken liesse und die Stelle des Hebräerbriefes nicht ausdrücklich aussagte, dass die, welche zu dem Berge Zion gekommen sind, auch zu der Gemeinde der Erstgebornen, zu den Geistern der vollkommenen Gerechten (11, 22 ff.) gekommen sind, so würden wir unbedingt auf solch einem Zusammenhang des Diesseits und des Jenseits bestehen müssen. Es ist eine Gemeinde im Grossen und Ganzen, die hier streitende und die dort triumphirende; es ist der Herr der Centralpunkt, in welchem sich die räumlich und zeitlich Getrennten wiederfinden. Ich habe aber doch gegen diese Auffassung grosse Bedenken. Olshausen wirft schon ein, dass, wenn Abraham in seinem jenseitigen Leben schaue, εἶδε nicht die rechte Zeitform sei, es müsse dann das Präsens stehen. Allein εἶδε macht keine Schwierigkeiten, der Tag des Herrn, welcher allerdings, als der Herr dieses Wort sprach, noch andauerte, hatte doch einen Anfang genommen und auf diesen Anfang in der Zeit, welcher schon in der Vergangenheit liegt, könnte sich füglich dieses εἶδε beziehen. Weiter wirft Olshausen ein, dass, wenn von einem damaligen Schauen Abrahams die Rede sei, V. 58 sich nicht bequem anschliesse — doch könnte das Wort des Herrn in V. 58 nur veranlasst sein durch die Zwischenfrage der Juden. Besser ist Hengstenbergs Einwand: „Jesus pflegt mit den Juden aus der Schrift zu handeln und kann sich hier nicht auf eine angebliche Thatsache berufen, die aus ihr nicht erhärtet werden konnte.“ Nie in den Streitreden bei Johannes verlässt der Herr den Boden der Offenbarung; er nimmt Mosis Wort und straft damit den Unglauben seines Volkes, er geht nur von allgemein anerkannten, erweislichen, thatsächlichen Verhältnissen aus. Was hätte er sagen wollen, wenn hier einer seiner Gegner ihm entgegnet hätte, woher weisst du das, wie willst du das beweisen? Wie der Herr in dem Versuchungskampfe stets auf das geschriebene Wort mit seinem: es stehet geschrieben, recurrirte; so kann er auch in dieser Anfechtung von Seiten der Juden nicht auf Geheimnisse zurückgreifen zu seiner Selbstvertheidigung, sondern nur auf anerkannte Geschichten. Hofmann hat sich in seiner Weissagung und Erfüllung, wie in seinem Schriftbeweis wiederholt sehr bestimmt erklärt, dass auch dieses Schauen wie jenes Hoffen und Harren in dieses Leben des Abraham fallen müsse. Calvin hat seiner Zeit schon gesagt und man hätte vorzüglich den Schluss seiner Worte besser beherzigen sollen: *alii exponunt Abraham morte iam defunctum sensisse Christi praesentiam, quum mundo apparuit; atque ita desiderii et visionis temporâ inter se diversa faciunt. et verum quidem est, spiritibus sanctis post mortem patefactum Christi adventum, cuius exspectatione suspensi fuerant tota vita; sed nescio, an expositio tam arguta Christi verbis conveniat.*

Welcher Art war nun dieses Schauen des Erzvaters in dem Leben seines Leibes? Es wird sehr verschieden ausgelegt.

Luther sagt: wo und wann hat er ihn gesehen? Nicht mit leiblichen Augen, wie es die Juden verstehen, sondern mit dem Gesicht des Glaubens im Herzen, d. h. er hat Christum erkannt, da zu ihm gesagt ward 1 Mos. 22, 18: durch deinen Samen sollen alle Heiden gesegnet werden. Abraham, will

der Herr sagen, hat gewusst, dass ich ewiger, allmächtiger Gott sollte Mensch werden. Und in solchem Glauben auf mein Wort ist er selig worden und hat den Tod nicht gesehen. Wo er sich an mein Wort nicht gehalten hätte, so müsste er auch im ewigen Tode blieben sein. Aber er hat meinen Tag gesehen und hat sich gefreut." Melanthon spricht sich gelegentlich auch so aus und Calvin. Apollinaris hatte seiner Zeit schon gesagt: *ἐπειδὴ καὶ τῷ Ἀβραὰμ ὤφθη, καταυγάσας αὐτὸν πίστει.* Allein diese Auffassung hat gegen sich, dass ein Mal in unserem Texte zwischen dem Sehnen des Glaubens und dem Schauen des Glaubens unterschieden wird, sollte Abraham, da er sich nach dem Tage des Herrn sehnte, nicht schon im Glauben diesen Tag erschaut haben? Und anderer Seits ist hier doch offenbar von einem wirklichen Schauen Auge in Auge, Angesicht in Angesicht die Rede.

Bengel bemerkt zu unserer Stelle: *vidit iam tum in revelatione gloriae meae divinae. v. seqq. Hebr. 11, 13. vidit diem Christi, qui in semine, quod stellarum instar futurum erat, sidus maximum est fulgidissimum. et quia hunc diem plane vitalem vidit, mortem non vidit. sic Judaeorum instantia retunditur. non tamen vidit ut apostoli, Matth. 13, 17.* Aehnlich Olshausen, Bruno Bauer und unter den Alten Hieronymus *epistola 53* und in dem Reformationszeitalter *Musculus.* Allein diese Uebertragung des Sehens in eine prophetische Vision kann auch nicht recht befriedigen, da der Herr doch nicht von einem freudigen Schauen seines noch kommenden Tages, sondern von der Freude des schauenden Geniessens seines gekommenen Tages spricht.

Andre haben den Abraham im Typus den Tag des Herrn in diesem zeitlichen Leben schauen lassen. Chrysostomus, Theophylaktus und Euthymius, die meisten Väter, Grotius u. A. glauben, dass Abraham bei der Opferung seines einzigen Sohnes Isaak den Tag des eingebornen Sohnes vom Vater geschaut habe, der sein Leben lassen wollte zur Erlösung für Viele. Hofmann denkt an Isaaks Geburtstag. Allein ein typisches Schauen ist doch kein eigentliches Schauen, wenigstens nicht ein solches, welches fordert, dass der Schauer und der Geschaute gleichzeitig sind.

Ein reales Schauen, ein Schauen von Angesicht zu Angesicht behauptet hier der Herr; wir haben von allen Künsten zu lassen und einfach auszusagen, dass Abraham der Erzvater den Herrn als einen real gegenwärtigen mit den Augen seines Leibes geschaut hat. Wir stehen mit dieser Aussage nicht verlassen da; ältere und neuere Schriftausleger haben sich schon so ausgeprochen und auch in dem Leben des Erzvaters den Punkt angegeben, wo sich das ereignete, was der Herr hier sagt. Gregorius der Grosse erklärt: *tunc quippe diem domini Abraham vidit, cum in figura summae trinitatis tres angelos hospitio recepit; quibus profecto susceptis, sic tribus quasi uni locutus est, quia etsi in personis numerus trinitatis est, in natura unitas divinitatis est.* Melanthon sagt in seiner Postille: *credo autem Christum hic loqui non tantum de notitia promissionis, sed etiam de visibili conversatione; qua coram, oculis suis vidit filium Dei colloquentem secum; quia λόγος filius Dei saepe visibiliter conversatus est cum patribus. nec dubium est, quin saepe cum Adam collocutus sit et eum consolatus in illa solitudine et magnis doloribus. ita scribitur etiam fuisse hospes Abrahae, antequam iret ad delendam Sodomam. ita postea luctatur cum Jacob, qui, cum inquit, Deus patrum meorum et mox addit: angelus, qui eripuit me ex omnibus malis, intelligit filium Dei, qui est persona missa ad ecclesiam, per quam immediate Deus colligit et servat ecclesiam. — sic igitur dico: Abraham vidit Messiam*

utroque modo, *primum in promissione, quam accipiens sensit, se vere vivificari per filium Dei. Deinde etiam corporali visione, cum se ei manifestavit vestitus corpore, assedit ei in mensa, tradidit ei promissionem de semine.* Linder denkt auch an diesen Engelbesuch wie auch Hofmann; damals schaute Abraham den Herrn von Angesicht zu Angesicht, damals schaute er zugleich auch den Tag des Herrn und freute sich. Man hat wohl gesagt, dass damals Abraham den Herrn, nicht aber den Tag seiner Zukunft, seiner Menschwerdung geschaut habe; allein so lässt sich nicht scheiden. Abraham sah den Herrn, als er nach Genes. 18, 1 ff. in dem Haine Mamre vor der Thüre seiner Hütte sass, Auge in Auge, denn er sah dort den Engel Jehovas, den Maleach Jahve auf sich zu kommen und in diesem Engel Jehovas erkenne ich nicht einen erschaffenen Engel an, sondern eine vorübergehende Erscheinung des Logos in dem Fleische. Hengstenberg sagt mit Recht, Christol. I, 48: auf die persönliche Identität Jesu mit dem Engel des Herrn weist die ganze Lehre des Johannes von dem Logos hin, dann Stellen wie Cap. 12, 41, ebenso die Wahrnehmung, dass in den Reden Jesu bei Johannes der Ausdruck, dass Gott ihn gesendet habe, in unverkennbar absichtlicher Häufung und Regelmässigkeit vorkommt, eine andere Absicht aber dabei kaum gedacht werden kann als die, sich als den Engel oder Gesandten Jehovas in den Schriften des A. B. zu bezeichnen. 12, 44, 45. 4, 34; 5, 23. 24, 30, 37. 6, 38—40. 7, 16, 28, 33. 8, 16, 18, 26, 29. 9, 4. 12, 49. 13, 20. 14, 24. 15, 21. 16, 5. Dieser Engel Jehovas steht aber mit dem Tage des Herrn in der nächsten Verbindung, in einem organischen Zusammenhang. Dieser Engel ist nicht blos die Person in *nuce,* welche in der Fülle der Zeiten erscheinen will, sondern dieser Engel erscheint, um jene grosse Zeit des Herrn vorzubereiten und herbeizuführen; er ist so zu sagen, der Morgenstern, das Frühroth jener Heilszeit. Der, welcher in der Mitte der Zeit in's Fleisch kommen soll, stellt sich im Voraus schon als der in's Fleisch Kommende in dem Engel Jehovas dar. Abraham sah den Tag des Herrn und freute sich; die ganze Erzählung der Genesis spiegelt diese herzinnige Freude des Erzvaters ab: er lief ihnen entgegen, bückte sich nieder auf die Erde, bereitete eigenhändig die Mahlzeit zu. Halten wir diesen Punkt fest, so könnten wir für die vorhergehende Sehnsucht und Freude an der Verheissung den Moment ermitteln. Genes. 17, 17, welche Stelle schon Philo ausgedeutet hat, würde sich empfehlen, da hier ein Frohlocken Abrahams doch sehr nahe gelegt wird. Hofmann entscheidet sich auch für sie. Der Herr ist also der Väter Sehnen und Frohlocken gewesen: er war die Sonne, die ihnen in's Herz hineinleuchtete und das Herz in Sprüngen gehen hiess. Jesus war schon vor seiner Erscheinung im Fleische der Heilsmittler für die Gläubigen des A. Testamentes.

V. 57. Da sprachen die Juden zu ihm: du bist noch nicht funfzig Jahre alt und hast Abraham gesehen? Die Juden ziehen eine Consequenz aus dem Worte des Herrn und wir können weder mit Lampe sagen: *locutus erat de visione diei, Judaei agunt de visione personae; ille de visione Abrahami, hi de visione Christi,* noch mit Baumgarten-Crusius reden: die Rede der Juden V. 57 ist Hohn durch absichtliche Verkehrung dessen, was Jesus gesprochen hatte. Diese Consequenz lag, wie Hengstenberg ganz richtig bemerkt, in den Worten des Herrn; er hatte sie aber nicht gezogen, um sich nicht selbst die Ehre zu geben. Darin hat Lampe allerdings vollständig Recht, dass ihr *scopus* sei, *ut ex verbis domini ab-*

surditatem elicerent. Durch ihre Frage wollen sie die Ungereimtheit der Behauptung, welche der Herr gethan hat, recht in's Licht stellen. Er hat gesagt, dass Abraham und er sich Angesicht in Angesicht geschaut hätten, wie ist das möglich? Er, ein Mann, der noch nicht 50 Jahre gelebt hat, will den Abraham, der vor 19 Jahrhunderten gelebt hat, gesehen haben? Die Alten und auch viele Neue haben die Juden schlecht verstanden. Nach Irenäus 2, 22, 5 war die Meinung hin und wieder verbreitet, dass Jesus 40 Jahre gelebt hatte. Euthymius behauptet, der Herr habe *διὰ τὴν πολυπειρίαν αὐτοῦ* viel älter ausgesehen, als er war. Lampe, Heumann, Paulus lassen die Gestalt des Herrn frühe verfallen, Lampe deutet hier auf den Ernst der Geistesweihe in ihm. Calvin macht schon die treffende Bemerkung: *plus tamen illi aetatis concedunt, ne videantur nimis exacte et praecise cum illo agere.* Lightfoot erläutert unsere Stelle aber vollständig durch die Wahrnehmung, dass das 50. Jahr die Zeit des vollendeten Mannesalters sei. *Num. 4, 3, 39. 8, 24 f.* Jesus hat noch nicht ein Mal das Mannesalter beschlossen, er gehört noch zu der jüngeren Generation und will ein Zeitgenosse von Abraham trotz alle dem sein? Der Herr bleibt seinen Widersachern die Antwort nicht schuldig, sie drängen, ihn die letzte Hülle abzuwerfen und sich als den Herrn von Ewigkeit zu Ewigkeit darzustellen, um sein Wort, dass Abraham seinen Tag gesehen habe, nicht im Stich zu lassen.

V. 58. Jesus sprach zu ihnen: wahrlich, wahrlich ich sage euch: ehe denn Abraham ward, bin ich. Ein majestätisches Wort kündigen die beiden Wahrlich an. Die Alten, wie sehr sie auch diese Worte durchforschten, haben doch nicht den ganzen Schatz gehoben, der in ihnen liegt. Trefflich sind Augustinus Worte in seinem 43 Traktate zu Johannes: *appende verba et cognosce mysterium, antequam Abraham fieret: intellige, fieret ad humanam naturam; sum vero ad divinam pertinere substantiam. fieret, quia creatura erat Abraham. non dixit, antequam Abraham esset, ego sum, sed antequam Abraham fieret; qui nisi per me, non fieret, ego sum. neque hoc dixit, antequam Abraham fieret, ego factus sum. in principio enim fecit deus coelum et terram, nam in principio erat verbum. antequam Abraham fieret, ego sum. agnoscite creatorem, discernite creaturam.* In ähnlicher Weise sprechen sich alle orthodoxen Väter aus, Irenäus, Chrysostomus, Theophylaktus, Euthymius, Cyrillus, Novatianus, Gregorius u. A. Die Harmonie der Ausleger wird durch den Socinianismus erst gestört, dieser stellte, den Faustus Socinus an der Spitze, die Auslegung auf: ehe Abraham das wird, was er sein soll, nämlich der Vater vieler Völker, bin ich, muss ich auftreten und wirken. Grotius wagte nicht diese Ansicht zu vertreten und stellte dafür die Meinung auf, welche in unserer Zeit von Baumgarten-Crusius wieder vertheidigt worden ist: lange vor Abraham war diese Zeit, war Er da: bedacht, beschlossen, wesentlich: Er hat gehört in den göttlichen Weltplan von Anbeginn. Apok. 13, 8. 1 Petr. 1, 20 werden angezogen, um dieses *εἰμί* im Sinne von: da in Gottesrath zu beweisen. Allein diese Auffassung lässt sich nicht halten, weder an dieser einzelnen Stelle noch an den vielen andern Stellen des vierten Evangeliums, welche von einem vorzeitlichen Dasein des Logos reden, der in Jesus Christus Fleisch geworden ist.

Bengel hat der richtigen Auffassung wieder aufgeholfen mit seinen schlagenden kurzen Bemerkungen: *refutantur Judaei,* sagt er. *qui negabant, Abrahamum iam tum potuisse videre diem illum. Eram, inquit Jesus, iam*

tum; itaque ***Abrahamum*** *vidi et* ***Abrahamus*** *vidit diem meum. non modo non postea demum esse coepi, sed eram, antequam ille fieret. notanda differentia verborum fio et sum. Marc. 4, 22. Act. 26, 29. 1 Cor. 3, 18. est autem sermo concisus hoc sensu: antequam Abraham fieret, ego eram; et hodie tanto post obitum Abrahae spatio, ego sum.* Sie hat sich seitdem wieder fest gesetzt; schwanken auch die Ausleger über die Auffassung des γενέσθαι, bezieht es der Eine auf das Geboren werden, der Andere auf das Werden, der dritte endlich auf das Sein Abrahams in den Schranken dieser Zeit, so erkennen sie alle an, dass der Herr sich mit dem ἐγώ εἰμί über alle Schranken der Zeit hinwegsetzt. Eine Praeexistenz ist hier ausgesprochen, mag man sie mit de Wette eine ideale nennen, oder mit Beyschlag nur die Praeexistenz der, in dem Herrn erst eine Persönlichkeit werdenden, Idee des Sohnes Gottes und des Menschen Sohnes anerkennen — und zwar nach unserer Ansicht eine Praeexistenz Christi als eines ἐγώ, als einer Person. Calvin mahnt uns aber, nicht mit einer nackten, farblosen Praeexistenz des Herrn uns zufrieden zu geben: *his verbis eximit se e vulgo hominum, sibique coelestem virtutem ac divinam vindicat, cuius sensus ab initio mundi usque in omnia saecula diffusus fuerit; quamquam bifariam exponi verba haec possunt. aliqui enim simpliciter hoc in aeternam Christi divinitatem competere putant ac comparant cum illo Mosis loco: ego sum, qui sum. ego vero longius extendo: quia virtus et gratia Christi, quatenus mundi redemptor est, omnium aetatum communis fuit. convenit igitur cum illo apostoli dicto: Christus heri et hodie et in saecula. sic enim videtur contextus exigere. dixerat prius diem suum ardenti desiderio expetitum fuisse ab Abraham. quia hoc Judaeis incredibile erat, subiicit, se tunc quoque fuisse. porro non satis firma erit causae redditio, nisi intelligamus iam tunc agnitum fuisse mediatorem, a quo placandus esset Deus. quod tamen saeculis omnibus viguit mediatoris gratia, hoc ab aeterna eius divinitate pendebat. itaque hoc dictum Christi, insigne divinae essentiae elogium continet.*

So steht der Herr nun ohne Hülle in dem Heiligthum vor dem Volke der Wahl; er hat sich nicht blos als den Menschen ohne Sünde, sondern als den Freuden- und Lebensspender Abrahams und als den ewigen Mittler zwischen Gott und den Menschen geoffenbart. Was thut das Volk? Bekräftigt es dieses Bekenntniss mit einem Amen, Hallelujah?

V. 59. Da hoben sie Steine auf, dass sie auf ihn würfen. Aber Jesus verbarg sich und ging zum Tempel hinaus, mitten durch sie hinstreichend und ging so vorüber. Das höchste Bekenntniss erweckt den höchsten Hass; gut sagt Luthardt: „es ist das einfache Selbstzeugniss von seiner Gottessohnschaft, welches als eine unerträgliche Lästerung des Gottesfreundes und Bundesvaters Abraham die Wuth der Juden so stark hervorruft, dass sie sofort einen tumultuarischen Versuch machen, das Gesetz an ihm zu vollstrecken. Das erste ἐγώ εἰμί V. 12 hatte nur den Widerspruch des Unglaubens hervorgerufen, der sich auf ein Wort des Gesetzes stützt; das letzte, mit dem das Selbstzeugniss schliesst, ruft die leidenschaftliche Wuth des empörten Unglaubens hervor, welche das Gesetz sofort thatsächlich zu vollstrecken sich anschickt. Damit ist der Ausgang vorgebildet. Nichts als Jesu Selbstzeugniss von seiner Gottessohnschaft, worin die Verheissung und die Hoffnung Israels sich erfüllt, wird ihn in den Tod bringen; dessen Vollzug sich mit dem Buchstaben des Gesetzes schmücken wird, während er seinen Grund nur hat im gesteigertsten Wider-

spruch des Unglaubens, welcher das Heil in seiner Person nicht will.“ Als einen Gotteslästerer wollen die Juden den Herrn steinigen, wie sie nach Josephus *Antiqu. 17, 9, 3* in dem Hause Gottes selbst bei einer andern Gelegenheit eine Steinigung vollzogen.

Wir wenden unseren Blick nach einer andern Seite hin. Der Juden Beginnen ist verloren, kein Stein trifft den Herrn. Er geht als der Sieger auch äusserlich aus diesem Kampfe hervor. *Jesus autem*, sagt Augustinus *tamquam homo, tamquam in forma servi, tamquam humilis, tamquam passurus, tamquam moriturus, tamquam nos suo sanguine redempturus, non tamquam ille, qui est, nec tamquam in principio verbum et verbum apud Deum. nam cum illi lapides tollerent, ut mitterent in eum, quid magnum erat, ut eos continuo dehiscens terra absorberet et pro lapidibus inferos invenirent? non erat magnum Deo, sed magis erat commendanda patientia, quam exerenda potentia.* Jesus verbarg sich; die Alten fanden in diesem ἐκρύβη ohne Ausnahme etwas wunderbares, entweder so dass der Herr sich durch ein eigenes Wunder seinen wüthenden Feinden jetzt entzog, so Chrysostomus und Augustinus, oder dass Gott ihn mit einer Wolke bedeckte, so Cyrillus und Theophylaktus. Calvin bemerkte aber schon: *non dubito, quin se arcana sua virtute eripuerit Christus, sed tamen sub humilitatis specie; neque enim ad liquidum suam divinitatem exerere voluit, quin aliquid humanae infirmitati relinqueret.* Lücke, de Wette, Tholuck, Meyer sind aber wohl weiter gegangen, als Calvin es wünscht, wenn sie sagen, Jesus habe sich in einen ihm günstigen Volkshaufen hineinbegeben und geborgen. Der ganze Text ist so angethan, dass man mit Bengel sagen möchte: *non conferendo se in latebram, sed quod oculis eorum conspicuus esse desiit, modo miraculoso (cf. Jerem. 36, 26), dum templo exivit.* Aehnlich Grotius, Luthardt, Hilgenfeld, Baur. Schön sagt Luthardt: sie bleiben zwar wie Sieger auf dem Platze; aber Jesus ist frei aus dem Gerichte Israels gegangen und hat damit die heilige Stätte verlassen. Jerusalem und Israel ist der heilige Ort Gottes, von dem der Christ gewichen ist.

Die praktische Behandlung dieser Perikope wird von zwei Gesichtspunkten aus mit Erfolg geschehen können, entweder achten wir auf den Herrn, der da streitet, und auf die Feinde, mit welchen er streitet, oder wir stellen diesen ganzen Handel als ein Vorspiel und Vorbild des ganzen Leidenskampfes dar.

Was zeugt der Herr von sich selbst?

1. Dass er ohne Sünde ist,
2. dass er das Heil in Person ist,
3. dass er von sich zeugen muss,
4. dass er aller Heiligen Freude von Anfang gewesen ist,
5. dass er vor der Zeit schon bei Gott ist.

Was für einen Hohenpriester haben wir?

1. Einen sündlosen,
2. einen barmherzigen,
3. einen von Gott eingesetzten,
4. einen von Ewigkeit her seligmachenden,
5. einen ewig lebendigen.

Wie offenbart sich der sündlose Christus?
1. Als den wahrhaftigen Propheten,
2. als den ewigen Hohenpriester,
3. als den allmächtigen König.

Was besitzen wir an dem sündlosen Heiland?
1. Unseres Lebens Grund,
2. unserer Väter Freude,
3. unseres Gottes Sohn.

Welches Vorbild — der leidende Christus!
1. Es ist kein Betrug in seinem Mund erfunden worden,
2. er schalt nicht wieder, da er gescholten ward und drohete nicht, da er litte,
3. er stellte es dem anheim, der da recht richtet.

Welch wunderbare Gegensätze!
1. Ohne Sünde und doch kein Glaube,
2. gescholten und doch die Verheissung des Lebens,
3. verunehrt von den Menschen und doch von Gott schon geehret,
4. in der Zeit und doch von Ewigkeit,
5. in Verfolgung und doch in Sicherheit.

Wie offenbart sich die Feindschaft der Welt gegen den Herrn?
1. Durch Unglauben,
2. durch Schmähung,
3. durch Verfolgung.

Was hat es mit dem Widersprechen der Sünder auf sich?
1. Es hat keinen Grund in dem Herrn,
2. es hat keine Furcht vor Gott,
3. es hat keine Hoffnung im Tod,
4. es hat kein Erbtheil mit den Vätern,
5. es hat keine Aussicht auf den Sieg.

Das Gericht des Unglaubens.
1. Der Unglaube muss gerichtet werden, denn er ist Sünde wider den Herrn, der die Wahrheit sagt,
Sünde wider Gott, den der Herr ehrt und der den Herrn ehrt,
Sünde wider das eigene Ich, das zum Leben berufen ist,
2. der Unglaube richtet sich, denn er kennet Gott nicht, sagt sich los von der Hoffnung der Väter, verwirft den Sohn Gottes.

Ein Blick in die heil. Passion hinein!
Wir sehen 1. den leidenden Unschuldigen,
2. die widersprechenden Sünder,
3. den richtenden Gott.

Es gibt kein Stillstehen auf dem Leidenswege!
1. Der Herr muss eine Hülle nach der anderen abwerfen, bis er dasteht als der Sohn des lebendigen Gottes,
2. die Feinde des Herrn müssen Schmach um Schmach auf ihn häufen, bis sie ihn gänzlich verwerfen.

II. Die Hauptfeier — die Passahzeit.

1. Der Sonntag Palmarum.

Matth. 21, 1—9.

Die grosse Woche beginnt; der Palmensonntag leitet sie ein. Er bringt ein Evangelium, welches wir an dem ersten Adventssonntage schon gehört haben. Auffallend ist es, dass bei der Reichhaltigkeit der evang. Geschichte gerade hinsichtlich des Leidens und Sterbens Jesu Christi dieselbe Perikope sich wiederholt; wie geeignet wäre es nicht für diesen Tag gewesen, wenn man eine Vorgeschichte der heiligen Passion, da man nicht die Absicht hatte bei einer Leidensverkündigung oder Leidensvorausdarstellung andächtig zu verweilen, genommen hätte, wie z. B. die Salbung des Herrn zu Bethanien, eine Geschichte, von welcher Jesus selbst sagt, dass, wo dies Evangelium gepredigt wird in der ganzen Welt, man auch sagen würde zu Mariens Gedächtniss, was sie gethan habe. Es scheint, als ob man bei der Feststellung der Perikopen in dieser Festzeit streng chronologisch habe verfahren wollen; man legte desshalb auf diesen Tag jenen bedeutsamen Vorgang, welcher nach den Berechnungen der Väter sechs Tage vor dem Tode des Herrn stattfand. Und leugnen lässt sich nicht, dass diese Perikope eine prächtige Einleitung ist in diese Hauptfeier. Christus hält seinen königlichen Einzug; er will jetzt die Krone sich auf das Haupt setzen. Aber der Weg zur Krone ist nach Gottes vorbedachtem Rath der Weg zum Kreuze; er muss viel leiden, um zu seiner Herrlichkeit einzugehen. So steckt dieser Palmsonntag sozusagen das Licht auf den grossen Leuchter, welches die Stunde, in welcher der Fürst der Finsterniss Macht hat, und die Nacht des Kreuzes, welche sich dem natürlichen Auge nicht lichtet, trostreich erhellt. Wir werden somit bei der praktischen Behandlung dieses Textes den ganzen Context mit in das Auge zu fassen haben; Jesus, der König der Ehren und der Mann der Schmerzen, das Volk mit seinem Hosianna hier, und dort mit seinem Kreuzige, Kreuzige! sind ergreifende Gegensätze.

Von einer Auslegung der Perikope sehen wir natürlich ab, da wir uns selbst nicht ausschreiben wollen, und verweisen auf Band 1, 117 ff.

Der Einzug Christi in Jerusalem ein rechtes Passionsbild.
Siehe da 1. den Passionsgarten,
2. die Passionsblume,
3. die Passionsfrucht.

Der Gang des Herrn zu seinem Tode.
1. Ein Gang aus freien Stücken,
2. ein Gang im Gehorsam gegen Gottes Wort,

3. ein Gang in sanftmüthiger Knechtsgestalt,
4. ein Gang zu königlicher Herrlichkeit.

Warum geht der Herr in den Tod?
1. Um sich selbst im Gehorsam zu vollenden,
2. um die Weissagungen der Propheten zu erfüllen,
3. um sein Gnadenreich einzunehmen,
4. um heilige Freude über alle auszugiessen.

Gelobt sei, der da kommt in dem Namen des Herrn!
Denn 1. er kommt, für uns zu leiden,
2. er leidet für uns, um über uns zu herrschen,
3. er herrscht über uns, um uns selig zu machen.

Was verlangt der Herr von seinen Jüngern?
1. Gläubiges Merken auf sein Wort,
2. williges Opfern alles Eigenen,
3. heilige Freude an seiner Erscheinung,
4. feuriges Gebet zu Gott in der Höhe.

Was für ein Reich will der Herr jetzt aufrichten?
Ein Reich, 1. das in der Demuth wurzelt,
2. das in dem Gehorsam sich übt,
3. das eine betende Gemeinde bildet,
4. das Himmel und Erde vereint.

Siehe dein König kommt!
1. Aus freier Liebe,
2. nach Gottes ewigem Rath,
3. durch den Gehorsam des Glaubens,
4. im Preise seines Volkes.

Hosianna dem Sohne Davids ein rechter Passionsruf!
Denn er verkündet, 1. dass der Herr in Niedrigkeit und Schwachheit kommt,
2. dass der Helfer keine Hülfe bei den Menschen findet,
3. dass er aber nun entschieden uns zu seinem Reiche verhelfen will.

---

2. Der Gründonnerstag.

Joh. 13, 1—15.

Der in Deutschland übliche Name dieses Festtages ist offenbar eine Uebersetzung des *dies viridium*, wie das lateinisch redende Mittelalter nebenher auch diesen Tag bezeichnete. Sonst heisst er auch *dies coenae domini, dies natalis eucharistiae, dies panis, natalis calicis, dies mysteriorum*, auch *dies pedilavii* und *capitilavii* und *dies mandati*. Diese letzten Namen erklären sich leicht, der allerletzte kommt aus dem Worte des Herrn Joh. 13,

14 und 15; nicht so leicht ist die Deutung des *dies viridium.* Mehrere haben darauf hingewiesen, dass *viridis* so viel bedeute als grünmachend, tropisch lebendig machend, Sündentilgend, mit Berufung auf Luk. 23, 31, aber diesen Sprachgebrauch auch zugestanden, so würde man *dies viridis* dann mit Sicherheit erwarten und nicht *viridium*, welcher Genitiv keinen Sinn hat, da nirgends *viridia* etwa im Sinne von *condonatio, redemptio* erscheint. Am nächsten liegt es, mit der *dominica palmarum* diesen *dies viridium* in Zusammenhang zu bringen; wie jener Sonntag so genannt wurde, weil der Herr unter Palmen seinen Einzug hielt, so ward dieser Tag so benannt, weil der Herr an dem Abende dieses Tages, an welchem er das Osterlamm mit seinen Jüngern ass, nach der Vorschrift des Gesetzes grüne, bittere Kräuter verzehrte. (*Exod. 12, 8. Num. 9, 11).* Wie die Mehrzahl der andern Namen sagt, feierte die christliche Kirche an diesem Donnerstag die Einsetzung des heil. Abendmahls und zwar genoss sie das Abendmahl an diesem Tag nicht nüchtern, wie sonst; das Concilium zu Hippo im Jahre 393 bestimmte in seinem 41 Canon ausdrücklich: *ut sacramenta altaris nonnisi a ieiunis hominibus celebrentur, excepto uno die anniversario, quo coena domini celebratur.* Das Volk suchte an diesem Tage, um sich nicht zu versündigen, eine Speise, welche der Herr selbst genossen und wir haben in der evangelischen Kirche unter dem Volk ja heut zu Tage noch den Brauch, dass es an dem grünen Donnerstag etwas Grünes auf den Tisch bringt. Befremdlich ist es, dass dieser Tag, welcher die Stiftung des heil. Abendmahles feiert, nicht zur Perikope eine jener Stellen hat, welche dieselbe berichten, sondern mit der Fusswaschung bedacht ist. Es ist aber zu bedenken, dass die alte Kirche nicht blos im Morgenlande, sondern auch im Abendlande, wovon der angerufene Conciliencanon schon ein genügendes Zeugniss ablegt, das Sakrament des Altares erst am Abend feierte; der Morgengottesdienst war gleichsam nur eine Vorbereitung für jene Abendfeier und zur Vorbereitung auf das heil. Abendmahl ist unser Text, das sieht ein jeder, ausnehmend geeignet.

V. 1. Vor dem Feste aber der Ostern, da Jesus wusste, dass seine Zeit gekommen war, dass er aus dieser Welt ginge zum Vater, wie er hatte geliebt die Seinen, die in der Welt waren, so liebte er sie bis an's Ende, Die Construction dieses Verses ist schwierig; es ist selbst fraglich, ob wir mit gutem Grunde den ersten Vers als einen selbstständigen Satz gefasst haben. Griesbach, Matthäi, Knapp, Schulz und neuerdings wieder Bleek fassen V. 1—5 als eine Periode — allein wir haben keinen Grund, die Construction unseres Textes schwieriger zu machen, als sie von Natur ist; der erste Vers bildet grammatisch betrachtet — wie Lücke, Meyer, Bäumlein behaupten — einen vollständig in sich abgeschlossenen Satz, eine abgerundete Periode. Der Evangelist setzt nun diesem Verse die Worte vor: πρὸ τῆς ἑορτῆς τοῦ πάσχα, wenn er geahnt hätte, welche Schwierigkeit dieses Vorschiebsel seinen Auslegern bereiten würde, so hätte er wohl diese Worte anderswo untergebracht. Man ist in der Verlegenheit selbst dahin gekommen, dass diese Worte gleichsam eine Kapitelüberschrift abgeben sollen. Das aber ist ganz unstatthaft; diese Worte stehen nicht für sich allein, sie sind mit dem folgenden Satze in engster Verbindung. Aber womit in dem folgenden Satze? Einige bringen —

so Tholuck, Wieseler — diese Worte mit ἀγαπήσας in nähere Verbindung, um dadurch den Gegensatz zu erhalten, dass, wie Jesus die Seinen vor dem Feste geliebt habe, er sie auch an und nach dem Feste, also allezeit mit Liebe umfasst habe. Allein ganz abgesehen davon, dass, wie Bäumlein richtig bemerkt, durch das V. 3 wieder auftretende εἰδώς konstatirt ist, dass auf εἰδώς und nicht auf ἀγαπήσας der Nachdruck liegt, so ist grammatisch nur eine zwiefache Verbindung des πρὸ τῆς ἑορτῆς τ. π. statthaft; entweder ist es mit εἰδώς oder mit ἠγάπησεν zu verbinden. Meyer erklärt sich für die letztere Verbindung; an dem Tage vor dem Passahfeste hat Jesus zuletzt (εἰς τέλος hat den Nachdruck) sie geliebt, das ist die letzte Liebeserweisung vor seinem Tode ihnen gethan. Wie? sagt das gleich folgende καὶ δείπνου etc., nämlich durch die Fusswaschung. εἰς τέλος heisst am Ende, schliesslich, zuletzt, Luk. 18, 5. *Herod. 3, 40.* Xenophon *Oecon. 17, 10. Soph. Phil. 407.* So auch 1 Thess. 2, 16. Es kann auch völlig, im höchsten Grade heissen, was hier nicht passt.“ Bäumlein, welcher sich früher bestimmt für die andere noch mögliche Verbindung ausgesprochen hatte, bemerkt jetzt, es sei allerdings eine seltsame Combination von Zeitbestimmungen, das Befremdende löse sich aber durch die Erwägung, dass jedenfalls ἠγάπησεν die concrete Handlung des Fusswaschens vertrete. Im Begriff diese zu erzählen, fasse Johannes sie auf in ihrem scheinbaren Gegensatze zu dem Bewusstsein der nahen Verklärung, sodann als Beweis seiner bis zum Schluss des Lebens bethätigten Liebe zu den Seinen. Der Ausdruck dieser innigen Empfindung dränge sich vor den objectiven Bericht und so scheine nun, was als Zeitbestimmung für eine äusserliche Handlung dienen sollte, zu einer Charakterisirung dieser Handlung gehörig, zu der es wesentlich nicht passe.“ Diese letztere höchst offenherzige Erklärung enthüllt dem Schriftforscher aber schon hinlänglich die Unmöglichkeit dieser Auffassung. Es ist gewiss wahr, dass Johannes, der Jünger, der an der Brust seines Meisters geruht hat, diese Handlung nicht ohne die tiefste Herzensempfindung beschreiben kann, aber dass diese Empfindung ihn so überwältigt habe, dass ihm der Faden darüber verloren ging, ist doch etwas stark. Zudem ist die andere Verbindung ohne alle Schwierigkeit. Lücke, de Wette, Meyer erklären sich freilich hiergegen; letzterer sagt: „es ist nicht richtig πρὸ τῆς ἑορτῆς τοῦ πάσχα an εἰδώς anzuschliessen (Kling, Bäumlein in den Studien und Kritiken, Luthardt), weil der Ausdruck als Angabe des Zeitpunktes, in welchem bei Jesu das bestimmte Bewusstsein seiner Stunde eingetreten, zu vag und unbestimmt wäre.“ Luthardt befürwortet diese Verbindung mit der ganz richtigen Bemerkung, dass der Evangelist gerne hervorhebe, Jesus habe gewusst, was ihm bevorstehe. So denn auch hier; er wusste, was ihm widerfahren sollte, ehe es ihm widerfuhr. Bereits vor dem Passahfest wusste Jesus, dass die Stunde seiner Verklärung im Tode gekommen sei.“ Diese an und für sich ganz richtige Bemerkung scheint mir aber hier unrichtig angebracht zu sein. Wozu soll der Evangelist noch einmal so geflissentlich hervorheben, was er in den vorhergehenden Kapiteln so bestimmt schon gesagt hat — man denke blos an 12, 27 ff.? Keinem seiner Leser konnte es zweifelhaft sein, ob Jesus vorher gewusst habe, dass seine Stunde jetzt gekommen sei. Ein anderer Gedanke liegt sehr nahe. Wenn Einer weiss, dass die Zeit seines Abschiedes vorhanden ist, so reisst er sich los von dem, was auf Erden ist; Jesus weiss, dass er diese Welt in kürzester Frist verlassen soll, aber er vergisst nicht, was er in dieser Welt hat, er gibt sich

vor seinem Tode in einer Liebe den Seinen, die in der Welt sind, hin, wie noch nie. Die Liebe des Herrn wird nicht durch die Nähe des Todes, durch die Bitterkeit der ihm bevorstehenden Leiden gedrückt und erstickt, sondern nur erhöht und entflammt. Und diese Liebe des Herrn gegen die Seinen war nicht eine augenblickliche Wallung; er wusste vor dem Osterfeste schon, dass er an diesem Osterfeste sterben sollte, dennoch aber liebte er die Seinen ohne Aufhören bis an sein Ende.

Sehr umständlich ist der evangelische Bericht. Luther hat den Sinn des Schriftstellers gut erkannt, wenn er spricht: „damit will er in uns einen sondern Fleiss erwecken, dass wir ja auf dieses Werk und Predigt, die er davon thut, mit allem Fleiss merken sollen, sintemal der Herr fast in der letzten Stunde, da er aus diesem Leben scheiden sollte, uns solches hat vortragen wollen. Nun ist's gewiss wahr, dass was unsere liebsten Freunde kurz vor ihrem Ende reden oder thun, uns mehr bewegt und tiefer zu Herzen geht, denn sonst etwas, das sie zur Zeit ihres Lebens geredet oder gethan haben; also sollen auch wir derohalb desto lieber hören und fleissiger merken des Herrn Jesu letztes Werk und letzte Predigt und auch desshalb, dass er's thut, seine Liebe zu beweisen; denn wo Christum seine Liebe und freundlich Herz zu einem Werke zwinget, das kann nicht schlecht noch gering sein."

Was Jesum antrieb, seinen Jüngern seine volle Liebe zuzuwenden, das war, dass er wusste, *ὅτι ἐλήλυθεν αὐτοῦ ἡ ὥρα, ἵνα μεταβῇ ἐκ τοῦ κόσμου τούτου πρὸς τὸν πατέρα.* Die Aelteren haben gemeint, der Evangelist wähle dieses Wort *μεταβαίνειν* in Bezug auf פֶּסַח, welches gefeiert werden sollte; so nach einer Andeutung Augustin's Beda, Erasmus, Grotius. Aber diese Anspielung ist hereingetragen; *μεταβαίνειν* kommt freilich nicht in der klassischen Gräcität für *ἀποθνήσκειν* vor, dagegen aber betrachteten Griechen und Römer den Tod als eine Wanderung. Plato sagt in der Apologie *οἷον ἀποδημῆσαι ὁ θάνατος* und Plutarch ganz ähnlich: *ἀποδημίᾳ προςέοικεν ὁ θάνατος καὶ τῇ εἰς κοινὴν πατρίδα πορείᾳ.* Eine Wanderung stand dem Herrn also bevor; aus dieser Welt ging sein Weg zum Vater. Der Evangelist setzt nicht ohne Bedacht *τούτου* zu *κόσμου*, er weist gleichsam mit dem Finger hin auf diese Welt, wir sollen die Lage, in welcher die Welt sich sowohl im Allgemeinen befand, dass sie nämlich in der Sünde liegt, als auch im Besondern, insofern sie schlüssig geworden war, den Gottessohn zu tödten, wohl in das Auge fassen. Von dieser Welt musste sich der Herr voll Entrüstung und Abscheu abwenden, alle Bande, welche an sie ihn knüpften, musste er lockern und zerreissen; und drüben stand der Vater, stand der, welcher ihm seine ganze väterliche Liebe von Ewigkeit her zugewandt hat und ihn in seinem Schoosse als seinen eingebornen Sohn von Anfang an gehegt hatte, welchem das Herz des Sohnes mit unergründlicher Liebe entgegenschlug — aber die Liebe des Herrn ist stärker als der Tod, die Liebe, welche er den Seinen während seines ganzen Lebens wie einen gewaltigen, lebendigen Strom hatte entgegenwallen lassen, hört nimmer auf. Er, der die Seinen in der Welt bis dahin geliebt hatte, blieb sich und den Seinen in seiner Liebe treu; er blieb ihr Freund und Liebhaber bis an das Ende. Seine Gesinnung gegen sie änderte sich nicht; im Gegentheil haben wir Grund, mit Chrysostomus auszurufen: *εἶδες πῶς μέλλων ἐγκαταλιμπάνειν αὐτοὺς σφοδροτέραν τὴν ἀγάπην ἐπιδείκνυσι!* Und sie verdienten seine Liebe doch so wenig. Sie heissen wohl die Seinen, die ihm eigenthümlich zuge-

hören — aber was ist an und in ihnen wirklich schon sein Eigenthum geworden? Sie sind ἐν τῷ κόσμῳ. Dieser Zusatz ist gewiss nicht überflüssig und soll gewiss auch nicht den Ort blos angeben, wo die ἴδιοι des Herrn sich befinden. Durch diesen Zusatz wird, wenn nicht, wie Calvin, dem Grotius, Hengstenberg u. A. folgen, meint, der Stand der Jünger *in periculosa et difficili militia* als Grund der sorgenden Liebe Jesu angegeben werden soll, die Weltförmigkeit der Seinen noch besonders charakterisirt; sie sind die Seinen wohl in ihres Herzens Grund, aber sie sind noch in der Welt und tragen von der Welt noch vieles an und in sich. Aber die Liebe des Herrn stösst sich daran nicht; seine Liebe ist wie ein Strom, der zugleich säubert und rein wäscht; er trägt in seiner Liebe die Seinen mit ihren Schwachheiten, er trägt sie noch als derselbe barmherzige Hohepriester, da er im Begriffe steht, in das Allerheiligste mit seinem Blut hineinzugehen. Seine Liebe kennt keine Schranke, kein Diesseits, kein Jenseits, kein Gestern und Heute. *uno verbo hic praefatur,* sagte Calvin, *testatum eiusmodi symbolo fuisse constantem ac perpetuum amorem, quo semel illos complexus erat, ut eius conspectu privati certo tamen statuerent ne morte quidem fuisse exstinctum. quae persuasio etiam in cordibus nostris haerere nunc debet.* Augustinus ruft energisch aus: *absit, ut dilectionem morte finiret, qui non est in morte finitus.*

V. 2. Und bei dem Abendessen, da schon der Teufel hatte dem Judas Simon Jscharioth in's Herz gegeben, dass er ihn verriethe. Die Lesart schwankt zwischen δείπνου γενομένου und γινομένου, man mag sich entscheiden, wie man will, so wird der Sinn im wesentlichen doch nicht alterirt. γινομένου würde aussagen: während man im Begriff war, das Abendmahl zu halten und γενομένου würde zu übersetzen sein, da das Abendmahl bereitet, fertig gemacht worden war; denn nach V. 26 war die Mahlzeit selbst noch nicht vollendet, die Speisen noch nicht abgetragen. Was für ein Essen dieses δεῖπνον war, sagt der Evangelist nicht genauer; man hat also die Wahl, an das Ostermahl oder an eine Abendmahlzeit vorher zu denken, Meyer betont das Fehlen des Artikels und sagt, es könne desshalb nicht jenes solenne Mahl des 14 Nisan gemeint sein; Hofmann, Lange, Bäumlein aber sind anderer Ansicht; man wird den Letzteren zustimmen müssen, da durch die ersten Worte des V. 1 wohl schon hinlänglich angedeutet war, was für ein Mahl jetzt stattfand. Bengel sagt näher: *indefinite ea (coena) erat pridie paschalis,* so auch noch Krafft nach dem Vorgange der älteren Harmonisten, welche so die in der neueren Zeit über alle Gebühr betonte Differenz zwischen den 3 ersten Evangelisten und dem vierten bezüglich des Tages der Abendmahlseinsetzuug lösen wollen. Ich verzichte hier darauf, diese Frage, wie nahe sie auch liegt, zu erörtern, da der, welcher sie gründlich untersuchen will, ein umfangreiches Werk schreiben müsste. Das Mahl war bereitet; Jesus mit seinem Herzen voll brennender Liebe hatte Platz ergriffen; Judas Simon Ischarioth aber auch! Der Evangelist will hier offenbar wieder einen scharfen Contrast malen; welchen aber, darüber streiten sich die Ausleger. Calvin bemerkt, wie vor ihm schon Chrysostomus und Euthymius, *dicit, hoc fuisse factum, quum iam in animo haberet Judas, Christum prodere, ut ostenderet miram Christi patientiam. qui tam scelerato et perfido defectori pedes lavare sustinuit.* Meyer dagegen findet hier die ungestörte klare Erhabenheit seiner Liebesmacht über den bereits so nahen Ausbruch der teuflischen Macht in dem eigenen Jüngerkreise

dargestellt. Mir aber scheint die erste Auffassung den Vorzug zu verdienen, da der Herr sich bei diesem Mahle nicht über die Gegenwart des Judas Ischarioth hinaussetzt, sondern immer noch nach Mitteln und Wegen sucht, um ihm zu seiner Seelen Seligkeit einen Stachel in das Herz zu bohren. Der Teufel hat dem Judas Simon Ischarioth etwas in's Herz hineingeworfen; die Worte des Evangelisten sind sehr gewählt. Judas' That ist nicht das allmälige Resultat seiner argen sittlichen Entwicklung, nicht langsam reifte bei diesem Kinde des Verderbens sein entsetzlicher Plan. *τοῦ διαβόλου ἤδη βεβληκότος εἰς τὴν καρδίαν*, sagt Johannes, Bengel bemerkt zu *β.*: *magna vis.* Sicherlich liegt dieses Moment mit darin, aber schwerlich ist es das Hauptmoment; was geworfen wird, kommt mit Eile, plötzlich, mit überstürzender Geschwindigkeit. Bei Judas drängt sich Alles in die kürzeste Zeit zusammen; er war seinem Namensvetter Simon Petrus ähnlich ein Mann von raschen Entschlüssen. Auf den Teufel führt der Evangelist die Schandthat des Verräthers zurück; er hat das Herz des Verlorenen überfallen. Augustinus lässt sich näher darüber aus, wie Satan auf das Menschenherz einwirke: *missio ista,* sagt er, *spiritalis suggestio est, non fit per aurem, sed per cogitationem, ac per hoc non corporaliter, sed spiritaliter; neque enim spiritale, quod dicitur, semper in laude accipiendum est. — sed quomodo ista fiant, ut diabolicae suggestiones immittantur, et humanis cogitationibus misceantur, ut eas tamquam suas deputet homo, unde scit homo? nec dubitandum est, etiam bonas suggestiones a bono spiritu ita latenter ac spiritaliter fieri; sed interest quibusnam earum mens humana consentiat, divino auxilio vel deserta per meritum, vel adiuta per gratiam.* Die Möglichkeit einer satanischen Einwirkung auf das Herz des Menschen ist in der Sünde, die dem Herzen innewohnt, gegeben; diese öffnet dem Feinde Thor und Thür. Die Schuld des Menschen wird dadurch nicht aufgehoben, auch nicht verringert, denn in des Menschen Hand ist es gelegt, durch Wachen und Beten dem Feind den Eingriff und Eingang zu verwehren. Der Verräther wird mit seinem vollen Namen genannt Judas Simon, ja es fehlt nicht ein Mal die nähere Bezeichnung Ischarioth. Dass dieser Name von der Stadt Karioth im Stamme Juda, Josua 15, 25 abgeleitet ist, wird jetzt trotz de Wette's und Hengstenberg's [1]) Bedenken allgemein anerkannt; entweder lässt man nun die Vorsilbe aus der corrumpirten Aussprache *Σκαριώτης* für *Καριώτης* oder aus אִישׁ קְרִיּוֹת entstanden sein, wie bei *Josephus ant. 7, 6, 1. Ἴστοβος* steht, d. i. ein Mann aus Tob.; die letztere Annahme ist die vorzüglichere, da eine Anzahl alter Codices schon statt *Ἰσκαριώτης* gibt *ἀπὸ Καριώτου.* Während Judas in seinem Herzen rathschlagte, wie er den Herrn am Besten in die Hände seiner Feinde überlieferte,

V. 3. wusste Jesus, dass ihm der Vater hatte Alles in seine Hände gegeben und dass er von Gott gekommen war und zu Gott ging. Bäumlein meint, dass der Gedanke des ersten Verses *εἰδὼς — πατέρα* nach der Unterbrechung durch *ἀγαπήσας* und *καὶ δείπνου* auch der Form nach mit *εἰδώς* wieder aufgegriffen werde; ich zweifle aber daran. Ein neues Moment kommt mit diesem *εἰδώς*; ein neuer Contrast wird von dem Evangelisten aufgestellt. Es ist nicht dieser, dass der, welchen Judas überliefert, Alles von seinem Vater überliefert erhalten hat; sondern dieses

[1]) Dieser sagt: der Name Ischarioth heisst: Mann der Lügen, איש שקרים und findet die Wurzel dieses Beinamens in Proverb. 19, 5.

Wissen des Herrn steht mit seinem folgenden Handeln so im Widerspruche, dass man meinen sollte, mit einem solchen Bewusstsein liesse sich kaum solch ein Handeln, solch eine Fusswaschung verbinden. In dem Herzen des Herrn ist aber vereint, was uns unvereinbar erscheint: Herrlichkeit und Niedrigkeit, das Bewusstsein der absoluten Stellung und die in die tiefsten Tiefen sich herablassende Demuth. Calvin glaubt freilich: *hoc ideo additum fuisse —, ut sciamus, unde Christo tam composita animi quies; nempe quod iam mortis victor animum ad triumphum, qui mox secuturus erat, extulit*; und ähnlich sagt Luther: das sind treffliche, grosse Worte, mit denen Johannes uns anzeigen will, mit was Gedanken der Herr Jesus sei umgegangen, ehe er den Jüngern wollte die Füsse waschen, nämlich dass er jetzt nicht an sein Leiden gedachte, noch im Geiste sei betrübt gewesen, wie bald auf das Fusswaschen folget, sondern er habe gedacht an seine Herrlichkeit. Das sind hohe Gedanken gewesen, welche ihn dermassen sollten aus der Welt gezogen haben, dass er an keinen Menschen gedacht hätte — und setzen wir hinzu, dass er an keinen Sclavendienst gedacht hätte. Bengel bemerkt trefflich: *conscientia gloriae et officium servile pedilavii mire concurrunt. praefatio gloriae est instar protestationis, ne quid indignum fecisse existimetur dominus pedes suorum lavans.*

Jesus trägt sich also an dem Vorabende seiner Leiden nicht mit den Gedanken seines Leidens und Sterbens, er sieht hinüber über das Kreuz, welches vor ihm liegt, und hat die Krone fest in's Auge gefasst, welche der Vater für ihn bestimmt hat. Im Hinblick auf die Herrlichkeit, welche an ihm offenbar werden soll, trägt er die Leiden dieser Zeit. Jesus wusste, ὅτι πάντα δέδωκεν αὐτῷ ὁ πατὴρ εἰς τὰς χεῖρας. Als eine vollendete Thatsache sieht der Herr schon an, was erst geschehen soll; denn auf das Kreuz folgte erst die Krone; er hat aber ganz recht gesehen, denn er erkannte, dass die Hand des Vaters sich jetzt ausgestreckt hatte, um ihn sofort nach dem Leiden des Todes mit Preis und Ehre zu krönen und anderer Seits erkannte er auch, dass er selbst die Hand, welche er jetzt ausgestreckt hatte, um die Dornenkrone sich auf das Haupt zu drücken, nicht zurückziehen werde, sondern das Werk unfehlbar vollenden würde, das sein Vater ihm gegeben hatte. Je näher das Kreuz, desto klarer die Krone. Bengel sagt: *quo propius Jesus Christus venit ad passionem, eo magis ipse cogitat eoque clarius scriptura loquitur de eius gloria. sic quoque v. 30 et 31.* Jesus weiss sich als den Herrn aller Dinge und weiss sich zugleich in wesentlicher Gemeinschaft mit Gott, dem höchsten, absoluten Wesen, er weiss, dass er von diesem Gott zu seiner Zeit seinen Ausgang genommen hat, um in diese Welt als Gott geoffenbart im Fleisch zu kommen, er weiss aber auch, dass er sich durch dieses sein Eintreten in die Welt nicht von seinem Gotte verirrt hat, dass er zu Gott heimgeht. Erfüllt mit solchen Gedanken

V. 4. Steht er vom Abendmahle auf, legt seine Kleider ab und nimmt einen Schurz und umgürtet sich. Beachte, ruft Meyer uns zu, wie die ganze Darstellung vergegenwärtigt;" in lauter Präsensformen erzählt der Evangelist, die Handlung soll vor unseren Augen entstehen und vor sich gehen. Er berichtet den ganzen Vorgang nach seinen einzelnen Abschnitten; die Handlung soll uns nicht blos recht anschaulich werden, sondern der Evangelist verweilt bei der Schilderung um desswillen, dass wir Zeit gewinnen, unsere Gedanken zu sammeln und zu erwägen, was das ist, was da geschieht. Jesus hatte sich an den Tisch gelagert, er erhebt

sich mit einem Male. Was veranlasst ihn dazu? Die älteren Harmonisten und Ebrard lassen die Jünger sich um den Rang streiten und möchten vor der Fusswaschung die Geschichte placiren, welche Lukas nach dem heiligen Abendmahle gibt 22, 24 ff. Luthardt ist auch der Meinung, dass zu den Worten von Jesu göttlicher Hoheit V. 3 am besten passen würde, wenn der Anlass in einer fleischlichen Selbstüberhebung lag. Der Herr wäre dann aus dem Himmelreiche seiner hohen Gedanken durch die bittere Noth in das wirkliche Leben herabgerufen worden. Hengstenberg stellt die Sache so dar. „Jesus hatte sich zu Tische gelegt und wahrscheinlich hatte Petrus die Ehre genossen, ihm die Füsse zu waschen. Nachdem dies geschehen, legte auch er mit den andern Jüngern *interioris admissionis* sich zu Tische erwartend, dass die Jüngeren bereitwillig den Dienst des Fusswaschens übernehmen würden. Allein der Hochmuth rief den Hochmuth hervor. Die Jüngeren legten sich einem raschen Impulse folgend ebenfalls zu Tische. So entstand eine verlegene Situation, Murren und Streit. Wer soll wieder aufstehen? Jesus machte dem ein Ende, indem er vom Mahle aufstand und seinen Jüngern die Füsse wusch.“ Ewald, Meyer u. A. behaupten, die Verrichtung dieser symbolischen Handlung der scheidenden Liebe scheine bei Jesu das Erzeugniss des Augenblicks gewesen zu sein — aus eigener Erwägung dessen, was den Jüngern und seinem Werke so Noth that. Der ganze Bericht des Johannes ist offenbar so angelegt, dass dieser Gedanke ganz selbstständig in dem Herzen des Herrn aufkeimt; *ex motu proprio* erhob er sich, durch nichts äusseres weiter veranlasst. Er legte seine Kleider ab; den ängtslichen Gemüthern, welche hier bange fragten — man sehe in Lampe nach, — ob denn Jesus sich nackt ausgezogen habe, diene zur Nachricht, dass sie sich vergebens wegen des Dekorums Sorge machen: es wurden nur die hindernden, weiten Oberkleider nach der guten Sitte abgelegt. Einen leinenen Schurz band sich der Herr vor, er liess keinen mithelfen, er wollte allein und ganz den Dienst des niedrigsten Knechtes erfüllen. Chrysostomus bemerkt recht gut: *πάντα αὐτὸς ἐργάζεται ταῦτα, διὰ πάντων δεικνύς, ὅτι οὐκ ἀφοσιουμένους δεῖ ποιεῖν τὰ τοιαῦτα, ὅταν εὖ ποιῶμεν, ἀλλὰ μετὰ πάσης προθυμίας.*

V. 5. Darnach giesst er Wasser in ein Becken und hob an, den Jüngern die Füsse zu waschen und mit dem Schurze zu trocknen, damit er umgürtet war. Wie mochten die Jünger staunen, als sie den Herrn sich gürten sahen, wie werden sie sich entsetzt haben, als er anfing, die Fusswaschung an ihnen vorzunehmen. Wohl war des Menschen Sohn nicht gekommen, dass er sich dienen lasse, sondern dass er diene; aber bis zu diesem Punkte hatte er seine Dienstleistungen nicht ausgedehnt. Es wird nie erzählt, dass der Herr seinen Jüngern die Füsse gewaschen habe, aus diesem Schweigen allein könnten wir noch keinen sichern Schluss ziehen; aber die Mahnung, welche der Herr hier an die Waschung anschliesst, beweist, dass dies das erste und letzte Mal gewesen ist, dass er solches that. Er hatte es bisher nicht gethan, nicht weil es ihm an der zu diesem Dienste nöthigen Demuth mangelte, sondern weil sein Verhältniss als Meister und Herr seinen Jüngern gegenüber nicht recht hätte bestehen können, wenn er seine Würde so weit vergessen hätte. Der Herr ist zu dem niedrigsten Dienste von Herzen bereit, aber Eines schickt sich nicht für Alle, Eines schickt sich auch nicht für alle Zeit. Bei wem der Herr die Fusswaschung angefangen habe, sagt uns der Evangelist

nicht; es ist somit der Vermuthung ein grosser Spielraum eröffnet. Augustinus, Beda, Nonnus, Rupert, Maldonat, und unter den Neueren Baumgarten-Crusius, Ewald und Hengstenberg sind der Ansicht, dass der Herr bei Petrus angefangen habe. Luthardt sagt freilich gegen de Wette, Lücke, Stier, Meyer, welche dieses in Frage ziehen, man könne das Gegentheil nicht beweisen; denn das Thun hätte doch vom Evangelisten erst genannt sein müssen, damit der Vorgang mit Petrus verständlich werde. Luthardt hätte Recht, wenn Petrus bei dem Fusswaschen gegen dasselbe protestirt hätte, da er aber vor demselben schon dies thut, und der Herr schon angefangen haben soll, den Seinen die Füsse zu waschen und abzutrocknen, so müssen solche dagewesen sein, bei welchen der Herr wirklich einen Anfang gemacht hatte. Nach Origenes und Ambrosius kam Petrus zuletzt an die Reihe, nach Chrysostomus und Euthymius machte der Herr mit dem Verräther den Anfang. Was sich nicht bestimmen lässt, lassen wir mit Lampe, Meyer auch unbestimmt.

V. 6. Da kommt er zu Simon Petrus und derselbige sprach zu ihm: Herr, solltest du mir die Füsse waschen? Calvin schreibt hiezu: *oratio est abominantis rem absurdam et indignam. nam interrogando quidnam faciat Christus, quasi manum illi iniicit. laudabilis quidem modestia, nisi quovis cultu atque honore potior obedientia esset apud Deum; imo nisi haec vera et unica humilitatis esset regula, subiicere nos in obsequium Dei et sensus omnes nostros habere eius arbitrio devinctos, ut quidquid sibi placere pronuntiat, nobis quoque absque ulla controversia probetur.* Petrus verleugnet auch hier seine Simonsnatur nicht, während die Andern den Herrn sein seltsames Werk ohne Widerstreben mit schweigendem Staunen an sich haben treiben lassen, fährt Petrus vorschnell heraus. Wenn der Herr sich so sehr auch vergessen und verleugnen kann, so kann Petrus doch nicht vergessen, dass es Jesus Christus ist, der ihm die Füsse waschen will; er will nicht dulden, dass solches geschehe. Sein Widerspruch hat noch nicht den höchsten Grad erreicht; er protestirt noch nicht direkt gegen des Herrn Absicht, er will vielmehr den Herrn selbst noch auf andere Gedanken bringen. Jedes seiner Worte ist bedeutsam und berechnet Jesus bedenklich machen. Er redet Jesum nicht ohne Grund mit *κύριε* an, und nicht mit *ῥαββί;* er will, sein Meister soll sich erinnern, dass er der Herr ist, und dass es für einen Herren sich nicht schicken will, als Knecht unter den Seinen zu walten. Mit dem *σύ μου* macht er den Herrn auf den Unterschied aufmerksam, der zwischen ihnen beiden besteht; *indigne fert, quasi rem indignam.* Was ist er gegen den Herrn? Und der Herr will ihm Sclavendienste leisten? Will ihm gar seine Füsse waschen? Gewiss ist es gut, den Unterschied nie zu vergessen, welcher zwischen dem Herrn und uns besteht; aber man kann sich bei dieser Erkenntniss gar leicht verfehlen. Wie ist es bei Petrus? In demselben Augenblicke, da er diesen Unterschied klar erkennt und bekennt, setzt sich Petrus über diesen Unterschied hinaus, wirft er sich zu dem Meister und Herrn seines Herrn und Meisters selbst auf. Petrus hat wirklich nicht, seinen eigenen Worten zu Trotz, die schlechthinige Erhabenheit, des Herrn erkannt — sonst hätte er nicht protestirt, sondern sich rückhaltslos in den Willen des Hohen und Erhabenen ergeben. Petrus will noch einen Christus nach seinem eigenen Herzen mit dem bestimmt ausgeprägten und in seinem ganzen Verhalten sich darstellenden Bewusstsein seiner Hoheit, damit er als ein Diener dieses Herrn selbstbewusst auftreten kann. Gehorsam ist

besser denn Opfer; Petrus hätte dem Herrn ein wohlgefälliges Opfer dargebracht, wenn er nicht seinen eigenen Willen vor seinem Angesicht ausgesprochen, sondern in rechtem kindlichem Gehorsam sich ihm ergeben hätte.

V. 7. Jesus antwortete und sprach zu ihm: was ich thue, das weisst du jetzt nicht, du wirst es aber hernach erfahren. Mit grosser Sanftmuth antwortet der Herr dem sich sträubenden Jünger; er nimmt in seine Antwort den von Petrus stark betonten Gegensatz *σύ μου* auf, und stellt sein Wissen dem Nichtwissen seines Jüngers entgegen. Der Herr handelt nie ohne einen bestimmten Grund und Zweck; er hat sich hier auch nicht von einer momentanen Stimmung fortreissen lassen, was er thut, ist genau bedacht und mit Weisheit geordnet. Petrus, der es besser wissen wollte, als der Herr, weiss jetzt nichts; er weiss wohl, was da geschieht, aber es fehlt ihm der innere Blick, die tiefere Einsicht. Er sieht nur mit seinen fleischlichen Augen, was vor Augen ist; das Mysterium aber, was unter diesem äusseren Vorgange sich versteckt, erkennt er nicht, ja sein Auge ist so gehalten, dass er nicht ein Mal ahnt, dass hier die äussere Handlung nur ein Symbol sei. So ist es mit der Menschen Weisheit, wenn sie sich im stolzesten Selbstvertrauen wider die ewige Gottesweisheit erhebt; thut sie ihren Mund auch nicht gerade dann auf zu Worten der Lästerung, so doch stets um sich selbst ein *testimonium paupertatis* auszufertigen. Der Herr weist aber seinen überklugen und voreiligen Jünger nicht blos in die gebührenden Schranken; der Evangelist hat uns eben erst verkündigt, dass des Herrn Herz in diesem Augenblicke von einer ganz besonderen Liebe zu den Seinen bewegt worden sei. Die Liebe genügt sich aber nicht in der Zurechtweisung des Geliebten; sie will den, welchem sie aus reiner Liebe hat wehe thun müssen, auch eine Freude bereiten. Petri Augen sollen nicht immer gehalten bleiben; Petrus' Sinn soll nicht lange mehr umherirren, um den Sinn des Herrn zu ergreifen und zu ergründen. Der Herr verheisst ihm: *γνώσῃ δὲ μετὰ ταῦτα.* Chrysostomus führt irre, wenn er dieses *μετὰ ταῦτα* in der späteren apostolischen Erleuchtung und Erfahrung sich erfüllen lässt, und Grotius spricht ihm nicht gut nach: *nempe quum in apostolica functione et in simili sedulitate purgabis*, *quod sordium in Christianis restabat.* Der Herr legt das *μετὰ ταῦτα* selbst aus, wenn er V. 12 fragt: *γινώσκετε τί πεποίηκα ὑμῖν*; *quo pacto*, sagt Bengel treffend, *verba γνώσῃ, γινώσκετε strictissime cohaerent. eventus mon modo posthac, sed statim celerius incipit, quam promissio sonat.* Die Erkenntniss ging dem Petrus mit diesem Worte auf und vollendete sich noch in der bevorstehenden Nacht, in welcher er durch seinen tiefen Fall zu der klaren Erkenntniss gefördert wurde, dass er in ganz besonderer Weise einer solchen Reinigung durch des Herrn Gnade bedürftig sei. Zu unserem Verse schreibt Bengel an die Spitze: *axioma patentissimum.* Gewiss, was hier gilt, das gilt auch von allen Fällen, wo die Wege des Herrn so tief sind, dass wir seine Gedanken zur Zeit nicht ergründen können. Ich dachte ihm nach, dass ich's begreifen möchte, aber es war mir zu schwer, so bekennt Assaph mit löblicher Offenherzigkeit *ψ* 73, 16; er wusste aber, dass sich im Heiligthume Gottes alle Räthsel lösen, so ging er dorthin und es ward ihm Licht von dem Gotte, der ein Licht ist. Wir wollen auf Calvin hören: *his verbis docemur, simpliciter obsequendum esse Christo, etiamsi non appareat ratio, cur hoc vel illud fieri velit. in domo bene morata consilium est penes unum patrem familias: illi servos decet manus ac pedes impendere. nimis ergo fastuosus est,*

qui Dei imperium detrectat, cuius ratio ei nota non fuerit. quin etiam latius patet ista admonitio, ne scilicet nescire nobis molestum sit, quae Deus vult nobis esse ad tempus abscondita. nam quavis scientia doctior est haec ignorantiae species, quum Domino concedimus, ut supra nos sapiat.

V. 8. Da spricht Petrus zu ihm: nimmermehr sollst du mir die Füsse waschen. Jesus antwortete ihm: werde ich dich nicht waschen, so hast du keinen Theil mit mir. Petrus gibt sich nicht dem Worte des Herrn, er setzt eigensinnig seinen Kopf wider den Herrn auf und versteigt sich, von seinen falschen Vorstellungen ausgehend, zu einem feierlichen Proteste. *hactenus*, sagt Calvin vollkommen richtig, *excusabilis fuit Petri modestia, quamquam ne illa quidem vitio carebat; nunc tamen gravius peccat, quod correptus nondum çedit. atque hoc commune vitium est, ut ad errorem pertinacia accedat. speciosus quidem color, quod ex reverentia oritur detrectatio.* Der Herr weiss aber seinen Jünger zu überwinden, er fasst ihn an der Seite an, welche wir fort und fort anfassen müssen, wenn wir den eignen Sinn brechen und die Vernunft gefangen nehmen wollen unter den Gehorsam des Kreuzes. Petrus hat gegen das Fusswaschen so entschieden protestirt, weil er in Jesus den Herrn erkannte, dem Alles unterthänig sein soll, dem er auch als sein Eigenthum angehören will, wie er ja schon um seinetwillen Alles verlassen hat. Der Herr hält dem widerstrebenden Apostel vor, was er mit seiner ungebührlichen Weigerung auf das Spiel stellt. Er spricht: ἐὰν μὴ νίψω σε, οὐκ ἔχεις μέρος μετ' ἐμοῦ. Man hat wohl gefragt, wie kann der Herr dem Petrus so unbedingt sagen, dass er nur, wenn er sich von ihm waschen, und da es sich hier um das Füsse waschen lediglich handelt, und zwar die Füsse waschen lasse, Theil mit ihm, Antheil an seinem Reiche habe. Wir müssen das Wort für das Erste so uns auslegen, wie Petrus es verstand; die tiefere Bedeutung der Fusswaschung war ihm verborgen, er sah in ihr nichts besonderes. So konnte er das Wort des Herrn nicht anders verstehen, als: wenn du mich nicht willst thun lassen, was mir beliebt mit dir, so sind wir auf ewig geschiedene Leute; der Ungehorsam schliesst dich aus von meinem Reiche. Ist das zu viel gesagt? Hört das Reich des Herrn nicht auf, wenn sein Wille nicht Gesetzeskraft für Alle sein soll? Aber die Handlung, welche der Herr an seinen Jüngern vollzieht, hat noch einen ganz besonderen Sinn, sie ist ein Symbol. Wie in dem kleinen Thautropfen, der auf der Spitze eines Grashalmes sitzt, sich der ganze Himmel abspiegelt, so stellt sich in dieser Fusswaschung treu das ganze Lebenswerk des Herrn dar. Christi Wirken war nichts anders als ein Waschen, als ein Abwaschen der Menschenkinder von dem Schmutz der Sünde. Augustinus spricht ganz schön: *quid autem mirum, si surrexit a coena et posuit vestimenta sua, qui cum in forma Dei esset, semetipsum exinanivit? et quid mirum, si se praecinxit linteo, qui formam servi accipiens habitu inventus est ut homo? quid mirum, si misit aquam in pelvim, unde lavaret pedes discipulorum, qui in terram sanguinem fudit, quo immunditiam dilueret peccatorum? quid mirum, si linteo, quo erat praecinctus, pedes, quos laverat, tersit, qui carne, qua erat indutus, evangelistarum vestigia confirmavit?* Das Besprengen mit Wasser, Waschen, Baden u. dergl. ist bei allen Nationen im Cultus ein Symbol der sittlichen Reinigung; Johannes hat, auf diese allgemeine Symbolik und auf die Weissagungen des A. Ts. zurückgehend, das Wasser in den Dienst des Heiligen genommen; die christliche Taufe ruht nach ihrer elementaren Seite

ebenfalls auf dieser allgemeinen Naturanschauung. Wenn Petrus mit dem Herrn leben und sterben will, so muss er den Herrn sein Reinigungswerk an sich ohne Widerspruch treiben lassen; lässt er sich nicht reinigen, so muss er als ein Unreiner draussen vor dem Heiligthume bleiben. Wir halten es daher mit dem alten Lampe, welcher sagt: *agit ergo dominus primo loco de lotione animarum per sanguinem et spiritum Christi, per sanguinem in remissione peccatorum, per spiritum in regeneratione. Apoc. 1, 5. 1 Cor. 6, 11. Hebr. 10, 22. quam tot baptismi typici praefigurarunt et tot prophetiae in regno Messiae consummatum iri praedixerunt. eius autor Christus est, quia per obedientiam suam eam acquisivit et in regno suo applicat. qui eius participes fiunt, ii habent partem cum Christo, id est communionem cum eius persona et omnibus bonis seu tota haereditate per Christum parta et ab eo occupata. qui vero eius expertes sunt, extra communionem eius et consequenter omnium bonorum eius sunt proscripti. Christus enim non potest cum impuro consuescere et haereditas eius est immaculata.* Lampe findet also einen bestimmten Ausschluss aus dem Gnadenreiche hier gedroht; Luthardt geht nicht so weit; er sagt nämlich: Eines Gutes geht Petrus verlustig. Dies ist das μέρος mit Jesu. Nicht das Verhältniss persönlicher Freundschaft ist damit gemeint; nicht „Theil an mir“ heisst es, sondern die Gemeinschaft des Loses mit einem Andern bezeichnet dieser Ausdruck nach Matth. 24, 51. Luk. 12, 46 vergl. Deuterom. 14, 27. 18, 1.“ Aehnlich sagt Meyer: „μέρος ἔχειν μετά τινος bezeichnet das Antheilhaben an demselben Verhältnisse mit Jemand.“ Allein diese Unterscheidung ist wohl mehr spitzig, als richtig. Hat Petrus wegen seines Eigensinnes keinen Antheil an der Herrlichkeit, zu welcher der Herr jetzt eingeht, so kommt Petrus auch nicht dorthin, wo der Herr sich befindet; er ist dann also auch ausgeschlossen aus der Lebensgemeinschaft mit seinem Meister und Herrn. *Continet*, sagt Calvin, *etiam haec sententia generalem doctrinam, nos omnes foetidos esse et inquinatos coram Deo, donec sordes nostras Christus abstergat. iam quum ipse sibi uni vindicet abluendi munus, suam quisque immunditiem illi purgandam offerat, ut locum obtineat inter Dei filios. tenendum est, quid hic significet lavandi verbum. sunt qui ad gratuitam peccatorum veniam, sunt etiam alii, qui ad vitae novitatem referant; tertii ad utrumque extendunt, quod ego postremum libenter admitto. lavat enim nos Christus, quum peccata nostra sacrificii sui expiatione delet, ne in Dei iudicium veniant; lavat rursum, quum pravas et vitiosas carnis cupiditates spiritu suo abolet.*

V. 9. S p r i c h t z u i h m S i m o n P e t r u s: H e r r, n i c h t d i e F ü s s e a l l e i n, s o n d e r n a u c h d i e H ä n d e u n d d a s H a u p t. Das Wort des Herrn hat bei Petrus durchgeschlagen; er ist noch nicht zum klaren Verständnisse dessen gelangt, was der Herr mit der Fusswaschung vor hat; aber da er nun das bestimmte Wort hört, dass sein Sperren ihn in Gefahr bringt, des Herrn und seines Heiles verlustig zu werden, schlägt er alles in die Schanze. An dem Herrn hängt er mit seinem ganzen Herzen, von dem Herrn kann er nicht lassen; mit ihm will er leben und sterben. *at ille*, sagt Augustinus schön, *amore et timore perturbatus et plus expavescens Christum sibi negari, quam usque ad pedes suos humiliari, domine, ait, non tantum pedes meos, sed et manus et caput. quandoquidem sic minaris, lavanda tibi membra mea, non solum tibi ima non subtraho, verum etiam prima substerno. ne mihi neges capiendam tecum partem, nullam tibi nego abluendam corporis mei partem.* Mit Recht bemerkt Bengel: *gradatio, ex*

maiestate domini usque adeo demissa Petro sensus impuritatis propriae obortus haec verba dictavit. cf. Luc. 5, 8. Was der alte Dichter sagt:

est modus in rebus, sunt certi denique fines,
quos ultra citraque nequit consistere rectum,

(Horatius, Satyren 1, 11, 106 f.) hat seine tiefe Wahrheit, ebenso wahr ist aber auch Seneka's Wort:

quisquis medium defugit iter,
stabili numquam tramite curret.

(Herc. Oet. v. 675 f.) Petrus hat sich mit seinem Sträuben in eine schiefe Stellung gebracht und greift jetzt, wo er zurecht zu kommen sucht, wieder fehl. Er fällt aus einem Extrem in's andre, aber eines bleibt bei beidem, Chrysostomus sagt trefflich: *καὶ ἐν τῇ παραιτήσει σφοδρός, καὶ ἐν τῇ συγχωρήσει σφοδρότερος γίνεται. ἑκάτερα δὲ ἐξ ἀγάπης. hic quoque,* sagt Calvin vollkommen richtig, *per incogitantiam errat, quod acceptum iam beneficium pro nihilo ducit. perinde enim loquitur ac si nulla adhuc peccatorum remissione, nulla spiritus sanctificatione donatus esset. itaque merito hic quoque a Christo reprehenditur.* Ehe wir Petrus tadeln, wollen wir uns das Bild des Jüngers zu unserer Beschämung vorhalten. Petrus schlägt sofort, wie der Herr ihm das scharfe Wort entgegnet hat, in sich, gerade wie kurz darauf das Krähen des Hahnes und der Blick des verleugneten Heilandes ihm sofort die bittersten Thränen auspresst. Er ist, so rauh und fest auch sein Wort V. 8 lautete, doch eine sehr weiche, offene, empfängliche Natur. Es fällt ihm nicht im Geringsten schwer, seine Sünde zu erkennen und zu bekennen. Sehr tief erkennt Petrus seine Sünde, sie steht so gross vor seinen Augen, dass er sich als einen unter die Sünde verkauften Menschen betrachtet, an welchem nichts Gutes ist von dem Scheitel bis zur Fusssohle hinab, der nicht einer theilweisen Reinigung bedarf, sondern, da er durch und durch noch ein Sünder ist, an Haupt und Gliedern, an dem ganzen Menschen entsündigt werden muss. Wie dort in dem Schiffe nach dem wunderbaren Fischzuge seine Sünde ihn zu Jesu Füssen niederzieht, so beugt er sich hier in dem lebendigsten Gefühle der schweren Schuld, welche er so eben auf sich geladen hat, auf das tiefste vor dem Herrn. Petrus sieht sich schwärzer, als er ist; er irrt sich über seines eigenen Herzens Zustand. Es gibt aber Einen, der ist grösser als unser Herz, der ist der einzige Herzenskündiger.

V. 10. Spricht Jesus zu ihm: wer gebadet ist, der bedarf nicht, denn die Füsse zu waschen, sondern er ist ganz rein; und ihr seid rein, aber nicht alle. Die lutherische Uebersetzung wird dem sprechenden Bilde, dessen der Herr sich zur Zurechtweisung seines Apostels bedient, nicht gerecht; Bengel hebt das Fehlerhafte an ihr durch seine richtige Bemerkung hervor: *λούω dicitur de toto corpore, νίπτω de parte.* Ob der Herr, was Lampe vermuthet, auf ein Sprüchwort bei den Juden zurückgeht, lässt sich nicht ermitteln; einfach ist das Bild und ausserordentlich nahe lag es auch. Der Buchstabe dieser Worte sagt nichts weiter als: wer sich gebadet hat, ist an seinem ganzen Leibe rein geworden; da er aber aus dem Bade heraussteigend den Fussboden betritt, so muss er, um ganz rein zu sein, sich hernach noch ganz besonders die Füsse waschen. Der Herr will dieses auf das geistliche Leben angewandt wissen. Augustinus steht in 2 Traktaten vor diesem Worte still, um es zu begreifen. *hic movetur fortasse quis et dicat: imo si mundus est, quid ei opus est vel*

pedes lavare? Dominus autem noverat quod dicebat, etiamsi nostra infirmitas eius secreta non penetrat; verumtamen quantum nos erudire et ex lege sua docere dignatur, pro captu meo, pro modulo meo, aliquid etiam de huius quaestionis profunditate illo adiuvante respondeam ac primum ipsam locutionem non sibi contrariam facillime ostendam; quis enim non ita rectissime loqui possit, mundus es totus praeter pedes. elegantius autem loquitur, si dicit, mundus es totus nisi pedes, quod tantundem valet. hoc ergo ait dominus: non habet opus nisi pedes lavare, sed est mundus totus. totus utique praeter pedes, vel nisi pedes, quos habet opus lavare: sed quid est hoc? quid sibi vult, quid hic necessarium est, ut quaeramus. dominus dicit, veritas loquitur, quod opus habeat pedes lavare etiam ille, qui lotus est. quid, fratres mei, quid putatis, nisi quia homo in sancto quidem baptismo totus abluitur, non praeter pedès, sed totus omnino; verumtamen cum in rebus humanis postea vivitur, utique terra calcatur, ipsi igitur humani affectus, sine quibus in hac mortalitate non vivitur, quasi pedes sunt; ubi ex humanis rebus afficimur et sic afficimur, ut si dixerimus, quia peccatum non habemus, nos ipsos decipiamus et veritas in nobis non est. quotidie igitur pedes lavat nobis, qui interpellat pro nobis, et quotidie nos opus habere, ut pedes lavemus, i. e., vias spiritalium gressuum dirigamus, in ipsa oratione dominica confitemur, cum dicimus: dimitte nobis etc. Hat Augustinus in Gemeinschaft mit andern, als z. B. Theodor von Mopsueste, Erasmus, Luther, Jansen, Olshausen, Baumgarten-Crusius und Ewald auch fehlgegriffen, dass er dieses Wort in unmittelbare Verbindung mit der Taufe brachte, so wird dadurch doch die Richtigkeit seiner Wahrnehmung nicht beeinträchtigt. Ihm stimmen die meisten Ausleger ohne Bedenken zu; so sagt Calvin: *ergo vitae novitate nos Christi discipulos testemur oportet, quando se puritatis auctorem in suis omnibus esse praedicat. — quemadmodum Christus a capite usque ad pedes abluit, quos sibi discipulos initiat, ita in his, quos purgavit, inferior pars quotidie purganda restat. neque enim primo statim die toti regenerantur filii Dei, ut nihil quam celestem vitam spirent, quin potius manent in illis carnis reliquiae, quibuscum tota vita certamen habent. ergo pedes metaphorice vocantur omnes affectus et curae, quibus mundum contingimus.* Meyer lässt sich ähnlich aus: „Der Erfahrungssatz des sinnlichen Lebensgebietes dient zur symbolischen Hülle des ethischen Gedankens, welchen Jesus darstellen will; wer die sittliche Reinigung bereits im Allgemeinen und im Ganzen in der Gemeinschaft mit mir erfahren hat, gleich dem, welcher im Bade seinen ganzen Leib gereinigt, der bedarf nur der Erledigung des im Lebensverkehr wieder angenommenen sündlichen Schmutzes im Einzelnen, wie ein Gebadeter nur der Fusswaschung wieder bedarf; sonst aber ist er rein nach seiner ganzen sittlichen Persönlichkeit."

Der Herr erkennt in diesen Worten an, dass auch der Mensch, welcher gereinigt worden ist und somit die Vergebung seiner Sünden empfangen hat, nicht blos f a l l e n k a n n in neue Sünden, sondern f ä l l t, f a l l e n m u s s. Es geht ein Mal in diesem Leben nicht anders, wie der Gebadete mit seinen Füssen den Boden betreten muss, so steht ja auch der, welcher durch des Herrn Gnade rein geworden ist, in dieser Welt, und diese Welt liegt im Argen und wird ihre verführerischen Künste nicht umsonst in Thätigkeit setzen. Aber wenn der Gerechtfertigte auch fällt, so kann die Sünde, wenn sie ihn auch befleckt, doch seinen Zustand im Grossen und Ganzen nicht wesentlich alteriren, sie hebt den Gnadenstand nicht auf, er bleibt trotz

alledem doch ein λελουμένος. Denn die Sünde, welche der Gerechtfertigte sich zu Schulden kommen lässt, ist nicht sowohl seine That, als sein Leiden, ist nicht das Produkt seiner Kraft, sondern das Zeugniss seiner Ohnmacht. Trotzdem, dass er sich mit Sünden befleckt, ist er doch καθαρός ὅλος. Bengel scheint mir diese Worte falsch zu deuten, wenn er hinzufügt: *ubi pedes loti sunt;* richtiger sagt Luthardt: so sind die Jünger ganz rein bis auf die Verunreinigung des Wandels, welche einander wegzunehmen Jesus sie eben anleiten will. Meyer ganz ähnlich. Ganz rein ist derjenige, welchen der Herr gereinigt hat; denn in dem Herzen dieses Gereinigten ist das reinigende Princip des heil. Geistes als eine lebendige Kraft geschäftig. Der alte Epicharmus hat die ethische Wahrheit, welche der Herr ausspricht, schon an's Licht gestellt, er sagt nämlich in einem von Clemens in den Stromata 7 uns überlieferten Fragmente:

καθαρὸν ἂν τὸν νοῦν ἔχῃς, ἅπαν τὸ σῶμα καθαρὸς εἶ.

Der Herr wendet sich nun nach diesem allgemeinen Satz zu seinen Jüngern in Sonderheit und gibt damit dem Petrus eine völlig befriedigende Antwort auf die Frage, warum er ihm nur noch die Füsse waschen kann; er sagt nämlich καὶ ὑμεῖς καθαροί ἐστε. Wie aber kann der Herr in Wahrheit so zu seinen Aposteln sprechen? Sie sollen rein, in ihres Herzens Grunde rein sein? Petrus, der eben erst den Eigensinn seines Herzens geoffenbart hat und sich bald in seiner sittlichen Schwäche zeigen soll? Thomas trotz seines Unglaubens? Alle rein, obgleich sie alle noch in dieser Nacht an ihrem Herrn sich ärgern werden? Und dennoch sind sie rein! Der Herr sieht tief in ihre Herzen hinein, er hat aus Petrus, Weigerung seines Jüngers Demuth und aus Petrus, Anerbieten seines Jüngers unverkennbare Liebe und den brennenden Durst nach dem vollen Heilsbesitze herausgelesen. Rein sind seine Jünger; und der heil. Geist, dieses neue Lebensprincip ist noch nicht über ihre Herzen ausgegossen worden! Rein sind sie, ehe der Auferstandene zu ihnen sagt: λάβετε πνεῦμα ἅγιον! Die aus Calvin mitgetheilte Stelle ist wohl geeignet, Licht zu schaffen; die Wiedergeburt vollzieht sich nicht auf einen Schlag. Wie das Menschenkind, das geboren wird, älter ist, als sein Geburtstag, weil es vorher schon in seinem Mutterleib ein Leben geführt hat, wie der Geburt des Menschen die Empfängniss desselben vorausgeht, so ist es auch mit dem Menschen, der aus Gott geboren ist. Der Tag, wo wir sagen können, dem lebendigen Gott ist wieder ein Kind geboren worden, ein neuer Bürger ist einzutragen in das Bürgerbuch von Zion, ist meist nicht der Tag, wo dieses Gotteskind zu leben anfing; dem Leben vor der Welt geht ein Leben und Weben in der Verborgenheit vorher. Die heil. Apostel haben den heiligen Geist nicht zum ersten Male empfangen zu Ostern oder zu Pfingsten, der Herr hat sie mit seinem heil. Geiste schon oft angeblasen; von dem ersten Tage an, da sie sich zu ihm fanden, hat er mit seinem heil. Lebensgeiste sie angehaucht und umweht. Jedes Wort seines Mundes war ein kräftiger Anhauch seines heil. Geistes; jedes Werk seiner Hand ein kräftiges Anfassen mit dem Finger des heil. Geistes! Der Herr erkennt, dass seine Geistesarbeit an dem Herzen und dem Geiste seiner Jünger nicht verloren gewesen ist; er hat den Samen, den er in ihren Acker gestreut hatte, wachsen sehen, er hat ihn begossen, er hat ihn beschirmt — das neue Leben ist wirklich in ihnen im Anbruch, sie sind in der Welt, aber nicht mehr von der Welt, sie sind οἱ ἴδιοι, sie sind καθαροί. Wie sie

rein geworden sind, sagt der Herr bald darauf 15, 3: Chrysostomus verweist schon auf diese Stelle, nämlich durch das Wort, welches der Herr zu ihnen geredet hat und das sie im Glauben angenommen haben.

Aber die äussere Gemeinschaft, in welcher die Jünger mit dem Herrn seit Jahren standen, hat nicht eine innere Gemeinschaft zwischen dem Herrn und Allen zu Stande gebracht; mit tiefem Schmerze muss Jesus jetzt sagen und klagen: ἀλλ' οὐχὶ πάντες. Der Herr trägt mit schonender Geduld diesen Einen, er will ihm in der letzten Stunde noch ein Mal nahe treten. Gut sagt nach Calvin's Andeutung Grotius: *conscientiam Judae vellicat, qui proposito ipso animi erat impurus retinens intra se malorum facinorum consilia.* Zugleich aber hatte diese Verkündigung für die andern Jünger etwas recht erweckliches. *Discipulis valde profuit,* sagt Calvin, *quod inde melius illis innotuit Christi divinitas, deinde senserunt puritatem non esse vulgare spiritus donum.*

V. 11. Denn er wusste seinen Verräther wohl; darum sprach er: ihr seid nicht alle rein. Der Evangelist bestimmt, auf wen sich das letzte Wort bezogen habe und hebt geflissentlich das klare Vorherwissen Jesu hervor. Es liegt ihm etwas daran. Schwerlich waren zu seiner Zeit schon solche aufgetreten, welche den Verrath des Judas benutzten, um daraus die Gottheit Jesu Christi zu leugnen; es scheint vielmehr, als habe der Apostel einen Einwurf, welchen seine ganze christologische Darstellung sehr nahe legte, vorsichtig beseitigen wollen. Christus kannte seinen Verräther schon lange, aber dieses Wissen konnte ihn in dem Erweise seiner Liebe nicht hemmen, er zeigte darin gerade, dass er so hoch erhaben dastand, seine Gottesherrlichkeit.

V. 12. Da er nun ihre Füsse gewaschen hatte, nahm er seine Kleider, setzte sich nieder und sprach abermals zu ihnen: wisset ihr, was ich euch gethan habe? Durch Petri Wehren war die Fusswaschung unterbrochen worden, der Herr vollendet sie und wendet sich dann, als er sich wieder angekleidet und niedergelassen hat, an die, welche er gewaschen hatte, mit der Frage: γινώσκετε, τί πεποίηκα ὑμῖν. Was die Jünger nach den dem Petrus gewordenen Eröffnungen ahnen mussten, legt der Herr durch diese Frage ganz klar. Jenes Fusswaschen hatte einen tiefen Sinn, eine symbolische Bedeutung. Die Jünger sollen ihr nachdenken, sollen in ihre tiefe Bedeutung sich versenken.. Euthymius sagt: ἐρωτᾷ ἀγνοοῦντας, ἵνα διεγείρῃ εἰς προσοχήν, er sagt damit aber doch etwas zu viel. Die Jünger lassen sich nicht mehr als ἀγνοοῦντες bezeichnen, denn wären sie das, so hätte der Herr sehr thöricht gethan, wenn er ihnen blos sagte, was er V. 14 und 15 sagt, er hätte ihnen dann die Bedeutung dieses Handels erst eingehend erklären müssen. Der Herr thut dies aber nicht, er setzt voraus, dass nach dem Zwischenakte mit Petrus allen Jüngern das Symbolische dieser Handlung bereits aufgegangen ist. Er spricht: γινώσκετε, damit sie bei sich festsetzen, was er ihnen abbilden wollte, weil er diese Erkenntniss sofort praktisch zu verwerthen gedenkt. Was hat der Herr an den Jüngern gethan? Verständigen wir uns selbst erst über diese heilige Handlung.

Man begnügt sich vielfach damit, dass der Herr seinen Jüngern seine Liebe, seine selbstverleugnende, demüthige, dienende Liebe habe vor die Augen malen wollen. Hierbei vergisst man aber die Auslegung, welche der Herr seinem Werke selbst angedeihen lässt, er wollte nicht im Allge-

meinen seine dienende Liebe veranschaulichen, sondern ganz *in specie* seine von aller Befleckung reinigende Liebe darstellen. Das sollen seine Jünger im Auge behalten, denn der Herr, der jetzt im Begriff ist, von ihnen zu scheiden, hat ihnen noch etwas an das Herz zu legen, was sie wohl zu Herzen nehmen müssen, wenn sie unter einander und mit ihm in Gemeinschaft bleiben wollen.

V. 13. Ihr heisst mich Meister und Herr und saget recht daran, denn ich bin es auch. Der Herr erinnert seine Jünger an das, was er ihnen ist, und zwar anerkannter Massen ist, sie heissen ihn *ὁ διδάσκαλος καὶ ὁ κύριος*, es sind diese Nominative — Nominative des Titels. Sie nennen ihn ganz richtig also: *εἰμὶ γάρ*, sagt der Herr. Er ist *ὁ διδάσκαλος*, man beachte, wozu auch Hengstenberg mahnt, um den vollen Gehalt dieses Wortes zu erfassen, den bestimmten Artikel; nicht ein Lehrer unter andern Lehrern war der Herr seinen Jüngern, er ist ihnen der Lehrer, welcher hoch über allen Lehrern in Israel und der ganzen Welt steht, er allein predigt *ὡς ἐξουσίαν ἔχων*, er allein hat Worte des ewigen Lebens. Der Herr erkennt mit seinem *εἰμὶ γάρ* an, dass die Apostel nicht von einer Einbildung geplagt sind, er erklärt sich auf das bestimmteste dahin, dass er der Lehrer ohne Gleichen, der Lehrer *κατ' ἐξοχήν* ist, dass seine Worte Worte ewiger Wahrheit, ewigen Lebens sind, dass in ihm, mit dem Apostel zu reden, alle Schätze der Weisheit und der Erkenntniss verborgen liegen. Ein Lehrer ist da, um gehört, um geglaubt zu werden, so erinnert der Herr, indem er sich ihnen als *ὁ διδάσκαλος* vorstellt, dass sie seinem folgenden Worte unbedingten Glauben beizumessen haben. Er steigt nun zu einer höheren Benennung auf; Petrus hat eben zwei Mal hinter einander seinen Meister *κύριε* angeredet; er hat mit diesem Namen aussprechen wollen, dass er in Jesus den Mann voll göttlicher Kraft, den in's Fleisch gekommenen Jehova des A. T. gefunden hat; der Herr bestätigt mit seinem *εἰμὶ γάρ* diesen Fund des Apostels, Chrysostomus sagt schon: *φύσει γὰρ αὐτὸς κύριος ἦν*. Ist Jesus aber der Herr ohne Weiteres, so sind wir seine Knechte und ihm zu unbedingtem Gehorsame verpflichtet. Es ist wohl nicht ohne tiefen Grund, dass Jesus nicht einfach seinen Jüngern sagt: ich bin euer Meister und Herr und weil ich euer Meister und Herr das gethan habe, so u. s. w. Der Herr vermeidet es ein Mal gern, von sich so hoch und stolz zu sprechen, denn er ist von Herzen demüthig, und anderer Seits musste, was er seinen Jüngern zu sagen hatte, mit um so grösserer Gewalt an ihre Herzen herandringen, wenn es ihnen als eine Consequenz, welche aus den Worten ihres eigenen Mundes resultirte, an das Herz gelegt wurde. Dass der Herr aber solche Umstände macht, solche Einleitungen trifft, um zu seiner Mahnung zu gelangen, ist ein sicherer Beweis dafür, dass des Menschen Herz für diese Mahnung von Natur verschlossen ist, dass es, wenn es sich selbst überlassen wird, das gerade Gegentheil von dem thut, was der Herr hier fordert.

V. 14. So nun ich, der Herr und der Meister, euch die Füsse gewaschen habe, so sollt ihr auch euch unter einander die Füsse waschen. *Argumentum a maiori ad minus*, sagt Calvin; *impedit superbia, ne ea, quae inter nos vigere debebat, colatur aequalitas. Christus vero, qui longe super omnes eminet, se demittit, ut pudorem superbis incutiat, qui ordinis sui et gradus obliti a fraterna communicatione sese eximunt.* Es ist aber doch nicht ein vollständig durchgeführtes *argumentum a*

maiori ad minus; sollte es dies sein, so dürfte in dem Nachsatz ein μᾶλλον nicht fehlen. Was der Herr gethan hat, dasselbe sollen sie sich untereinander thun.

V. 15. Denn ein Beispiel habe ich euch gegeben, dass ihr thut, wie ich euch gethan habe. Was will der Herr nun mit diesen Worten; will er seinen Jüngern als Meister und Herr den Befehl geben, dass sie das Werk der Fusswaschung im buchstäblichen Sinne an einander vollziehen sollen? Hat der Herr mit diesen Worten, was neuerdings Wilhelm Böhmer zu Breslau wiederholt öffentlich erklärt hat, zu der Taufe und dem Abendmahle ein drittes Sakrament stiften wollen? Hat die evangelische Kirche sich an dem Worte des Herrn vergangen; wenn sie den Rest der Fusswaschung, welchen die katholische Kirche noch bis auf den heutigen Tag hegt, einfach verwarf? Die alte Kirche war über das Fusswaschen nicht einig, wie aus Augustinus Brief an Januarius *(ep. LV, c. 18)* klar hervorgeht; am interessantesten sind die Aufschlüsse, welche wir von Ambrosius, dem berühmten Bischof von Mailand, erhalten; dieser sagt *de sacram. 3, 1. ascendisti de fonte (baptismi), quid secutum est? audisti lectionem — succinctus summus sacerdos pedes tibi lavit. Quid istud mysterium? audisti utique, quia dominus, cum lavisset discipulis aliis pedes, venit ad Petrum, et ait illi Petrus: tu mihi lavas pedes? — vide gratiam, vide sanctificationem? nisi lavero te, inquit, non habebis mecum partem. non ignoramus, quod ecclesia romana hanc consuetudinem non habeat, cuius typum in omnibus sequimur et formam. hanc tamen consuetudinem non habet, ut pedes lavet. vide ergo, ne forte propter multitudinem declinavit. sunt tamen qui dicant et excusare conentur, quia hoc non in mysterio faciendum est, non in baptismate, non in regeneratione, sed quasi hospiti pedes lavandi sint. aliud est humilitatis, aliud sanctificationis. denique audi, quia mysterium est et sanctificatio: nisi lavero te, non habebis partem mecum. hoc ideo dico, non quod alios reprehendam, sed mea officia ipse commendem. in omnibus cupio sequi ecclesiam Romanam, sed tamen et nos homines sensum habemus, ideo quod alibi rectius servatur et nos recte custodimus. ipsum sequimur apostolum Petrum, ipsius inhaeremus devotioni. ad hoc ecclesia romana quid respondet? utique ipse autor est nobis huius assertionis Petrus apostolus, qui sacerdos fuit ecclesiae romanae. ipse Petrus ait: domine, non solum pedes, sed etiam manus et caput. vide fidem etc. respondit illi dominus: qui lavit non necesse habet, nisi ut solos pedes lavet. quare hoc? quia in baptismate omnis culpa diluitur. recedit ergo culpa. sed quia Adam supplantatus a diabolo est et venenum ei effussum est supra pedes, ideo lavas pedes, ut in ea parte, in qua insidiatus est serpens, maius subsidium sanctificationis accedat, quo postea te supplantare non possit. lavas ergo pedes, ut laves venena serpentis. ad humilitatem quoque proficit, ut in mysterio non erubescamus, quod non dedignamur in obsequio.* Der Gebrauch der Mailändischen Kirche, welcher mit dem Taufakte verbunden ward, konnte aber, da die Uebung der römischen Kirche dagegen war, in dem Abendlande nicht weit um sich greifen. Das Concilium zu Toledo vom J. 694 suchte der Fusswaschung aufzuhelfen; es bestimmte in seinem 3ten Kanon: *episcopum quemque, feria quinta hebdomadae sanctae fratrum pedes lavandi ceremoniam servare iubet, ut se ad Christi domini exemplum conformet;* es geht aber aus dem Beschlusse nicht hervor, dass die versammelten Väter der Fusswaschung eine sakramentale Bedeutung zuerkannten. Bernhard von Clairvaux trat mit seiner ganzen

Autorität für die Fusswaschung als ein Sakrament ein; er hatte es sich gleichsam zur Lebensaufgabe gemacht, mit diesem neuen Sakramente seine Kirche zu bereichern. Er sagt in seinem Sermone *de baptismo: de tribus sacramentis discendum erit. appropinquans passioni dominus de gratia sua investire curavit suos, ut invisibilis gratia signo aliquo visibili praestaretur. Ad haec instituta sunt omnia sacramenta, ad haec eucharistiae participatio, ad haec pedum ablutio, ad haec denique ipse baptismus, initium sacramentorum omnium. ut de remissione quotidianorum peccatorum minime dubitemus, habemus eius sacramentum, pedum ablutionem. quaeris forte, unde sciam, quod sacramentum sit huius remissionis? vis nosse, quia pro sacramento illud est, non pro solo exemplo factum? illud attende, quod Petro dictum est: si non lavero te, non habebis partem mecum. aliquid igitur latet, quod necessarium est ad salutem, quando sine eo nec ipse Petrus partem haberet in regno Christi et dei. vide enim, si non expaverit Petrus ad tantae comminationis terrificum verbum, si non agnoverit salutare esse mysterium, cum respondit: domine, non tantum pedes, sed et manus et caput. et unde scimus, quod ad diluenda peccata, quae non sunt ad mortem, et a quibus plene carere non possumus ante mortem, ablutio ista pertineat? ex eo plane, quod offerenti manus et caput pariter ad abluendum, responsum est: qui lotus est non indiget, nisi ut pedes lavet. lotus est, qui gravia peccata non habet, cuius caput, hoc est intentio, et manus, hoc est operatio et conversatio munda est, sed pedes, qui sunt animae affectiones, dum in hoc pulvere gradimur, ex toto mundi esse non possunt, quin aliquando vanitati, aliquando voluptati aut curiositati plus quam oportet, cedat animus vel ad horam.*

Allein Bernhard hatte kein Glück; obgleich in jenen Jahren sich erst in der römischen Kirche die Siebenzahl der Sakramente festsetzte, so ward die Fusswaschung doch von keinem Scholastiker dieser Ehre werth geachtet. Als Brauch erhielt sie sich an den Sitzen der kirchlichen und weltlichen Fürsten. Luther wollte von der Fusswaschung weder als gnadenreichem Sakramente noch als obligatem Brauche etwas wissen. Er lässt sich in seiner Hauspostille also vernehmen: der Papst mit seinen Mönchen und Pfaffen, Königen und Fürsten waschen auch heute anderen geringen Personen die Füsse. Aber ihrer aller Demuth ist überaus eine schlechte Demuth, soll man es anders eine Demuth heissen. Denn viel findet man unter ihnen, die ihrem Convent, Capitel und Unterthanen die Füsse mit solcher Demuth waschen, dass sie hernach von der Hoffart, die sie im Fusswaschen geübt, beichten müssen. Denn, Lieber, sage mir, was ist es für eine Demuth, oder was hilft's einem andern, wenn du ihm nur zum Schein, oder Spektakel die Füsse wäschest und willst davon auch grossen Ruhm deiner Heiligkeit haben? Das hiesse die Füsse recht gewaschen, wenn unsere Bischöfe zu Herzen nähmen, wie ein grosser Jammer es ist, dass ihr armes Völklein so tief in Abgötterei steckt, keine rechte Predigt von Vergebung der Sünden und ewigem Leben hat, und trachteten darnach, dass Gottes Wort ihnen recht gepredigt, die Sakramente recht gereicht und die abgöttischen Ceremonien und Gottesdienste mit der Messe, Seelopfern, Heiligenanrufen, abgeschafft würden und das Volk auf rechten Gottesdienst gewiesen würde, dass sie Gott fürchten, sein Wort vor Augen haben und des Opfers unsers lieben Herrn Christi sich trösten könnten. — Darum ist es um das Fusswaschen, so mit Wasser geschieht, nicht zu thun; sonst müsste man nicht allein Zwölfen, sondern jedermann die Füsse waschen und wäre den Leuten

viel besser gedient, so es allein um das Wasser und zu waschen zu thun wäre, dass man ihnen ein gemein Bad bestellete und wüsche ihnen da nicht allein die Füsse, sondern den ganzen Leib. Aber es hat die Meinung nicht. Willst du dem Exempel Christi folgen und deinem Nächsten die Füsse waschen, so schaue zu, dass du von Herzen dich demüthigest, alle Gaben und Gnaden, die du hast, nicht zu deinem Nutzen oder eigner Ehre brauchest, sondern deinem Nächsten zum Besten, dass du niemand verachtest, ja jedermann gern seine Schwachheit zu gute haltest und helfest, dass er sich bessern möge. Solch Fusswaschen aber soll nicht allein auf den heutigen Tag, sondern unser Leben lang geübt werden, mit Allem, das wir können und haben, und gegen jederman, dem wir damit dienen können. Also will Christus, dass wir seinem Exempel nach auch unter einander die Füsse uns waschen sollen; dazu hat er's auch befohlen und anders nicht." Die Kirche, welche die Fusswaschung trotz der verschiedenen Anläufe, welche gemacht wurden, sie einzuführen, verwarf, hat vollkommen recht gethan. Der Herr hat kein Sakrament durch seine Fusswaschung stiften wollen. Gerhard behauptet ein Mal, dass sich für diese Handlung ein bestimmtes Mandat aufweisen lasse, wie auch eine bestimmte Verheissung; es ist aber sehr bedeutsam, dass er die Verheissung in den Worten findet: *qui lotus est, est mundus totus.* Diese Worte gehen aber gar nicht auf die Fusswaschung selbst; sie beziehen sich auf solche, an denen die Fusswaschung erst geschehen soll; der Herr erklärte in ihnen dem Petrus, dass er schon so rein sei, dass er nur noch einer Waschung seiner Füsse bedürfe. Bernhard ist umsichtiger als Gerhard gewesen; er gründet die Sakramentsgnade auf die Worte: *si non lavero te, non habebis partem mecum.* Wir wollen nicht mit Hofmann einwerfen, dass in diesen Worten von der Fusswaschung gar nicht die Rede ist, dass es ganz willkürlich ist, an die Stelle des σε auf ein Mal τοὺς πόδας σου zu setzen, da wir zugestehen müssen, dass es sich hier nicht um ein Waschen im Allgemeinen, sondern eben um das Waschen der Füsse handelt. Wir berufen uns aber gegen diese Auffassung der Fusswaschung als Sakrament auf die Auslegung, welche der Herr seiner bedeutungsvollen Handlung gibt; wir berufen uns in Sonderheit auf das Wort: V. 14 und 15. Der Herr will, dass seine Jünger sich untereinander nicht abbildlich, ähnlich, das thun sollen, was er ihnen gethan hat; sie sollen gerade dasselbe an einander erfüllen. In dem Sakramente ist nach der evangelischen Auffassung der Herr der Gnadenspender, er theilt in dem Sakramente aus der Fülle der Gnade um Gnade aus — wenn die letzten Worte wirklich den Schlüssel zum Verständniss bieten und daran ist nach V. 12 nicht zu zweifeln, so würde der Herr hier seine Jünger nicht blos zu Verwaltern und Haushaltern seiner Gnade einsetzen, sondern sie ganz bestimmt als die Quellen bezeichnen, aus denen eben dasselbe Heilsgut, was er gespendet hat, herausfliessen soll. Wir finden desshalb in der Fusswaschung nichts weiter als ein ὑπόδειγμα und stimmen im Ganzen dem Augustinus bei, welcher sich über dieses Vorbildliche in der Handlung des Herrn so erklärt: *hoc est, beate Petre, quod nesciebas, quando fieri non sinebas. hoc tibi postea sciendum promisit, quando, ut sineres, terruit te magister tuus et dominus tuus, lavans pedes tuos. didicimus, fratres, humilitatem ab excelso, faciamus invicem humiles, quod humiliter fecit excelsus. magna est commendatio humilitatis et faciunt hoc sibi invicem fratres, etiam opere ipso visibili, quum se invicem hospitio recipiunt.* Augustinus bleibt

aber nicht bei dieser allgemeinen Bemerkung stehen, wie die meisten älteren und neueren Ausleger, er dringt noch tiefer ein: *sed excepto isto morali intellectu,* fährt er bald fort, *ita nos huius dominici facti altitudinem commendasse meminimus, quod lavando pedes iam lotorum atque mundorum discipulorum significaverit dominus, propter humanos, quibus in terra versamur, affectus, ut quantumlibet profecerimus in apprehensione iustitiae, sciamus nos sine peccato non esse, quod subinde abluit interpellando pro nobis, cum oramus patrem, qui in coelis est, ut debita nostra dimittat nobis, sicut et nos dimittimus debitoribus nostris. quo modo ergo ad hunc intellectum poterit pertinere hoc, quod ipse postea docuit, ubi sui facti exposuit rationem dicens: si ego lavi — ita et vos faciatis. numquid dicere possumus, quod etiam frater fratrem a delicti poterit contagione mundare? imo vero id etiam nos esse admonitos in huius dominici operis altitudine noverimus, ut confessi invicem delicta nostra oremus pro nobis, sicut et Christus interpellat pro nobis. audiamus apostolum Jacobum, hoc ipsum evidentissime praecipientem et dicentem: confitemini invicem delicta vestra et orate pro vobis. quia et hoc dominus nobis dedit exemplum; si enim ille, qui ullum peccatum nec habet nec habuit nec habebit, orat pro peccatis nostris. quanto magis nos invicem pro peccatis nostris orare debemus? et si dimittit nobis ille, cui non habemus, quod dimittamus, quanto magis dimittere nobis debemus invicem, qui sine peccato hic vivere non valemus? quid enim videtur in hac altitudine sacramenti dominus significare, cum dicit: exemplum etc., nisi quod apertissime dicit apostolus: donantes vobismet ipsis, si quis adversus aliquem habet querelam, sicut et dominus donavit vobis ita et vos invicem. itaque nobis delicta donemus et pro nostris delictis invicem oremus atque ita quodammodo invicem pedes nostros lavemus.* Aehnlich spricht sich Bengel in seinem Gnomon aus: *pedilavium, quod dominus discipulis adhibuit, pertinebat et ad beneficium conferendae puritatis totalis et ad paedian docendae dilectionis humilis, v. 34, coll. v. 1. inde pedilavium discipulorum inter se eo pertinet, ut alter alterum quoque modo adiuvet ad consequendam puritatem animae: et ut alter alteri pedes lavet, vel proprie 1 Tim. 5, 10 idque serio, si scilicet accidat, ut opus sit; est enim praeceptum affirmativum, obligans semper, sed non ad semper, quale etiam 1 Joh. 3, 16, vel synecdochice, per omne genus officiorum, quae alter alteri etiam servilia et sordida, modo opportuna, praestare potest.*

Soll diese Perikope praktisch behandelt werden, so wird man entweder bei der Fusswaschung an und für sich stehen bleiben können, oder man wird, da Gründonnerstag den Charfreitag einführt und an die Einsetzung des hl. Abendmahles uns erinnern soll, diesen Schriftabschnitt mit dem Leiden und Sterben oder mit dem Sakrament des Altares in die engste Verbindung zu bringen haben.

Was ist die Fusswaschung?

1. Ein Bild von Jesu demüthiger Liebe,
2. ein Sinnbild von seiner Arbeit an unseren Herzen,
3. ein Vorbild für unser Verhalten zu den Brüdern.

Der Herr wäscht seinen Jüngern die Füsse?

1. Ein tief beschämendes,
2. ein hoch erfreuendes,
3. ein ernst mahnendes Bild.

Wisset ihr, was der Herr bei dem Fusswaschen gethan hat?

1. Er hat sich selbst erniedrigt,
2. er hat die Seinen geliebt bis an's Ende,
3. er hat sein ganzes Werk in ein Bild gefasst,
4. und uns ein Beispiel hinterlassen.

Wer ist es, der den Jüngern die Füsse wäscht?

1. Es ist ihr Herr,
2. es ist ihr Meister.

Die Fusswaschung das Portal zur hl. Passion.

1. Siehe was dich erwartet! der Anblick
   a. der höchsten Liebe,
   b. der grössten Demuth,
   c. der heimlichsten Weisheit.
2. Siehe was der Herr von dir erwartet!
   a. ein stilles Merken,
   b. ein williges Sichreinigenlassen,
   c. ein freudiges Dessgleichenthun.

Die Demuth und das Reich Gottes!

1. Demuth ist der Grundstein,
2. Demuth der Bürgerbrief,
3. Demuth die Hauptpflicht des Reiches Gottes.

Wahre Demuth.

1. Sie wurzelt in heiliger Liebe,
2. sie erkennt den eignen Werth,
3. sie dient, wo und wie sie nur kann,
4. und gibt ein Beispiel, dass wir thun sollen, wie sie uns gethan hat.

Was gehört zu einer rechten Vorbereitung zu dem heil. Abendmahl?

1. Eine gründliche Erkenntniss der eignen Sündhaftigkeit,
2. ein fester Glaube an des Herrn reinigende Gnade,
3. ein freudiger Entschluss, dem Bruder seine Sünde zu vergeben.

Die Fusswaschung eine Vorbereitung zu dem hl. Abendmahl.

1. Sehet auf den Herrn, der das Mahl mit den Seinen feiert!

a. Die Zeit ist gekommen, dass er aus der Welt gehe, aber er liebt die Seinen, selbst einen Judas bis an's Ende,
b. er weiss, dass ihm sein Vater Alles in seine Hände gegeben hat, aber er dienet wie der niedrigste Knecht.

2. Sehet auf die Jünger, die mit ihm zu Tische sitzen!

a. Sie wissen nicht, was der Herr jetzt thut, aber hernachmals sollen sie es erfahren,

b. sie haben noch eignen Willen, aber sie sollen ihn auf das Wort des Herrn brechen,

c. sie sind rein, aber sie sollen sich fort und fort unter einander reinigen.

---

3. Der Charfreitag.

Die Leidensgeschichte.

Die alte Kirche hat für den Charfreitag keinen bestimmten evangelischen Abschnitt als Perikope aufgestellt, wie ein Blick auf die Band 1, 94 mitgetheilte Tabelle an den Tag legt. Die lutherische und anglikanische Kirche hat es dabei belassen, Thomasius hält es auch für rathsam und heilsam, keine Perikope aufzustellen, Nitzsch hebt einen Abschnitt aus der Leidensgeschichte allein aus. In den Zeiten, wo das Perikopensystem entstand, blühte die Predigt noch in dem Gottesdienste; in dem Reformationszeitalter entfaltete die Predigt in einer ganz ungeahnten Weise ihre Gotteskraft: und weder damals noch hernachmals sonderte sich aus der Leidensgeschichte ein fester Text aus. Die Kirche hat auch hier ihren feinen Takt, ihr tiefes Gefühl bewahrt und bewährt. Das Wort vom Kreuze bedarf keiner menschlichen Nachhülfe, um einen tiefen, unverwischlichen Eindruck auf des Menschen Herz zu machen. Es gilt nur, sich stille unter das Kreuz hinsetzen und stille halten, wenn der Finger des hl. Geistes in den Tafeln des Herzens zu schreiben anfängt. Desshalb hat die Kirche keine besondere Perikope geordnet, es soll an diesem Tage nicht über die Leidensgeschichte gepredigt werden, sondern die ganze Leidensgeschichte soll an dem Geiste vorübergehen, dass er sich sinnend und anbetend in sie versenke. So verzichten auch wir auf eine Auslegung der hl. Passionsgeschichte und beten nur mit dem hl. Bernhard aus dem *salve, caput cruentatum:*

In hac tua passione
me agnosce, pastor bone,
cuius sumpsi mel ex ore,
haustum lactis cum dulcore
prae omnibus deliciis.
Non me reum asperneris
nec indignum dedigneris
morte tibi iam vicina,
tuum caput hic inclina,
in meis pausa brachiis.

Tuae sanctae passioni
me gauderem interponi,
in hac cruce tecum mori,
praesta crucis amatori,
sub cruce tua moriar.
Morti tuae tam amarae
grates ago, Jesu chare,
qui es clemens, pie deus,
fac quod petit tuus reus,
ut absque te non finiar.

Dum me mori est necesse,
noli mihi tunc deesse,
in tremenda mortis hora
veni, Jesu, absque mora,
tuere me et libera.
Cum me iubes emigrare,
Jesu chare, tunc appare;
o amator amplectende,
temet ipsum tum ostende
in cruce salutifera.

---

4. Der erste Ostertag.

Marc. 16, 1—8.

Die alte Kirche feierte als den Höhepunkt des Osterfestes die heilige Nacht von dem stillen Samstag auf den Ostersonntag; später ward diese Feier aufgegeben. In dem ursprünglichen Perikopensystem ist die Ostervigilie noch mit einer Lektion bedacht und zwar mit Matth. 28, 1—10. Es ist für das Erste wohl zu beklagen, dass wir diesen Schriftabschnitt nicht von der Vigilie auf den ersten Ostertag mitherüber genommen haben, sondern die Perikope des ersten Ostertages haben bestehen lassen. Jener Osterbericht des Matthäus hat bedeutende Vorzüge vor der Erzählung des Markus; Matthäus berichtet ausführlicher, voller, dramatischer. Das Erdbeben ist das grosse Präludium dieses Tages, welcher die Welt aus den Angeln und den Herrn auf den Stuhl der Majestät hebt; die Feinde Jesu Christi, die Hüter des heiligen Grabes, welche triumphirend dastanden, liegen von Gottes Hand niedergeschmettert wie todt auf dem Boden; die Weiber erscheinen, Sorge und Liebe in ihren Herzen; die Traurigen tröstet, die Ungläubigen richtet zur Hoffnung des Lebens der Osterengel auf; der Herr selbst tritt seinen davoneilenden Freundinnen mit seinem herrlichen Ostergrusse: χαίρετε entgegen. Dieser Gruss bildet das Finale, welches seitdem bis an das Ende der Welt durch die Luft zittert. Wie arm ist dagegen unsere Perikope! Nichts vom Erdbeben, nichts von den Wächtern, nichts von den Erscheinungen dessen, der da todt war, und nun lebet als der Lebendige von Ewigkeit zu Ewigkeit! Doch unsere Perikope, das wollen und sollen wir nicht vergessen, ist nur ein Glied einer Kette, ein Stück eines Organismus. Fassen wir sie unter diesem Gesichtspunkte auf, so werden wir es der Kirche nur Dank wissen, dass sie den ersten Ostertag nicht mit jener Matthäusperikope, sondern mit dieser Markuslektion ausgestattet hat. Jener Matthäusbericht ist für eine Predigt zu reich, zu überschwänglich, sie erschöpft Alles und würde die Perikope des zweiten Ostertages sehr schädigen. Was Matthäus in seinem Berichte zusammendrängt, das legt sich — ich meine natürlich nicht den Buchstaben, sondern den Geist — in diesen beiden Festperikopen jetzt aus einander.

Als Parallelen sind wie Matth. 28, 1—10, so auch Luk. 24, 1 ff. und Joh. 20, 1 ff. herbeizuziehen; doch verzichten wir von vornherein darauf, alle Divergenzen, welche nicht erst von den englischen Freidenkern und von dem bekannten Wolfenbüttler Fragmentisten und neuerdings wieder von

Strauss entdeckt und zusammengestellt sind, sondern schon von dem alten Feinde des Christenthums, den Origenes zu widerlegen suchte in einer seiner bedeutendsten Schriften, wahrgenommen und als Instanzen gegen die Wahrheit der evangelischen Berichte verwerthet worden sind, zur Sprache zu bringen. Wir werden nur auf die Verschiedenheiten der Darstellung im Vorübergehen eingehen, welche in den Bereich unseres Textes fallen.

Wenn Mose eine Stimme hörte bei dem feurigen Busche, die ihm sagte: zeuch deine Schuhe aus von deinen Füssen, denn der Ort, da du aufstehest, ist heilig Land! so spricht hier die Stimme des lebendigen Gottes ganz ähnlich zu uns. Calvin eröffnet darum seine Auslegung dieser Geschichte mit dem Vermerk: *iam ventum est ad redemptionis nostrae clausulam; nam hinc exsurgit viva nostrae cum Deo reconciliationis fiducia, quod Christus mortis victor ex inferis emersit, ut novae vitae potestatem penes se esse ostenderet. quare Paulus merito dicit, nullum fore evangelium et spem salutis irritam et evanidam, nisi tenemus Christum ex mortuis resurrexisse. nam ita demum parta nobis fuit iustitia et patefactus in coelum ingressus; denique adoptio nostra sancita, dum Christus resurgendo spiritus sui potentiam exerens, filium Dei se probavit.* Ja Strauss selbst hat diese gewaltige Stimme des lebendigen Gottes rauschen hören; er sagt nämlich in seinem Leben Jesu, für das deutsche Volk bearbeitet: „hier stehen wir also an der entscheidenden Stelle, wo wir den Berichten von der wunderbaren Belebung Jesu gegenüber entweder die Unzulänglichkeit der natürlich-geschichtlichen Ansicht für das Leben Jesu bekennen, oder uns anheischig machen müssen, den Inhalt jener Berichte, d. h. die Entstehung des Glaubens an die Auferstehung Jesu, ohne ein entsprechendes wunderbares Faktum begreiflich zu machen. Je unmittelbarer diese Frage den Lebensnerv des bisherigen Christenthums berührt, desto näher liegt zwar die Rücksicht auf die Empfindlichkeit, womit jedes freie Wort darüber aufgenommen wird, ja auf die empfindlichen Folgen, die es möglicher Weise für den, der es ausspricht, haben kann; aber je wichtiger und für die ganze Auffassung des Christenthums entscheidender auf der andern Seite der Punkt ist, desto dringender ergeht an den Forscher die Aufforderung, mit Beiseitesetzung aller jener Rücksichten sich recht unumwunden, recht bestimmt, ohne Zweideutigkeit und Hinterhalt hierüber auszusprechen.“ Wir danken es dem Kritiker, dass er mit der ganzen Schärfe seines Verstandes die Auferstehung des Herrn in's Gericht gezogen hat; denn wie die Bäume nur dadurch recht festwurzeln, dass der Wind sie tüchtig hin und her schüttelt, so dient die schärfste Kritik nur dazu, die Ueberzeugung von der Wahrheit der evangelischen Geschichte zu befestigen; vorzüglich wenn der Kritiker selbst zu solchen Erklärungen sich gedrungen fühlt, wie Strauss. S. 289. Hier heisst es wörtlich: „die Entstehung jenes Glaubens in den Jüngern ist allerdings vollständig erklärt, wenn wir die Auferstehung Jesu als äussern, wunderbaren Vorgang so hinnehmen, wie die Evangelisten sie geben, d. h., wenn wir voraussetzen, dass Jesus wirklich todt gewesen, hierauf von Gott durch einen Akt seiner Allmacht in das Leben zurückgerufen, oder vielmehr in eine neue höhere Art des Daseins versetzt worden sei, worin er sich zwar den Seinigen auf Erden noch leiblich wahrnehmbar machen konnte, aber dem Tode nicht mehr unterworfen, bald in den Himmel, in die nächste Nähe Gottes, aufgenommen wurde.“

V. 1. **Und da der Sabbath vergangen war, kauften Maria Magdalena und Maria Jakobi und Salome Specerei, auf dass sie kämen und salbten ihn.** Die Juden rechneten bekanntlich von Abend zu Abend, so führt uns der Evangelist also nicht gleich zu dem Ostermorgen hin, sondern zu dem Abend des stillen Samstages. Der Sabbath, welcher an dem Charfreitagabend angebrochen war, hatte sich geneigt und dieser Sabbath, welcher damals zu Ende ging, sollte überhaupt das Ende der Sabbathe sein. Eine neue Zeit, eine neue Aera sollte nun anheben: das Alte war vergangen, Alles sollte nun neu werden. An die Stelle des Sabbathes sollte jetzt der Sonntag der Christenheit treten; der Sabbath ist der letzte Tag der Woche, der Sonntag ist der erste; alle andern Tage stehen jetzt im Lichte dieses Sonntages, sie erhalten von ihm ihre Weihe, ihre Fülle, ihren Segen; nach dem Sabbathe hin streckten sich die Tage der Juden, sie suchten das Licht am Ende, denn Israel hat den Segen des Heiles noch nicht im Besitz, sondern nur in der Verheissung, in der Hoffnung. Die Alten nannten daher den Sonntag (*τὴν τοῦ ἡλίου ἡμέραν*) gewöhnlich *ἡ ἡμέρα τοῦ κυρίου*, *ἡ κυριακή*, *dies dominica* mit vollem Rechte, denn Christus ist es, der diesen Tag zu dem gemacht hat, was er ist. Die Alten bringen wohl, um die Stiftung des Sonntags zu motiviren, noch ein anderes Moment bei; Barnabas sagt schon in seinem Briefe *c. 15: ὁρᾶτε πῶς λέγει, οὐ τὰ νῦν σάββατα ἐμοὶ δεκτά, ἀλλ' ἃ πεποίηκα, ἐν ᾧ καταπαύσας τὰ πάντα ἀρχὴν ἡμέρας ὀγδόης ποιήσω, ὅ ἐστιν ἄλλου κόσμου ἀρχήν. διὸ καὶ ἄγομεν τὴν ἡμέραν τὴν ὀγδόην εἰς εὐφροσύνην, ἐν ᾗ καὶ ὁ Ἰησοῦς ἀνέστη ἐκ νεκρῶν καὶ φανερωθεὶς ἀνέβη εἰς τοὺς οὐρανούς.* Aehnlich Justinus *apol. mai. c. 67: τὴν δὲ τοῦ ἡλίου ἡμέραν κοινῇ πάντες τὴν συνέλευσιν ποιούμεθα. ἐπειδὰν πρώτη ἐστὶν ἡμέρα, ἐν ᾗ ὁ θεὸς τὸ σκότος καὶ τὴν ὕλην τρέψας κόσμον ἐποίησε, καὶ Ἰησοῦς Χριστὸς ὁ ἡμέτερος σωτὴρ τῇ αὐτῇ ἡμέρᾳ ἐκ νεκρῶν ἀνέστη.* Ignatius zieht in dem Briefe an die Magnesier aus dem Umstande, dass der Ruhetag von dem siebenten Tag der Woche auf den ersten verlegt worden ist zu Ehren der Auferstehung des Herrn, schon den Schluss: *εἰ οὖν οἱ παλαίοις γράμμασιν ἀναστραφέντες, εἰς καινότητα ἐλπίδος ἦλθον, μηκέτι σαββατίζοντες, ἀλλὰ κατὰ κυριακὴν ζωὴν ζῶντες, ἐν ᾗ καὶ ἡ ζωὴ ἡμῶν ἀνέτειλεν δι' αὐτοῦ.*

Nach Verlauf dieses Sabbathes kauften nun mehrere Weiber, welche dem Herrn aus Galiläa nachgefolgt waren, Aromata. Hier tritt die erste Verschiedenheit der Darstellung hervor, Lukas nämlich berichtet 23, 56 von diesen Weibern: sie aber kehrten um (nämlich von dem Grabe, da hinein ihr Herr gelegt war), bereiteten Specerei und Salben und den Sabbath über waren sie stille nach dem Gesetze. Der Umstand ist sehr geringfügig und kann auf eine einfachere Weise gelöst werden, als dass man mit Beza, Grotius, Wolf, Rosenmüller, Vater den Aorist hier als ein Plusquamperfektum fasst. Bengel bemerkt treffend: *ergo utique tum etiam emerant.* Wer nicht annehmen will, dass die gottseligen Weiber, als sie an dem Sabbathe ihre Salben zubereiteten, merkten, dass sie am Charfreitag-Abend, wo ihr Herz mit andern Dingen beschäftigt war, nicht das rechte Verhältniss zwischen den einzelnen Aromen u. dergl. getroffen hatten und nun, da das Gesetz wieder das Kaufen verstattete, den Fehler gut machten, der denke an die Liebe dieser Frauen zu dem Herrn. Die Liebe kann sich nimmer genug thun; sie haben vielleicht auch von manchem Jünger und Freund des Herrn noch ein Schärflein empfangen; sie kauften also noch

neuen Vorrath. Der Evangelist nennt drei Weiber mit Namen; er lässt diese drei hernach auch gemeinschaftlich den Weg nach dem Grabe des inzwischen Auferstandenen antreten. Er nennt zuerst *Μαρία ἡ Μαγδαληνή*.

Diese Maria trägt diesen Beinamen, da noch andere Frauen gleichen Namens in dem Gefolge des Herrn sich befanden, *ἡ Μαγδαληνή*. Sie heisst so nach dem Orte Magdala, wo sie entweder geboren war oder wohnte. Dieser Ort lag wohl nicht, wie Lightfoot, Wetstein u. A. annehmen, auf der Ostseite des galiläischen Meeres, sondern nahe bei Tiberias auf dem westlichen Ufer, wie die Meisten behaupten. Matthäus nennt den Ort 15, 39, im Talmud kommt er mehrfach vor, im Josephus aber nicht, denn in seiner Biographie §. 24 ist nach Haverkamp auf Grund der besten Handschriften *Γάμαλα* zu lesen. Jetzt liegt dort noch ein Dörfchen Namens *el Mejdel.* vergl. Burckhardt S. 559. Robinson 3, 530 f. Rosenmüller, bibl. Geogr. 2, 73. Die Magdalenerin wird Luk. 8, 2. Mark. 15, 40 unter den Frauen mit Namen erwähnt, welche den Herrn begleiteten und verpflegten, nachdem er von ihr 7 Teufel ausgetrieben hatte. (Luk. 8, 2. Mark. 16. 9.). An dem Ostertage tritt sie in ganz besonderer Weise hervor, sowohl durch die Tiefe ihres Schmerzes, als auch durch die Grösse ihrer Liebe und die Innigkeit ihres Glaubens. Die griechische Tradition erklärte sie für die Tochter des kananäischen Weibes *(Nicephor. 1, 33)*, den liess sie später, um Pilatus zu verklagen, an den Hof des Kaisers reisen und in Ephesus bei einem Besuche der Mutter des Herrn sterben *(ib. 2, 10.)*. Gregor setzte es in dem Abendlande durch das Ansehen seines Namens durch, dass man diese Maria aus Magdala mit der Sünderin (Luk. 7, 37 ff.) identificirte; eine Ansicht, welche von Deyling, Winer, de Wette, Meyer aber bestritten worden ist. Andere haben die Sünderin in der Stadt, die büssende Magdalena und Lazarus Schwester für eine und dieselbe Person erklärt. Ein deutliches Zeichen wohl, dass sich nichts sicheres ermitteln lässt und es nicht zu verantworten ist, wenn man diese ungenannte Sünderin für Maria unsere Magdalena erklärt und gar die Maria aus Magdala mit der Maria aus Bethanien zusammenwirft. Markus nennt ausser dieser Maria die *Μαρία ἡ τοῦ Ἰακώβου*. Auffallend ist diese Bezeichnung, wenn wir unter dieser Frau dieselbe zu verstehen haben, welche in dem letzten Verse des 15 Kapitels eben erst als *Μαρία Ἰωσῆ* bezeichnet wurde. Diese Maria, des Joses Mutter, hatte ausser diesem Sohne noch einen andern, sie heisst 15, 40 *Μαρία ἡ τοῦ Ἰακώβου τοῦ μικροῦ καὶ Ἰωσῆ μήτηρ*. Da hier Jakobus aber nicht näher bestimmt wird und der Wechsel des Zusatzes befremdlich ist, geräth man in Versuchung, unter diesem Weibe eine andere Person als die Kap. 15, 40 und 47 näher angegebene zu verstehen: allein mich hält von dieser Aufstellung zurück, dass an der ersten Stelle diese drei Frauen in einem schönen Bunde, und in der letzten Stelle wenigstens Maria die Magdalenerin und Maria Joses wieder zusammen erscheinen, und dass Matthäus 28, 1 mit *ἡ ἄλλη Μαρία* doch keine andere Maria meinen kann, als die, welche er erst 27, 61 mit Rücksicht auf V. 56 also benannt hat, und hier wird sie wieder als die Mutter des Jakobus und Joses bezeichnet.

Salome war die dritte im Bunde, das Weib des Zebedäus, die begnadigte Mutter zweier Apostel, des Jakobus und Johannes.

Diese drei Frauen also kauften allerlei *ἀρώματα*, gewürzige Kräuter, welche man mit Salben vermischte, *ἵνα ἐλθοῦσαι ἀλείψωσιν αὐτόν*. Diese Notiz des zweiten Evangelisten steht mit der Bemerkung des vierten, dass Joseph

von Arimathia und Nikodemus den Leib des Herrn schon gesalbt hatten, nicht im Mindesten in Widerspruch. Man darf ein Mal mit Meyer sagen, dass die Weiber, weil die beiden Männer in Eile, da der Sabbath im Begriffe war hereinzubrechen, ihr trauriges Geschäft besorgt und so manches nur obenhin gethan haben, das, was fehlet, nachholen wollen. Man wird aber dem Sinn der Weiber wohl nur so gerecht, wenn man sagt, hätten die beiden Jünger des Herrn Alles auch in der schönsten Weise ordentlich besorgt, so wären sie doch noch mit ihren Salben gekommen. Gibt sich denn eine wahre Liebe damit zufrieden, dass ein Andrer an dem Geliebten gethan hat, was dieser als ein Opfer der Liebe mit Recht von ihr fordern kann? Will nicht jeder, der da liebt, dem Geliebten seine Liebe beweisen? Und diese Weiber, welche mit ganzer Seele an dem Herrn hingen, welche Alles verlassen hatten, um ihm nachzufolgen, sollten recht verständig und haushälterisch bei sich gesprochen haben: alle Gerechtigkeit ist erfüllt, der Herr hat schon der Salben und Specereien genug empfangen? *Quaeritur tamen,* fragt der strenge Calvin, *quomodo studium hoc mulierum, quod superstitione mistum erat, Deo placuerit. ego vero non dubito, quin morem unguendi mortuos a patribus acceptum, ad finem suum retulerint, ut consolationem in mortis luctu ex spe futurae vitae peterent. peccasse quidem fateor, quod non statim mentes suas extulerint ad illam praedictionem, quam ex ore magistri audierant; sed quia retinent generale principium de ultima resurrectione, ignoscitur defectus ille, qui totum actum (ut loquuntur) merito vitiasset.* Die von Calvin berührte Frage ist nicht leicht mit Sicherheit zu entscheiden; es fragt sich eben, was der Grund ist, um desswillen die Völker des Morgenlandes ihre Todten einbalsamirten.

Das Einbalsamiren der Leichen ist nicht ein ursprünglich israelitischer Gebrauch; Jakob ist der erste Erzvater, welcher einbalsamirt wurde. Gen. 50, 2, 3, 26. Auf Josephs Befehl geschah dies in Egypten und zwar von Josephs Knechten; es ist wohl nicht zu zweifeln, dass diese Knechte Josephs Egypter waren. In diesem Wunderlande gab es nach Herodots ausführlichen Mittheilungen (2, 86 ff.) eine ganze Kaste, welche sich mit dem Einbalsamiren der Todten beschäftigte. Wir dürfen wohl die Einbalsamirung als einen specifisch egyptischen Brauch bezeichnen. Ein Zwiefaches und zwar das gerade Entgegengesetzte könnte an und für sich die Einbalsamirung der Todten bedeuten; sie könnte ihren Ursprung dem Unglauben, anderer Seits aber auch dem Glauben an ein ewiges Leben verdanken. Möglich wäre es, dass der Mensch seine Todten einbalsamirt und dadurch von der Verwesung schützt, weil er der Meinung ist, dass es nur ein diesseitiges Leben gibt; er suchte dann durch künstliche Mittel den Schein eines diesseitigen Lebens zu verlängern. Doch die Griechen und Römer, diese Heiden, welche mit diesem Leben das Leben überhaupt zu Ende gehen liessen, haben von Haus aus ihre Todten nicht einbalsamirt, sie übergaben sie dem Feuer, damit sie schnell in das Nichts versänken. Die Egypter hatten nur diesen Brauch und diese selben Egypter hatten zugleich den Glauben an ein Leben nach dem Tode, an eine Art von Unsterblichkeit. Wir werden desshalb diesen Brauch mit dieser Hoffnung in Verbindung zu setzen haben. Wie der Nil alljährlich in Egypten das Leben aus dem Tode in der Natur hervorrief, so warteten die Egypter wohl auch auf eine Zeit, da der Odem des Lebens wieder in die erstorbenen Gebeine fahren würde; Egypten's Könige fingen desshalb bei dem Antritt ihrer Regieruug schon an, sich ihr

Todtenhaus zu bauen, darin sie bis auf jenen grossen Tag zu ruhen gedachten. Man wird desshalb sagen dürfen, dass durch die Einbalsamirung das Samenkorn conservirt werden soll, welches an dem grossen Auferstehungsmorgen zu neuem, unvergänglichem Leben ersteht. Gewiss hat Joseph die Einbalsamirung seines Vaters in diesem Glauben angeordnet; König Assa ist wohl auch auf Hoffnung einbalsamirt worden. 2 Chron. 16, 14.[1]) Bei den Todten suchten diese Salben und Specereien zubereitenden Frauen den Herrn; sie glaubten an eine Auferstehung der Todten, wie Martha nach Joh. 11, 24, aber zu dem Glauben an eine Auferstehung Jesu Christi vor jener können sie sich nicht aufschwingen.

V. 2. Und sehr frühe an dem ersten Tage der Woche gingen sie zum Grabe, da die Sonne aufging. Von den 3 Frauen, von welchen Markus soeben gesprochen hat, erzählt er nun weiter, dass sie zu dem Grabe gegangen seien. Es wird, da er sie die Salben hat gemeinschaftlich zubereiten lassen, das nächstliegende Verständniss seiner Worte hier sein, dass sie sich auch gemeinschaftlich zu dem Grabe des Herrn begeben haben. Hier kommen nun aber nicht unerhebliche Differenzen zum Vorschein; Matthäus nämlich lässt nur die Maria Magdalena und die andere Maria zum Grabe hinauspilgern; Lukas gibt 24, 10 die Namen Maria Magdalena, Johanna, Maria Jakobi und *αἱ λοιπαὶ σὺν αὐταῖς*; Johannes endlich lässt die Magdalenerin allein zum Grabe kommen. Wenn da nun Meyer gleich die Besprechung mit dem Worte anhebt, solche Verschiedenheiten sollte man nicht zur Uebereinstimmung zwängen, was nur auf Kosten der einzelnen Berichterstatter geschieht," so ist er doch nicht ganz im Rechte. Da Matthäus, Markus und Lukas offenbar einen und denselben Hergang berichten wollen, so ist man gezwungen, anzunehmen, dass eine ganze Gesellschaft frommer Jüngerinnen an dem frühen Ostermorgen zum Grabe hinauseilt; die Synoptiker heben alle die Maria Magdalena hervor, alle setzen sie an die Spitze der anderen Weiber, sie scheint ihre Anführerin und Vorgängerin gewesen zu sein. Die andere Maria wird von allen Dreien auch angegeben, zwei geben noch eine dritte und vierte Person an, Markus hier die Salome, Lukas aber die Johanna; Lukas erklärt es schliesslich auch, woher diese letzten Differenzen kommen, es waren eben noch andere unbenannte Weiber mit dabei betheiligt. Wir sagen also nicht mit dem Hieronymus, welcher der Hedibia schreibt: *nobis simplex videtur et aperta responsio, sanctas feminas Christi absentiam non ferentes, non semel nec bis, sed crebro ad sepulcrum domini cucurrisse, praesertim quum terrae motus, saxa dirupta, sol fugiens, rerum natura turbata et quod his maius sit, desiderium salvatoris feminarum ruperit somnum.* Nein, nur ein Mal sind am frühen Morgen diese Weiber zum Grabe hinausgegangen; jeder Evangelist aber gibt von ihnen nur die an, welche ihm die namhaftesten zu sein schienen. Wie verträgt sich aber damit des Johannes' Bericht, welcher, wie es scheint, nur weiss, dass Maria Magdalena zu dem Grabe gegangen ist. Tholuck und

---

[1]) Calvin findet bei den Juden nur diesen Sinn, den Heiden spricht er ihn ganz ab. *memoria tenendum est ritum ungendi mortuos, licet multis profanis gentibus communis foret, apud solos Judaeos legitimo fuisse in usu, quibus a patribus traditus fuerat, ut se in fide resurrectionis exercerent. cadaver enim sensu privatum condire sine hoc respectu, frigidum et inane solatium fuisset; sicut Aegyptios scimus hac in parte anxie fuisse operosos sine ullo profectu. atqui Deus hoc sacro symbolo Judaeis vitae imaginem in morte repraesentabat, ut se ex putredine et pulvere novum vigorem recepturos sperarent.*

Andere verweisen auf das *οἴδαμεν* der Magdalenerin Joh. 20, 2. Meyer sucht diesen Plural so zu erklären, dass sie in ihrer Aufregung auch die Jünger, mit denen sie redete, und überhaupt die dem Gekreuzigten Nähergestandenen miteinschlösse, wenn gleich diese von der Wegnahme selbst noch ganz und gar nichts wussten. Sie soll mit einer gewissen Selbstvergessenheit reden aus dem Bewusstsein der Gemeinschaft, im Gegensatz gegen die Mehrheit, der sie das *ἦραν* beimisst.“ Das heisst doch wirklich nicht die Schrift erklären, sondern wo die Schrift sehr klar einen bedeutsamen Fingerweis gibt, sich selbst die Augen blenden. Die anderen Evangelisten stellen die Maria Magdalena an die Spitze; sie ist, die Erscheinung, deren der Auferstandene sie würdigt, bestätigt das wieder, unter diesen gottseligen Frauen die Hauptperson. Ich denke mir die Sache so: Maria Magdalena geht wirklich dem stillen Zuge als die tiefste Leidträgerin voran, sie bemerkt, dass der Stein hinweggewälzt ist und denkt, dass eine frevelnde Hand den Frieden des Grabes gestört und den Herrn entfernt hat; sie eilt, ohne in das Grab hineingegangen zu sein, weg, um Petrus und Johannes herbeizurufen, dass sie Rath schaffen. Die anderen Weiber bleiben an dem Grabe, um auf die Rückkunft ihrer Gefährtin und auf die Ankunft der Männer zu warten; sie können nicht so lange stille dastehen, sie fassen sich ein Herz und gehen in das Grab, um selbst zu sehen, was denn wohl geschehen sein mag. Sie finden das Grab leer, erhalten einen bestimmten Auftrag; sie eilen von dem Grabe, um den Befehl des Engels auszurichten. Man sage nicht, auf diesem Rückwege hätten sie mit Maria Magdalena, Petrus und Johannes zusammentreffen müssen. Man vergegenwärtige sich erst die Lage Jerusalems; es ist auf einem Hügel gelegen, den tiefgeschnittene Thäler umringen. Wie leicht konnten da nicht von Josephs Garten zwei Wege in die Stadt zu verschiedenen Thoren führen.

Sehr frühe *λίαν πρωΐ* gingen die Weiber, hiermit stimmt Johannes und Lukas vollkommen überein, dieser sagt nämlich *ὄρθρου βαθέος*, jener *πρωΐ σκοτίας ἔτι οὔσης*. Matthäus macht recht verstanden auch keine Schwierigkeiten. Markus scheint aber durch die nachfolgende Zeitbestimmung mit seinen Collegen und am Ende gar mit sich selbst in Collision zu kommen. Er sagt nämlich *ἀνατείλαντος τοῦ ἡλίου*. Lukas dagegen sagt, wie oben bemerkt, *ὄρθρου βαθέος*, also noch in dem dämmernden Morgen, und Johannes sagt, dass es noch finster gewesen sei. Grotius, Wolf, Bengel, Rosenmüller, Paulus, Kühnöl, Hug, Ebrard übersetzen daher nicht mit der Vulgate *orto iam sole*, sondern *oriente sole*. Winer bezeichnet diese Uebersetzung als eine ganz falsche, so auch Fritzsche, Krebs und Hitzig sagen *ortum parante*. Bleek sagt: als sie (eben) aufgegangen war; Meyer rund heraus: nach Sonnenaufgang. Eine Differenz kann ich aber auch hier nicht finden. Es ist bekannt, aber von den meisten Auslegern nicht beachtet worden, dass die Uebergänge des Morgens und des Abends aus der Finsterniss ins Licht und aus dem Licht in die Finsterniss im Morgenlande viel kürzer sind als in den Ländern, welche in der gemässigten Zone liegen; es kann daher sehr gut möglich sein, dass die Weiber noch in der Dunkelheit aus ihren Wohnungen aufbrachen und bei, ja nach Sonnenaufgang erst zum Grabe des Herrn kamen. Weiter werde nicht übersehen, der Evangelist sagt hier: *ἔρχονται*. Das Präsens ist bedeutsam; Markus berichtet nicht als Geschichtsschreiber: dass die Frauen zu dem Grabe hinausgegangen sind, er spricht als ein Maler, führt uns *mediam in rem* hinein und bringt uns auf ein Mal

ganz in die Nähe des Grabes. In dem Augenblicke, da sie zu dem Grabe kommen, war die Sonne allerdings schon aufgegangen. Hieronymus heisst diese Sonne willkommen: *post sabbata tristia,* ruft er aus, *felix irradiat dies, quae primatum in diebus tenet, luce prima in eo lucescente et Domino meo cum triumpho resurgente et dicente: haec est dies, quam fecit dominus, exultemus et laetemur in ea.*

V. 3. Und sie sprachen unter einander: wer wälzet uns den Stein von des Grabes Thüre? Die Liebe, welche die Weiber nicht ruhen liess, sondern sie des Morgens sehr frühe zu dem Grabe hinaustrieb, spiegelt sich recht deutlich wieder in diesem Verse. Diese Weiber haben sich so ausschliesslich mit dem beschäftigt, den ihre Seelen mehr lieben als sich selbst, und mit dem Opfer, welches sie mit ihren Thränen vermischt ihm darbringen wollten in dem stillen Grabe, dass sie an alles andere nicht gedacht haben, Wie es uns so oft in anderen Dingen ergeht, welche wir mit ganzer Seele ergriffen haben, so ergeht es diesen frommen Seelen. In dem letzten Augenblicke fällt ihnen erst ein Hinderniss ein, welches sie mit ihren vereinten Kräften gar nicht bewältigen konnten. Maria Magdalena und die andere Maria waren an dem Charfreitag noch lange an dem Grabe des Herrn geblieben, sie hatten sich von ihm, das alle ihre seligsten Hoffnungen unerbittlich verschlungen hatte, nicht so schnell losreissen können. Sie wussten um den Stein, welcher vor dem Grabe, oder, wie es aus den Worten ἐκ τῆς θύρας τοῦ μνημείου hervorgeht, richtiger gesagt: in dem Eingang des Grabes, in dem Stollen, der zu der Felsenkammer führte, lag. Gut sagt Calvin: *caeterum hinc discamus, zelo suoo abreptas sine consilio illuc venisse. lapidem sepulchro viderant opponi, qui ab ingressu quosvis arceret; cur id domi per otium non venit in mentem, nisi quia metu et admiratione attonitas ratio et memoria deficit? sed quia pio fervore coecutiunt, vitium hoc illis Deus non imputat.* Um den Stein in dem Grabe, nicht aber um das Siegel auf dem Steine und um die Wächter vor dem Grabe sorgen sich die Weiber; wir schliessen daraus wohl, dass ihnen hiervon nichts war bekannt geworden. Der Evangelist Lukas bemerkt von den Frauen ausdrücklich 23, 56 τὸ μὲν σάββατον ἡσύχασαν, sie blieben also für sich, mit ihrem grossen Verluste vollauf beschäftigt und die anderen Jünger suchten an diesem stillen Sabbathe auch nicht die Frauen auf. Trost konnten sie ihnen nicht bringen, jeder hatte mit seinem eigenen Herzen genug zu thun — das weissagende Wort des Herrn musste ja in Erfüllung gehen, dass sie sich alle an ihm ärgern sollten, denn es stehet geschrieben: ich werde den Hirten schlagen und die Schafe der Heerde werden sich zerstreuen. Matth. 26, 31. Die Weiber haben also davon nichts erfahren — sie sollten auch nichts davon erfahren, sie hatten an diesem einen Sorgensteine schon genug zu tragen. Der Herr legt den Seinen nicht mehr auf, als sie zu tragen vermögen; hätten diese Weiber gewusst, dass das Grab versiegelt und bewacht und somit der Zugang zu dem Freund ihrer Seelen ihnen versperrt sei, so hätten sie keine Salben und Specereien zubereiten können, in deren Anfertigung sie einen süssen Trost in ihrem Herzeleide fanden. Die Sonne, welche das Heil unter ihren Flügeln trägt, ist mit grosser Kraft und Herrlichkeit an dem Himmel der Gnade aufgegangen, es ist Ostern geworden; aber für diese frommen Weiber ist diese Sonne noch nicht aufgegangen, die düstere Charfreitagsstimmung herrscht noch in ihren Herzen. Statt dass sie mit Venantius Honorius

Clementianus Fortunatus dem Tage, den der Herr gemacht hat, entgegenjauchzen:

salve, festa dies, toto venerabilis aevo,
qua Deus infernum vicit et astra tenet.
ecce renascentis testatur gratia mundi,
omnia cum domino dona redisse suo.
namque triumphanti post tristia tartara Christo,
undique fronde nemus, gramina flore favent.
legibus inferni oppressis, super astra meantem
laudant rite Deum, lux, polus, arva, fretum.
qui crucifixus erat, Deus, ecce per omnia regnat,
dantque creatori cuncta creata precem.
Christe, salus rerum, bone conditor atque redemptor,
unica progenies ex deitate patris.
solve catenatas inferni carceris umbras
et revoca sursum quidquid ad ima ruit:

lassen sie ihre Köpfe hängen und quälen sie ihre armen Herzen mit der bangen Frage: wer wälzt uns den Stein von des Grabes Thür? Diese Frage, welche durch die Morgendämmerung hindurchtönt, findet ihren Wiederhall in der ganzen Welt. Die Gottescreatur, welche dem Dienste der Eitelkeit anheimgefallen ist durch die Sünde, zagt und schaudert vor dem Tode, dem Könige der Schrecken, und sehnt sich und seufzt nach einem Schimmer des ewigen Lichtes, nach einem Schatten der Unsterblichkeit. Der Ruf des Apostels (Röm. 7, 24); *ταλαίπωρος ἐγὼ ἄνθρωπος, τίς με ῥύσεται ἐκ τοῦ σώματος τοῦ θανάτου τούτου*! ist der Schmerzensschrei und der Angstruf, welcher aus der ganzen Menschheit hervortönt. Ja wie der Hirsch nach dem frischen Wasser schreit, so schreit die menschliche Seele nach dem ewigen Leben. Sie klammert sich an einen Strohhalm, wie ja Achilleus, da sein Freund Patroklus ihm im Traum erschienen ist, erregt ausruft (Il. 23, 103 f.):

ὢ πόποι, ἦ ῥά τίς ἐστι καὶ εἰν Ἀΐδαο δόμοισιν
ψυχὴ καὶ εἴδωλον. ἀτὰρ φρένες οὐκ ἔνι πάμπαν.

und fleht inständigst sie in ihrem guten Glauben zu lassen. Cato sagt in Cicero's *de senectute. c. 23: quod si in hoc erro, quod animos hominum immortales esse credam, libenter erro, nec mihi hunc errorem, quo delector, dum vivo, extorqueri volo.* Ganz ähnlich Seneca *ep. 102: molestus est, iucundum somnium videnti, qui excitat. — iuvabit de aeternitate animarum quaerere, immo mehercule credere. credebam enim facile opiniionibus magnorum virorum, rem gratissimam promittentium magis, quam probantium.* Die Menschheit hat durch sich selbst den Stein von des Grabes Thüre hinwegwälzen wollen. Die Mysterien haben es versucht im geheimnissvollen Dunkel, so z. B. die Eleusinischen Mysterien, die Philosophen haben an dem hellen Tage den stolzen Bau fester Beweise für die Unsterblichkeit der menschlichen Seele aufrichten wollen. Was haben diese Bemühungen gefruchtet? Der Stein ist nicht hinweggewälzt worden; er ist unbeweglich liegen geblieben und die Kinder dieser Welt sind endlich von den vergeblichen Versuchen abgestanden und sprechen nun mit dem lebenslustigen, weltseligen Dichter (Horatius Oden 1, 9, 13 ff.):

quid sit futurum cras, fuge quaerere:
quem sors dierum cumque dabit lucro
adpone nec dulcis amoris
sperne, puer, neque tu choreas:
donec virenti canities abest
morosa: nunc et campus et areae
lenesque sub noctem susurri
composita repetantur hora.
nunc et latentis proditor intimo
gratus puellae risus ab angulo,
pignusque dereptum lacertis
aut digito male pertinaci.

Kein Symbol kann den Stein von des Grabes Thür bewegen, kein Schluss ihn bannen; wenn Gottes Hand nicht dareingreift, so bleibt er liegen in Ewigkeit.

V. 4. Und sie sahen dahin und wurden gewahr, dass der Stein abgewälzt war; denn er war sehr gross. In bangen Sorgen sind die wandernden Frauen in den Garten Josephs gekommen; sie schlagen ihre Augen auf, um zu sehen und zu überlegen, was mit dem Steine anzufangen ist. Und siehe, sie haben sich umsonst gesorgt; der Herr hat das unausgesprochene Seufzen ihrer Herzen gnädig erhört, ehe es vor ihm laut wurde. Das ist ja die freundliche Zuvorkommenheit des Herrn aller Herren, dass er durch seine Fürsorge alle unsere Sorgen zu nichte macht. Getrost dürfen wir alle Sorgen auf den Herrn werfen, denn er sorgt nicht blos für uns, er hat, wenn wir recht scharf reden wollen, schon ehe wir sorgten, alles wohlbesorgt. Unser Sorgen kommt alle Zeit zu spät; seine väterliche Fürsorge hat Alles schon vorausgesehen und versehen. So ist es im Leiblichen und ebenso im Geistlichen! Alle unsere Tage sind auf sein Buch geschrieben, ehe derselbigen einer da war; die Handschrift, die wider uns zeugt, ist durch das Blut des N. Tts. schon durchstrichen, ehe wir diese Handschrift mit bussfertigen Augen lesen. Als sie die Augen aufheben, θεωροῦσιν, ὅτι ἀποκεκύλισται ὁ λίθος. Der Evangelist setzt absichtlich wieder das Präsens, er spart damit nicht blos ein ἰδού, welches das Ausserordentliche dessen, was sie wahrnehmen, ausdrücken würde, sondern auch die Versicherung, dass die Frauen diese Wahrnehmung nicht allmälig machen; nein auf ein Mal, auf einen Schlag enthüllt sich ihnen die äusserliche Folie des grossen Osterwunders. Der Stein ist abgewälzt. Wir fragen: wann ist das geschehen, von wem und wozu? Matthäus gibt uns auf die ersten Fragen eine authentische Antwort; er berichtet nämlich, dass des Morgens ein Engel des Herrn gekommen sei, der habe dieses Werk gethan, und mit dieser Niederkunft des Engels habe ein grosses Erdbeben in dem innigsten Nexus gestanden. Alles kündet an, dass der Herr, den Weihnachten und Ostern gemeinschaftlich feiern, an beiden Festen in ganz verschiedener Gestalt erscheint; damals kam die Menge der himmlischen Heerschaaren auf die Erde hernieder, aber die Erde erbebt nicht vor dem Rauschen ihrer Schritte; jetzt erscheint für das erste nur ein Engel und vor diesem Einen erbebt schon die Erde merklich, gewaltig. Der Herr, welcher jetzt sich offenbart, muss in einer solchen Herrlichkeit kommen, vor welcher die Himmel fliehen, die Berge zerfliessen und die Erde aufschreckt von ihrem Orte. Der Herr muss jetzt gewaltig-

lich kommen, um Ehre einzulegen unter den Völkern, wenn sein Auferstehungsbote schon in solcher erschütternden Weise auftritt. Wozu aber ist dies geschehen? Sollte der Engel durch die Wegwälzung des Steines dem Herrn den Rückweg in das Land der Lebendigen öffnen? Sollte etwa der Odem des Lebens durch die offene Grabesthüre an den Entschlafenen heranwehen? Diese Ansicht ist schlechterdings zu verwerfen; der Herr, welcher an dem Osterabende bei verschlossenen Thüren mitten unter seinen Jüngern erschien, bedurfte auch der Eröffnung des Grabes nicht, um aus dem Grab in's Leben zurückzukehren. Die Alten sagen daher, dem Theophanes zum Trotz, welcher spricht: *ἄδηλος ἡ ὥρα τῆς ἀναστάσεως τοῖς ἀνθρώποις καὶ παντάπασιν ἀνεπίγνωστος*, zum grösseren Theile, dass der Herr in der Nacht schon von den Todten auferstanden sei; so erklärt sich bereits Lactantius *(instit. div. 7, 19) haec est nox, quae nobis propter adventum regis ac Dei nostri pervigilio celebratur: cuius noctis duplex ratio est, quod in ea et vitam tum recepit, quum passus est et postea orbis terrae regnum recepturus est.* Der Engel wälzte den Stein von dem leeren Grabe fort; er that dieses um der Wächter und der Weiber willen. Die Wächter, die Feinde des Herrn, sollten durch diese Engelerscheinung überführt werden, dass sie gegen Gott selbst gestritten hatten, und zugleich sollte ihnen durch die Abwälzung des Steines ein Zeichen gegeben werden, dass sie durch keine Macht dem Herrn und seinem Reich den Eingang, den Triumphzug durch die Welt versperren könnten. Ausserdem sollten sie bestimmt werden, vor tödtlichem Schrecken ihren Posten zu verlassen, dass den Freunden des Herrn der Zugang ganz offen sei zu diesem kleinen, aber herrlichen Ostertempel. Aber auch um der Weiber willen und somit um der Freunde des Herrn willen ist der Stein abgewälzt; ihr Glaube war noch so schwach; wie Thomas seine Finger legen sollte in des Herrn Wundenmale, so sollen sie mit ihren Augen in das offene Grab hineinschauen, um sich durch ihre Sinne überführen zu lassen, dass der Herr auferstanden ist und lebt. Der Stein ist abgewälzt; die Hand des Auferstandenen hat es nicht gethan, er ist zu solchem Werke jetzt zu hoch und herrlich, ein Engel, ein dienstbarer Geist hat es gethan. Den abgewälzten Stein sahen diese Weiber und weiter nichts. Das scheint sich nun aber sehr übel mit Matth. 28, 2 zu vertragen, wo bestimmt gesagt wird, dass der Engel, nachdem er sein Werk vollbracht hatte, sich gleichsam triumphirend auf den abgewälzten Stein niedergelassen habe. Die Weiber, behaupten Viele weiter, hätten nach dem Berichte des Matthäus den Engel nicht im Grabe, sondern vor dem Grabe sitzen sehen. Allein Matthäus deutet es selbst an, dass der Engel in dem Grabe des Auferstandenen gesessen habe, als sie zum Grabe gekommen waren; derselbe spricht ja bei ihm V. 6: *οὐκ ἔστιν ὧδε, δεῦτε, ἴδετε τὸν τόπον, ὅπου ἔκειτο ὁ κύριος.* So haben nach ihm die Weiber in das Grab hineingeschaut und dort den Engel des Herrn gesehen, der in das Innere dieses Heiligthumes sie hineinrief. Wir dürfen wohl sagen: der Engel blieb nur so lange auf dem Steine vor dem Grabe sitzen, als vor dem Grabe noch die Wächter sich befanden; wie diese aber von ihrem Todesschrecken sich wieder erholt und sich geflüchtet hatten, verliess er seinen Thronsitz, um den Vater, der seinen eingebornen Sohn von den Todten auferweckt hatte, in dem Grabe anzubeten.

Was sollen nun aber die Worte: *ἦν γὰρ μέγας σφόδρα*? Die gewöhnliche Auslegung ist die, welche Bengel gibt: *innuit particula, cur et mulieres sollicitae fuerint et cur lapidem maiore vi devolvendum agnoverint.* Allein

gegen diese Auffassung ist entschieden die Stellung dieser Worte; wollte der Evangelist diesen Gedanken ausdrücken, so musste er diesen Zusatz dem vorhergehenden Verse anhängen. Meyer und Klostermann erkennen die Zugehörigkeit dieses Satzes zu unserem Verse an; Ersterer sagt: „es bezieht sich auf das unmittelbar Vorhergehende. Nachdem sie aufgeblickt (vorher war ihr Blick gesenkt), schauten sie *(contemplabantur cum animi intentione, s. Tittmann, Synon. p. 120 f.)*, dass abgewälzt sei der Stein, denn (Grundangabe, wie es kam, dass ihnen diese Wahrnehmung nach ihrem Aufblicken nicht entgehen konnte, sondern die Thatsache der geschehenen Wegwälzung ihnen in die Augen fallen musste) er war sehr gross. Man denke sich den sehr grossen Stein neben der Thür des Grabes liegen.“ Dieser Zusatz hat aber so doch immer etwas befremdliches; man sollte denken, dass, wenn dies Grab von einem Steine sei geschlossen gewesen, der Stein von jedem habe wahrgenommen werden müssen; ich glaube, der Zusatz lässt sich nicht erklären, wenn man nicht hinzunimmt, dass etwas da war, welches die Wegwälzung des Steines nicht gleich erkennen liess, welches diese Wegwälzung nicht hätte erkennen lassen, wenn der Stein nicht über die Massen gross gewesen wäre. Sollte dieser Umstand nicht das Frühlicht des anbrechenden Tages, der Morgenduft, welcher auf dem Garten und seinen Hängen lag, gewesen sein? Wenn der Stein nicht so sehr gross gewesen wäre, hätten diese Frommen auf dem Standpunkte, wo sie sich befanden, diese Entdeckung nicht machen können.

V. 5. Und sie gingen hinein in das Grab und sahen einen Jüngling zur Rechten sitzen, der hatte ein lang weiss Kleid an und sie entsetzten sich. In das offene Grab treten die Weiber ein; die Liebe, der ahnende Glaube zog sie hinein an den Ort der Schrecken. Sie finden den nicht im Grabe, welchen sie suchten; statt seiner finden sie einen *νεανίσκος*. Wer ist dieser junge Mann in dem Grab des Auferstandenen? Die rationalistischen Ausleger sagen kurz und gut: ein Menschenkind; irgend einer von den Gartenknechten des reichen Joseph von Arimathia. Dieser Bursche hat dann wohl den Stein hinweggewälzt, damit die frische Luft in das jüngst erst gehauene Felsengrab hineindringe, da er nicht wusste, dass sein Herr einem Andern sein prächtiges Grab eingeräumt hatte. Wir beneiden diese Herren nicht um dieses Fündlein ihrer Weisheit; wir lassen uns vielmehr durch Matthäus sagen, dass dieser Jüngling in dem Grabe des Herrn ein Engel Gottes war. Haben wir in der heil. Weihnacht die Menge der himmlischen Heerschaaren auf Bethlehems Fluren mit dem Auge des Glaubens geschaut, so erwarten wir hier auch wieder Engel und sind nicht wenig befremdet, dass nur ein Engel im Grabe des Auferstandenen zu finden ist, dass, wenn das Grab nicht mehrere dieser seligen Geister fassen kann, der Garten nicht von den Chören der Engel erfüllt ist. Ein Engel wird von Markus hier angegeben, wie auch von Matthäus, nach Lukas aber treffen die Weiber zwei Männer mit glänzenden Kleidern in dem Grabe des Herrn an (24, 4). Wie reimt sich dieses mit einander? Sollte Lukas das, was Maria Magdalena nach Johannes 20, 12 in dem Grabe schaut, diesen Weibern irrthümlich beigeschrieben haben? Sollten die beiden ersten Evangelisten desshalb nur von einem Engel reden, weil von diesen beiden Engeln, welche im Grabe sich befanden, nur einer hervortrat und sprach, während der Zweite als dienstbarer Geist des andern höheren dienstbaren Geistes fungirte? Wir wollen hier nichts bestimmen und begnügen uns mit der

Bemerkung, dass diese Differenz der Berichterstatter auf keinen Fall die Wahrhaftigkeit ihrer Berichterstattung in Zweifel stellen kann, da dieser Umstand nur etwas Nebensächliches berührt.

Die alten Väter haben diesen Jüngling in dem Grabe das Auferstandenen gern geistlich ausgelegt; Hieronymus sagt: *hic iuvenis formam resurrectionis timentibus mortem ostendit.* Es lässt sich dieses Bild Zug für Zug ausführen. In dem Grabe des Auferstandenen finden die Weiber diesen Repräsentanten des ewigen Lebens, denn unsere Auferstehung ist nur eine Folge der Auferstehung Jesu Christi, der da von sich zeugt: ich bin die Auferstehung und das Leben, wer an mich glaubt, wird leben, ob er gleich stürbe — zugleich sagen wir mit Severus: *introierunt ergo mulieres ad sepulchrum, ut consepultae Christo, cum Christo consurgerent de sepulchro.* Ein Jüngling sitzt in dem Grabe als Repräsentant: *vident iuvenem, ut cernerent nostrae resurrectionis aetatem, quia nescit resurrectio senectutem, et ubi nasci morique nescit, ibi aetas nec admittit detrimenta, nec indiget incrementis. unde iuvenem, non senem, non infantem, sed jucundam aetatem viderunt.* Es sitzt dieser Jüngling; dies Sitzen ist ein bedeutsames Zeichen, in jenem Leben liegt die Mühe und Arbeit dieses Lebens hinter uns und der grosse Sabbath ist angebrochen, da wir ruhen sollen von unseren Werken. Das Sitzen zur rechten Hand gibt dem Gregorius zum Sinnen Anlass: *notandum vero nobis est, quidnam sit, quod in dextris sedere angelus cernitur. quid namque per sinistram, nisi vita praesens, quid vero per dextram, nisi perpetua vita designatur? unde in canticis canticorum scriptum est: laeva eius sub capite meo et dextera illius amplexabitur me. quia ergo redemptor noster iam praesentis vitae corruptionem transierat, recte angelus, qui nunciare perennem eius vitam venerat, in dextera sedebat. qui stola candida coopertus apparuit, quia festivitatis nostrae gaudia nunciavit. candor etenim vestin splendorem nostrae denunciat solemnitatis. nostrae dicamus, an suae? sed ut fateamur verius et suae dicamus et nostrae. illa quippe redemptoris nostri resurrectio et nostra festivitas fuit, quia nos ad immortalitatem reduxit et angelorum festivitas exstitit, quia nos revocando ad coelestia eorum numerum implevit.* Wir werden aber wohl dieses *στολὴ λευκή* besser als ein Symbol fassen, welches die innere Reinheit, die geistige Lichtnatur der Engel nach aussen hin abschatten soll; und so gewännen wir noch einen Zug zu der Beschreibung des ewigen Lebens, es ist ein Leben in der Heiligkeit und Gerechtigkeit, welche Gott wohlgefällig ist.

Der Anblick des Engels befremdet, entsetzt die Weiber. Der Evangelist schreibt *ἐξεθαμβήθησαν. θάμβος* und *φόβος* sind dem Sinne nach nicht ganz gleich; bei *θάμβος* wird noch besonders hervorgehoben, dass in einem Affekte Staunen und Furcht verbunden waren. Gott hatte diese Stimmung durch alles, was bis dahin geschehen war, vorbereitet. Calvin bemerkt eingehend: *pluribus signis gloriae suae praesentiam ostendit Dominus, ut ad reverentiam melius formaret sanctarum mulierum corda. nam quia res non levis momenti erat, scire partam esse a filio Dei de morte victoriam, in quo vertitur salutis nostrae summa, scrupulos omnes eximi oportuit, ut Divina maiestas palam et non obscure illarum oculis se offerret. factum ergo terrae motum dicit Matthaeus, in quo sensibilis erat illa, quam dixi, coelestis potentia. atque hoc portento mulieres expergefieri oportuit, ut nihil iam humanum vel terrestre conciperent, sed mentes suas extollerent ad novum et minime exspectatum Dei opus. in angeli quoque vestitu et forma, quasi per radios Deitatis*

fulgor sese diffudit, ut sentirent, non esse hominem mortalem, qui facie hominis indutus prope adstabat. tantum sciendum est, visibilia praesentiae eius signa nobis offerri, ut eum invisibilem mentes nostrae apprehendant: sub corporeis formis gustum nobis praeberi spiritualis eius essentiae, ut spiritualiter eam quaeramus. interea non dubium est, quin externis symbolis conjuncta fuerit interior quaedam efficacia, quae mulierum cordibus Deitatis sensum insculperet. Das Grab ist an sich schon eine schauerliche Stätte, welche kein Menschenkind ohne tiefe Herzensbewegung betreten kann, dazu fibriren noch stark die Saiten in den Herzen der frommen Weiber von dem schweren Schlage, der sie am Charfreitag getroffen hat. Das offene Grab musste sie in Staunen setzen, der Engel in dem Grabe sie sich entsetzen lassen. Ein ausserordentliches Ereigniss muss sich im heiligen Schweigen der Nacht vollzogen haben — die unsichtbare Welt ragt und reicht ein Mal wieder recht augenfällig in die sichtbare Welt herein. Was die Hirten bei Bethlehem in der heil. Weihnacht empfanden, da die Menge der himmlischen Heerschaaren sich um sie sammelte, dasselbe empfinden jetzt diese Weiber.

V. 6. Er sprach zu ihnen: entsetzet euch nicht, ihr suchet Jesum von Nazareth, den Gekreuzigten. Er ist auferstanden und ist nicht hier: siehe da die Stätte, da sie ihn hinlegten. Wie die Weiber in grosser Bewegung sind, so ist das Herz dieses Osterpredigers auch in grosser Wallung. Wir merken das an den Worten seines Mundes, ich kann nicht gut sagen, an seiner Rede. Denn dieser Engel ist innerlich so tief bewegt und gewaltig ergriffen, dass er keine Rede halten kann; sein Herz geht recht in Sprüngen und so quellen nicht wohlstylisirte Perioden, sondern lauter abgerissene kleine Sätze aus seinem Munde hervor. Meyer bemerkt vollkommen richtig: „lauter Asyndeta in der lebhaften Inständigkeit der Rede."

Wie der Engel in der heil. Weihnacht, so bemüht sich auch dieser Osterengel, zuerst die Furcht, das Entsetzen aus den erschrockenen Herzen hinwegzunehmen; er redet die Erschrockenen an: *μὴ ἐκθαμβεῖσθε.* Bengel sagt: *initiale verbum in apparitionibus, quo timor ex apparitione gloriosa, percellens corda mortalium, temperatur, securitas promittitur, attentioque conciliatur.* Es ist dieses Wort gleichsam das grosse Präludium der Osterpredigt; es schlägt den Ton an, welcher alle Osterpredigten durchdringen soll. *Custodes,* sagt der alte Hieronymus, *timore perterriti ad instar mortuorum stupefacti jacent et angelus tamen non illos, sed mulieres consolatur. Illi, inquit, timeant, in his perseveret pavor, in quibus permanet incredulitas, ceterum vos, quia Jesum quaeritis crucifixum, audite, quod resurrexerit et permissa perfecerit.* Fürchten, entsetzen muss sich jeder, welcher noch kein Ostern in der That und Wahrheit gefeiert hat; wer aber glaubt und weiss, dass Christus auferstanden ist und lebt, wovor könnte dem grauen? Christus der Auferstandene ist der Durchbrecher aller Bande. Seine Auferstehung predigt der bedrängten Unschuld nicht blos ein grosses *tandem bona causa triumphat,* sie predigt Allen eine Erledigung aus der Knechtschaft der Sünde, aus der Macht des Todes, aus den Pforten der Hölle! Ostern ist ein Freudentag, ein hoher Festtag, daher *μὴ ἐκθαμβεῖσθε,* sondern *χαίρετε.*

Der Engel spricht sehr weislich: *'Ιησοῦν ζητεῖτε τὸν Ναζαρηνὸν τὸν ἐσταυρωμένον.* Die Frauen sind durch die Erscheinung des Engels in Staunen gerathen, sie sind ausser sich gekommen; der Engel führt sie mit zarter Hand wieder zu sich zurück, er erinnert sie an das, was sie in diesem

Grabe thun wollten. Diese Erinnerung hat aber noch andere Zwecke. Der Engel will auch constatiren, was sie hier wollten, um ihnen einen desto tieferen Eindruck zu verschaffen von dem, was ganz wider ihr Erwarten von dem Herrn geschehen ist. Endlich will der Engel uns wohl auch predigen, dass nicht jedes Menschenherz fähig und würdig ist der Frscheinung des Auferstandenen, der Theilnahme an dem Leben seiner Herrlichkeit. Gregor sagt schon: *necesse est, ut audiamus, quae facta sunt, quatenus cogitemus etiam, quae nobis sint ex eorum imitatione facienda. et nos ergo in eum, qui est mortuus, credentes, si odore virtutum referti, cum opinione bonorum operum dominum quaerimus, ad monumentum profecto illius cum aromatibus venimus. illae autem mulieres angelos vident, quae cum aromatibus venerunt, quia videlicet illae mentes supernos cives aspiciunt, quae cum virtutum odoribus ad dominum per sancta desideria proficiscuntur.* Der Kirchenvater hat schwerlich das Richtige getroffen; der Engel hebt, was sehr bezeichnend ist, nicht hervor, dass die Weiber an dem Herrn ein gutes Werk haben thun wollen, er betont ihren Herzensstand. Weil sie suchende Seelen sind, desshalb sollen sie finden! Ihre Herzen schlagen in heiliger Liebe dem Herrn entgegen und irrt sich ihr liebendes Herz auch darin, dass es den Lebendigen sucht bei den Todten, so verschlägt das wenig, die Grundrichtung ihrer Herzen geht auf den Herrn und so wird sich schon alles Andere finden. Diesen Grundzug ihrer Herzen hebt der Engel hervor durch die ganz ausgezeichnete Stellung, welche er dem Worte Ἰησοῦν einräumt. Charakteristisch ist es aber, dass er dieses Wort gerade wählt; dass er den Mann, der gesucht ward, nicht Christus, nicht den Herrn, nicht Davids Sohn nennt. Der Glaube der Weiber hat Schiffbruch gelitten; der Mann in dem Grabe ist ihnen nicht mehr Christus, der Sohn Davids, der Herr. Wir hofften er sollte Israel erlösen, so sprachen auch diese Weiber, wir hofften es und diese Hoffnung ist nun auf immer dahin. Der Glaube an die Messianität, an die Gottessohnschaft des Herrn ist zu Schanden gegangen, aber die Liebe ist geblieben, denn die Liebe überlebt den Glauben, die Liebe zu diesem holdseligen Menschensohne, die Liebe zu diesem Jesus von Nazareth. Ihn suchten sie den Gekreuzigten, den an dem Kreuze Gestorbenen, um die letzten Opfer ihrer dankbaren Liebe ihm zu weihen. O dass doch ein Fünklein dieser Jesusliebe in alle Herzen fiele, die grosse Ostersonne würde dann bald mit Macht sich erheben.

Ein Wort spricht nun der Engel; ein einziges Wort! Es ist kein schöpferisches Wort, wie jenes: es werde Licht! es ist nur ein erzählendes Wort, aber dieses einzige Wort bringt eine neue Welt zum Vorschein: ἠγέρθη. Er ist auferstanden! Wörtlich genau würden wir übersetzen müssen: er wurde erweckt. Die alten Uebersetzungen gingen Luther schon voraus; er bequemte sich der hergebrachten Uebertragung an. Der Sinn der Schrift ist damit nicht im Mindesten angetastet; denn die Auferstehung des Herrn wird bald als ein Selbstwerk des Sohnes Gottes, bald als ein Werk Gottes des Vaters an dem Sohne dargestellt. Er ist auferstanden! Wo bleiben vor diesem Engelworte diejenigen, welche den Tod des Herrn in einen Scheintod verwandeln und somit seine Auferstehung zu einem Erwachen aus einer tiefen Ohnmacht machen? Wir wollen nicht mit diesen streiten; wozu dieser Unrath? Strauss hat mit scharfem Besen diese seiner Zeit weitverbreitete Ansicht gründlich weggefegt. Hätte der Kritiker aber doch das Fegen vor seiner eigenen Thüre nicht vergessen, hätte er doch ein Mal seine Liebe zu

dem Mythus verläugnet und nüchtern die Sache angesehen! Ein Mythus kann unmöglich die Auferstehung Jesu Christi von den Todten sein; die Kirche, wie sie jetzt existirt, die Kirche, wie sie von den Aposteln gestiftet worden ist, müsste dann ein Mythus, die Freude und der Friede in dem heil. Geiste, das Bewusstsein des Gnadenstandes und der Gotteskindschaft müsste dann eine leere Einbildung sein! Die Kirche, in welcher die Kräfte des ewigen Lebens wirken, kann nicht auf ein *caput mortuum* gegründet sein, sie muss auf einem Lebendigen von Ewigkeit zu Ewigkeit ruhen. Nicht Hallucinationen nervenschwacher Weiblein, nicht Träume und Gesichte der Apostel haben die Welt mit der Auferstehung Jesu Christi von den Todten bereichert; diese Weiber, welche des Morgens frühe allein zum Grabe des Gekreuzigten gehen, verrathen keine schwachen Nerven und diese Apostel wären gar bald, da die Welt wider sie schnaubte mit Drohen und Morden, aus ihren Phantasieen erwacht! Der Herr ist auferstanden! Was meint der Engel damit? was haben wir unter der Auferstehung zu verstehen? Die alten Väter, die Reformatoren, die Lehrer in Kirchen und Schulen sind bis auf die neueste Zeit hierüber ganz einig gewesen. Ignatius schreibt schon den Smyrnensern: *ἐγὼ δὲ οὐκ τὸ γεννᾶθαι καὶ τὸ σταυροῦσθαι γνώσκω αὐτὸν ἐν σώματι γεγονέναι μόνον, ἀλλὰ καὶ μετὰ τὴν ἀνάστασιν ἐν σαρκὶ αὐτὸν οἶδα καὶ πιστεύω ὄντα.* Theophylakt wirft die Frage auf: *τὴν σάρκα ἀπέθετο*; und antwortet sich selbst: *μὴ γένοιτο. ὡς γὰρ ἀνελήφθη, οὕτω καὶ ἐλεύσεται. ἀνελήφθη δὲ ἐν σαρκὶ καὶ μετὰ τοῦ σώματος.* Die rechtgläubige Kirche hat unter der Auferstehung Christi stets das verstanden, was Hollatius so ausdrückt: *resurrectio est actus gloriosae victoriae, quo Christus θεάνθρωπος per eandem cum Deo patre et spiritu sancto potentiam corpus suum animae redunitum et glorificatum, e sepulcro eduxit variisque indiciis discipulis suis vivum stitit, in confirmationem nostrae pacis, fraternitatis, gaudii et spei de nostra futura resurectione.* Wenn Schenkel meint, dass seine Auffassung, welche übrigens nicht ganz neu ist, sondern vorher schon von Weisse, dem leipziger Philosophen, vorgetragen worden war, die alte Wahrheit nur in einer anderen Form gebe,so irrt er sich sehr; seine Auffassung alterirt die Auferstehung wesentlich. Denn nach ihm ist die Auferstehung doch nichts anders als jener merkwürdige Vorgang, dass Jesus mit seinem Tode nicht aufhörte, als geistige Potenz zu existiren, dass er vielmehr von da an als eine in ungleich höherem Grade die Welt überwindende Geistesmacht sich offenbarte. Ist Christus aber der Erstgeborne von denen, die da schlafen, und besteht die Auferstehung der Todten, welche am jüngsten Tage stattfinden soll, darin, dass die Geister der Entschlafenen nun endlich wieder mit einem Leibe organisch verbunden werden, welcher ihrem höheren, verklärten, geistlichen Zustand vollständig entsprechend ist, so sieht ein jeder „Schulknabe," was Schenkel freilich nicht sehen will, dass die Auferstehung des Herrn von dem Verfasser des Charakterbildes Jesu Christi nicht der heil. Schrift gerecht wird.

οὐκ ἔστιν ὧδε, fährt der Engel weiter fort. Er heisst damit die Weiber sich umsehen. Das leere Grab soll ihnen zu dem Glauben helfen, *ὅτι ἠγέρθη.* Wenn sie seinen Worten nicht glauben, so sollen sie doch dem leeren Grabe glauben. Dies leere Grab kann wohl einiger Massen mitzeugen, dass der Herr wahrhaftig auferstanden ist. Der erste Gedanke nämlich, welchen die Magdalenerin hatte, war, dass man den Leib des Herrn gestohlen und weggeschleppt habe; das leere Grab, in welches die Osterengel der Weiber einladet, beweist aber, dass daran nicht zu denken ist. Es sieht ja Alles in

demselben so ordentlich aus, die Leinen sind säuberlich zusammengelegt und das Schweisstüchlein ist gewickelt an einem besonderen Orte zu finden. Joh. 20, 6 und 7. Da haben keine Frevler einen Einbruch vorgenommen! Aber diese Worte geben uns noch mehr zu denken; Gregor der Grosse sagt: *non est hic, dicitur per praesentiam carnis, qui tamen nusquam deerat per praesentiam maiestatis.* Ganz vortrefflich legt Luther diese Worte so aus nach ihrer tiefen Bedeutung; den Ort will ich euch wohl weisen, spricht der Engel, da er gelegen: aber er ist nimmer da. Es heisst jetzt; er ist nicht hier, wie St. Paulus auch davon redet Col. 3, 1 und 2: seid ihr nun mit Christo auferstanden, so sucht, was droben ist, trachtet nach dem, das droben ist, nicht nach dem, das auf Erden ist. Das heisst denn einen Christen fein rein ausgeschält und gehoben aus dieser Welt, dass er nicht mehr in das Leben gehöre, weder unter den Papst, noch unter den Kaiser, noch unter einigerlei Creatur; sondern da Christus ist, soll ein Christ auch sein. Christus aber ist nicht hier, so muss ein Christ auch nicht hier sein. Darum kann kein Mensch weder Christum noch einen Christen in gewisse sonderliche Regeln fassen; es heisst: er ist nicht hier, die Hülsen hat er hienieden gelassen, weltliche Gerechtigkeit, Frömmigkeit, Weisheit, Gesetz und was des Dinges mehr ist, alles rein ausgezogen. Du musst ihn suchen nicht in den Dingen, die man auf Erden findet; darum wirst du ihn nicht finden in einer Carthause oder sonst in einer Mönchskappe, du wirst ihn nicht finden in deinem Fasten, Wachen, Kleidern, es sind eitel Hülsen. Dessgleichen alte Gewohnheiten und Bräuche, Väter, Juristen, weise Leute, fromme Leute und was es denn mehr kann sein, sind eitel Hülsen. Es heisst immer: nicht hier. Darum kann auch ein Christ nicht darein gefasst werden, so fern er ein Christ ist; man soll auch einen Christen nicht malen noch fassen, denn man kann es auch nicht. Sondern wie Christus über Alles ist, so ist auch ein Christ über Alles. Christus hat alle Dinge durch sich selbst überwunden und verlassen und eben darum, dass wir solches glauben, heissen wir ebenso wohl: nicht hier: wie er. Wie denn St. Paulus auch sagt: trachtet nicht nach dem, das auf Erden ist, denn ihr seid gestorben und euer Leben ist verborgen in Christo. Eine sehr wunderliche Rede ist es. Unser Leben soll sein über alle menschliche Weisheit, Gerechtigkeit, Frömmigkeit. So lange du in dir selbst bleibst, bist du nicht fromm. Das heisst denn, dass unser Leben hoch verborgen ist über all unser Fühlen, Herz, Augen und Sinn." Wir wollen aber über dieser Auslegung des οὐκ ἔστιν ὧδε in Bezug auf das innere Leben, nicht die Beziehung dieses Wortes auf das nach Aussen hin gerichtete Leben vergessen. Der Herr ist nicht hier, in diesem Grabe, es ist zu klein für ihn, er ist auch nicht draussen in dem Garten, denn auch dieser kann seine Herrlichkeit nicht fassen; es ist kein Raum mehr in der Welt gross genug, um ihn zu umschliessen. Kein Dorf, keine Stadt, kein Land, kein Erdtheil; die Erde ist noch zu klein für seine Grösse, Himmel und Erde können selbst seine Majestät nicht begreifen. Er ist jetzt der Herr, der sich aufgemacht hat, um Ehre einzulegen vor den Leuten und alle Reiche der Welt mit Macht einzunehmen; der Herr, dem alle Gewalt gegeben ist im Himmel und auf Erden. Der Herr ist König!

Die letzten Worte enthalten die bestimmteste Aufforderung, sich gründlich im Grabe umzusehen, denn gründlich sollen sich die gottseligen Weiber überzeugen, dass der Herr auferstanden ist. Der Engel sah es ihnen an,

dass seine Versicherung: *οὐκ ἔστιν ὧδε*, und seine Osterpredigt: *ἠγέρθη* sie noch nicht zum vollen, freudigen Glauben gebracht hatten. Und zum Glauben sollen diese frommen Seelen hindurchdringen, sie lieben einer Seits Jesum den Gekreuzigten über die Massen und anderer Seits sind sie zu hohen Dingen berufen.

V. 7. Gehet aber hin und saget seinen Jüngern und Petro, dass er vor euch hingehen wird in Galiläa; da werdet ihr ihn sehen, wie er euch gesagt hat. Unter der Rede des Engels sind die Frauen in das offene Grab hineingegangen; aber sie sollen nicht hier in dem Grabe Ostern feiern. Einen bestimmten Auftrag hat der Engel des Herrn für sie von seinem und ihrem Herrn überkommen: *ὑπάγετε*. Diese Weiber sollen die Osterboten des Herrn sein. Die Alten haben diesen Umstand schon sehr denkwürdig gefunden. Hieronymus sagt: *mulieribus dicitur, ut annuncient apostolis, quia per mulierem mors annunciata est, per mulieres vita resurgens.* Calvin findet etwas praktisch wichtigeres hierin; er sagt: *quod autem initium fecit a mulieribus, nec modo se illis visendum exhibuit, sed mandavit etiam aqud apostolos evangelii praeconium, ut illorum quasi magistrae forent, in eo primum castigatus fuit apostolorum torpor, qui pavore fere iacebant exanimes, quum feminae sedulo ad sepulchrum properarent, quibus etiam non vulgaris merces repensa fuit. etsi enim vitio non carebat ungendi Christi consilium quasi adhuc esset mortuus, earum tamen infirmitati ignoscens singulari ipsas honore dignatus est, munus apostolicum viris ereptum ad breve tempus resignans.* Ganz richtig, das Weib soll sonst in der Gemeinde schweigen, aber wenn die Männer nicht reden, so müssen die Weiber eintreten, wie wenn die Menschenzungen die Ehre des Herrn nicht verkündigen wollen, die Steine anfangen würden zu sprechen.

Die Weiber werden von dem Engel des Herrn angewiesen *τοῖς μαθηταῖς αὐτοῦ καὶ τῷ Πέτρῳ* es zu sagen. Einige wie z. B. Bleek finden dieses bestimmte Hervorheben des Petrus nicht bedeutsam, sie halten sich an die ersten Worte von Grotius Bemerkung: *Strabo l. VIII σχῆμα esse, ait, non infrequens συγκαταλέγειν τὸ μέρος τῷ ὅλῳ*: vergessen aber, was er gleich darauf noch angibt: *ferme autem, ubi generi species subiungitur (speciem hic iurisconsultorum more usurpo) in specie aliquid est eximii, ut ψ. 18, 1. 1 Reg. 11, 1. 2 Sam. 2, 30. Act. 1, 14. Petrus autem peculiariter hic nominatur ut dux apostolici coetus, ac proinde exemplum insigne propositum omnibus infirmitatis humanae, seriae poenitentiae et instauratae fidei. adparet hic illud, de quo Christus dixit, angelorum gaudium super converso peccatore.* Grotius verbindet zwei Ansichten mit einander, welche von den Kirchenvätern schon aufgestellt waren, aber so, dass keiner von ihnen beide in einem Athem bekannt hätte. Interessant ist es, dass „Petri Nachfolger", der Papst Gregor hier von Petri Vorrang nichts weiss; er sagt in seiner 21 Homilie vortrefflich: *quaerendum nobis est, cur nominatis discipulis Petrus designatur ex nomine. sed si hunc angelus nominatim non exprimeret, qui magistrum negaverat, venire inter discipulos non auderet. vocatur ergo ex nomine, ne desperaret ex negatione.* Hieronymus hatte vordem schon ganz ähnlich gesagt: *et Petro, qui se indignum iudicat discipulatu, dum ter negavit magistrum. peccata praeterita non nocent, quando non placent.* Theophylaktus, Euthymius, Calvin, Calov, Kühnöl, Lange erklären sich im Ganzen ebenso. Paulus aber meinte, der Herr lasse es dem Petrus sagen, weil er der rascheste, entschlossenste von allen Jüngern sei; Meyer endlich hat

in unseren Tagen die andere alte Ansicht entschieden wieder vertreten; er sagt: „die besondere Hervorhebung des Petrus erklärt sich aus der Ueberlegenheit und dem Vorrange, welche er als *primus inter pares* durch Jesum selbst (Matth. 16, 18) besass.“ Wenn wir aber einer Seits das Verfahren in's Auge fassen, welches der Herr gegen den gefallenen Jünger einhält, und anderer Seits die Tiefe der göttlichen Traurigkeit bedenken, welche Petrus' Seele erfüllte, so werden wir nicht umhin können, der Ansicht Gregor's beizupflichten.

Dem Petrus wie den anderen Aposteln sollen die Weiber sagen, was sie gesehen und gehört haben; der Engel will also nicht zu ihnen reden. Er hält auch, was er vorhatte. Nach diesen Frauen kommt Petrus und Johannes am ersten zu dem Grabe, sie sehen keinen Engel, nach ihnen kommt Maria zum zweiten Mal an das Grab, zum ersten Male aber in das Grab und sie sieht auf ein Mal wieder Engel darinnen. Gut bemerkt Bengel: *apostoli maxime debuerant credere, antequam viderent. ideo per mulieres eis nunciatum est, fidesque eorum tentata.* Der Engel formulirt näher seinen Auftrag, er sagt genau, was sie den Jüngern sagen sollen: *ὅτι προάγει ὑμᾶς εἰς τὴν Γαλιλαίαν. ἐκεῖ αὐτὸν ὄψεσθε, καθὼς εἶπεν ὑμῖν.* Die Osterboten sollen den Jüngern des Herrn eine Erscheinung des Auferstandenen in Aussicht stellen und zwar in Galiläa. Was soll das heissen? Erscheint der Auferstandene doch seinen Jüngern noch, ehe er nach Galiläa sich begeben hat, zu Jerusalem! Hedibia fragte schon den alten Presbyter Hieronymus um Rath. Die Väter halfen sich, indem sie meist Galiläa typisch deuteten. Hieronymus sagt zu unserer Stelle: *brevis sententia in syllabis, sed ingens in quantitate promissio. ibi est gaudii nostri fons et salutis aeternae origo praeparata. ibi congregantur dispersiones et sanantur contriti corde. ibi eum videbitis, non sicut vidistis;* zu der parallelen Stelle des Matthäus aber bemerkt er: *hoc est in volutabrum gentium, ubi ante error erat et lubricum, et firmo ac stabili pede vestigium non ponebat.* Augustinus, welcher behauptet: *quemvis fidelem facit intentum, ad quaerendum in quo mysterio dictum intelligatur*, deutet auch wie Hieronymus. Gregor sagt ähnlich: *Galilaea namque transmigratio facta interpretatur. iam quippe redemptor noster a passione ad resurrectionem, a morte ad vitam, a poena ad gloriam, a corruptione ad incorruptionem transmigraverat. et prius post resurrectionem in Galilaea bene a discipulis videtur, quia resurrectionis eius gloriam post laeti videbimus, si modo a vitiis ad virtutum celsitudinem transmigramus.* Diese Deutungen lösen den Knoten nicht; sie spielen blos geistreich an ihm herum.

Calvin sagt nüchtern: *quod discipulos in Galilaeam accersit angelus, ideo factum esse arbitror, ut Christus se pluribus patefaceret. scimus enim diutius versatum esse in Galilaea; et suis liberius spatium dare voluit, ut paulatim in ipso recessu animos colligerent. deinde locorum consuetudo eos adiuvit, ut magistrum certius agnoscerent. nam modis omnibus confirmari oportuit, ne quid ad fidei certitudinem deesset.* Doch auch mit diesen wahren Bemerkungen ist die Schwierigkeit noch nicht gelöst; es bleibt die schwere Frage noch ohne Antwort, wie konnte der Herr in Jerusalem den Seinen erscheinen, wenn er ihnen doch durch den Mund seines Boten sagen lässt, in Galiläa erst werde er sie wieder sehen. Bengel's kurze Note: *et tamen optimus salvator prius se eis ostendit*, schafft auch kein Licht; er hätte einen bestimmten Grund angeben müssen, warum der

Herr es für rathsam hielt, sein Wort nicht buchstäblich streng zu erfüllen. Olshausen meint, der Herr würde sich nach seiner Verheissung wahrscheinlich nur im stillen Galiläa seinen Jüngern gezeigt haben, wenn diese sogleich zu dem lebendigen Glauben an seine Auferstehung hätten gelangen können. Allein das kann ich nicht gut annehmen; der Herr, welcher so genau im Geiste voraussah, wie sich seine Jünger an dem Charfreitage stellen würden, sollte nicht vorher gewusst haben, wie es zu Ostern mit ihnen aussehen werde? Die Worte des Engels geben den Schlüssel des Verständnisses; er sagt ja nicht nackt: προάγει ὑμᾶς εἰς τὴν Γαλιλαίαν κτλ, er setzt noch ausdrücklich hinzu: καθὼς εἶπεν ὑμῖν. Auf ein Wort des Herrn verweist der Engel des Herrn; wir lesen dieses Wort Mark. 14, 27 u. 28. „Ihr werdet euch in dieser Nacht alle an mir ärgern, so sprach der Herr, denn es stehet geschrieben: ich werde den Hirten schlagen und die Schafe der Heerde werden sich zerstreuen. Aber nachdem ich auferstehe, will ich vor euch hingehen in Galiläa." Jesus kündet seinen Jüngern hier feierlich an, dass er, der als der gute Hirte sein Leben für die Schafe lässt, wenn er sein Leben aus dem Tode wieder an sich nimmt, wieder als der Hirte in Galiläa sich ihnen erweisen werde, dass er sie dort aus und einführen wolle. Hofmann hat zuerst hierauf kraftvoll hingewiesen. „Dort, sagt er, wo er bei den Geringen und Unwissenden Glauben gefunden, und nicht in Jerusalem, wo ihn die Feindschaft der Oberen an's Kreuz geschlagen, ziemte es sich, dass er die Seinen wieder sammelte, welche sein Tod zu einer hirtenlosen Heerde gemacht hatte. Denn nicht sein Reich wollte er aufrichten, sondern die Seinen zur Fortführung seines Zeugenberufes bestellen. Für jenes war Zion der Ort, für dieses Jerusalem." So stimmt dieses Engelwort mit dem Thatbestand vollkommen überein; der Herr erscheint allerdings in Judäa, aber nicht als der Hirte, der seine Heerde um sich sammelt, dass sie seine Stimme hört; er sammelt seine Heerde erst in Galiläa. In Judäa sorgt er nur, dass die Schafe seiner Heerde sich nicht noch mehr zerstreuen — so bei den Jüngern nach Emmaus und bei Thomas — sondern nach Galiläa sich in der Hoffnung wenden, als die Tage des Festes vorüber sind, dass sie dort wieder von ihm auf grüner Aue sollen geweidet werden. In Galiläa aber konnte der Herr am Besten seine Schafe als der gute Hirte um sich sammeln, es war Galiläa nicht blos das Land seiner Gläubigen, wie Hofmann sagt, so dass der Herr auf einem Berge mehr als 500 Brüdern auf ein Mal erscheinen konnte (1 Cor. 15, 6); es war auch das Land der Stille und des Friedens.

V, 8. Und sie gingen schnell heraus und flohen von dem Grabe, denn es war sie Zittern und Entsetzen angekommen und sie sagten Niemand etwas, denn sie fürchteten sich. Die Weiber haben den Auftrag des Engels vernommen, sie wollen ihn auch ausführen, sie verlassen schnell das Grab, ihre Schritte beflügeln sich, sie fliehen und fliegen. Sie sind auf das tiefste erschüttert, der Evangelist sagt: εἶχε δὲ αὐτὰς τρόμος καὶ ἔκστασις. Bengel bezieht τρόμος auf *tremor corporis* und ἔκστασις auf *stupor animi;* hiergegen lässt sich nichts sagen, da ja bekanntlich ein starker Seelenaffekt den ganzen Leib des Menschen erbeben und erzittern macht. Matthäus sagt, μετὰ φόβου καὶ χαρᾶς seien sie hinweggeeilt; das stimmt vollkommen zu dem, was Markus schreibt. Die ἔκστασις nämlich ist die Ekstase der Freude. Man ist übrigens nicht genöthigt, mit Bengel τρόμος καὶ ἔκστασις zwischen Leib und Seele zu ver-

theilen, es lässt sich ebenso gut sagen, dass Angst und Freude, Zittern und Zagen und Jauchzen und Frohlocken die Seelen dieser frommen Weiber erfüllten. Gut sagt Calvin: *sic enim interdum contrarii affectus piorum corda occupant et versant alternis vicibus, donec tandem pax spiritus compositum statum afferat.* Die Herzen dieser Jüngerinnen Jesu gleichen einem wogenden Meere, das bald himmelhoch aufspritzt und bald wieder seine Abgründe öffnet. Sie möchten so gerne glauben, dass Jesus von den Todten auferstanden ist und mit den Vögeln, die ihr Morgenlied schmettern, dem grossen Gotte, der Jesum von den Todten auferweckt hat, Psalmen singen, — aber da sie den Lebendigen bei den Todten suchten, da sie alle seine Osterweissagungen vergessen hatten, da sie noch im Fleische wandeln und noch nicht im Glauben — so können sie nicht recht glauben, was sie so gerne glauben möchten. Ihre Herzen schwanken zwischen Glauben und Unglauben hin und her und finden sobald keine Ruhe. Die alten Tragiker schildern solche Seelenbewegungen schon vortrefflich, wie z. E. Aeschylus in den Choephoren V. 222 ff. und Euripides in der Iphigenia in Tauris V. 795 ff.

So lange als die Weiber in dieser Gemüthsverfassung sind, sind sie unfähig zu zeugen: der Herr ist auferstanden und lebt. *καὶ οὐδενὶ οὐδὲν εἶπον.* Soll das nun heissen: *obvio scilicet, idque prae metu Judaeorum. at apostolis renuuciarunt, non repertum sibi corpus, sed angelos visos, qui Jesum dicerent vivere.* Luc. 24, 22. Meyer protestirt gegen diese Auffassung des Grotius, welche Kühnöl auch angenommen hat; er meint, es liege darin, dass sie vor Furcht und Entsetzen das Gebot des Engels V. 7 unerfüllt liessen. „Dass sie späterhin den Auftrag des Engels erzählten, sagt er, versteht sich von selbst, aber ausgerichtet haben sie ihn nicht.“ Ich verstehe diese Rede nicht; die Weiber haben den Auftrag des Engels erzählend ausgerichtet, denn dieser Auftrag bezog sich nicht auf die allerersten Tage und Stunden, sondern erst auf die Zeit nach der grossen Festwoche. Da der Herr den Seinen bei seinen Erscheinungen in Jerusalem weder an dem Osterabende noch an dem Sonntage darauf den Befehl gegeben hat, dass sie nach Galiläa sich begeben sollten, wir aber doch die Jünger des Herrn sofort in Galiläa finden; haben wir den thatsächlichen Beweis in den Händen, dass die Jünger durch den Mund der Weiber nach Galiläa beschieden worden sind und somit auch den Beweis, dass der Engel nicht in den Wind geredet hatte.

Zur praktischen Behandlung eignet sich diese Perikope vortrefflich; es kommt an diesem Tage vor Allem darauf an, die grosse Festthatsache auf einen so hohen Leuchter zu stellen, dass sie Allen leuchtet, die vom Hause des Herrn sind.

Das erste Ostern.
1. Das köstliche Festopfer,
2. die liebe Festgemeinde,
3. die unerschütterliche Festthatsache,
4. das ernste Festgebot.

Der Gang zum Grabe des Auferstandenen.
1. Ein Liebesgang,
2. ein Sorgengang,

3. ein Hoffnungsgang,
4. ein Freudengang,
5. ein Lebensgang,

Der Stein ist weggewälzt!
1. Von dem Grab des Herrn,
2. von den Herzen seiner Gläubigen,
3. von den Gräbern unserer Todten.

Was ist das Grab des Auferstandenen?
1. Ein Heiligthum der treuen Liebe,
2. ein Tempel des lebendigen Gottes,
3. eine Wiege einer neuen Menschheit.

Siehe da, die Stätte, da sie ihn hinlegten!
1. Eine Stätte der Liebe,
2. eine Stätte des Glaubens,
3. eine Stätte der Hoffnung.

Der Auferstandene der Herr der Herrlichkeit.
Ihn erweist also, 1. das Allmachtswerk des Vaters,
2. der Ostergruss des Engels,
3. das Entsetzen der Gläubigen.

Der Herr ist auferstanden!
1. Das tröstet unsere Liebe,
2. das gründet unseren Glauben,
3. das belebt unsere Hoffnung.

Er ist auferstanden!
1. Das ist kein Weibermährlein,
2. das ist eine Gottesbotschaft,
3. das ist eine Weltbegebenheit,

Er ist nicht hier!
1. Nicht hier im Grabe, denn er ist aufersanden von den Todten,
2. nicht hier im Garten, denn er geht jetzt aus in alle Welt,
3. nicht hier in der Welt, denn er ist eingegangen in seine Gottesherrlichkeit.

Der Auferstandene der Lebensfürst.
1. Er ist das Leben,
2. er gibt das Leben.

Jesus lebt!
Er lebt, 1. in den Herzen seiner Gläubigen,
2. in der Herrlichkeit seines Vaters,
3. in der Erweisung seiner Lebenskraft.

Wohin weist uns das Osterevangelium?
1. In unser sorgenvolles Herz und fragt: suchst du den Gekreuzigten?
2. in das dunkle Grab und spricht: der Herr ist auferstanden!
3. in das zukünftige Leben und verheisst: dort werdet ihr ihn sehen!

Was müssen wir thun, wenn wir rechte Osterchristen werden wollen?
1. Den Gekreuzigten beständig lieben,
2. an den Auferstandenen wahrhaftig glauben,
3. auf den Wiederkommenden geduldig harren.

Wann feiern wir ein gesegnetes Ostern?
1. Wenn wir mit dem Opfer heiliger Liebe kommen,
2. wenn wir alle Sorgen hinter uns werfen,
3. wenn wir der Predigt des Engels glauben,
4. wenn wir mit Furcht und Zittern Gottes Gebot erfüllen.

Der Osterruf des Auferstandenen an seine Gläubigen.
1. Ich lebe,
2. und ihr sollt auch leben!

Ernste Ostermahnungen!
1. Fort mit allen Sorgen,
2. fort mit allem Unglauben,
3. fort mit allen Sünden!

---

5. Der zweite Ostertag.

Luc. 24, 13—35.

Gewiss gehört diese Perikope zu den anziehendsten Texten der heil. Schrift. Melanthon sagt in seiner Postille: *est valde dulcis historia: multas, magnas et gravissimas materias continet* und der treffliche Konrad Dieterich lässt sich ganz ähnlich also aus: *quandoquidem ergo haec ipsa historia Emauntina inter iucundas apparitiones domesticas est iucundissima, ut quae doctrinis, informationibus et consolationibus variis est instructissima, digna merito veteribus iudicata est, quae his ipsis feriis resurrectionis dominicae solemnibus publice in ecclesia proponeretur.* Für den zweiten Feiertag eignet sich dieser Text ausgezeichnet; wenn der erste Feiertag streng objectiv die grosse Heilsthatsache der Auferstehung Jesu Christi von den Todten zu bezeugen hat, so ist ja die Aufgabe dieses zweiten Festtages, dieses objective Heil den Menschen subjectiv anzueignen. In diesem Texte treten nun solche Jünger auf, denen die Osterbotschaft: der Herr ist auferstanden! anfangs ein Märlein ist, denen aber der Auferstandene sich in einer solchen Kraft bezeugt, dass sie schliesslich mit brennenden Herzen und mit feurigen Zungen erzählen, dass sie den Herrn an dem erkannt hätten, da er das Brod brach. Eines ist wohl zu bedauern, dass unsere Festperikope diese Ostergeschichte nicht ganz zu Ende führt; denn das ist nicht das Ende, dass die beiden Wanderer und die versammelten Jünger mit einander wetteifern in dem Zeug-

niss: der Herr ist auferstanden. Der Auferstandene tritt an dem Osterabende ja noch mitten unter seine Jünger mit seinem hoch bedeutsamen Grusse: *εἰρήνη ὑμῖν*. Die Perikope des dritten Ostertages, der früher gefeiert wurde, brachte diesen köstlichen Schluss und krönte damit die Reihe der Ostertexte in herrlichster Weise.

Zu unserer Perikope gibt es keine Parallele; Lukas beschenkt uns allein mit dieser Ostergeschichte. Bei Markus 16, 12 findet sich die Notiz, dass der Auferstandene, nachdem er sich der Maria Magdalena als den Lebendigen erwiesen hatte, zween aus dem Jüngerkreise sich unter einer andern Gestalt offenbart habe, da sie über Feld gingen. Euthymius und später Osiander stellen die Zusammengehörigkeit in Abrede, Augustinus aber hat schon mit Recht behauptet, dass sich die Angabe des Markus nur auf die beiden Wanderer nach Emmaus beziehen könne. Dasselbe nehmen auch die meisten neueren Schriftausleger an, Bengel, Meyer, Stier, Gerlach u. A.

V. 13. Und siehe Zwei aus ihnen gingen an demselbigen Tage in einen Flecken, der war von Jerusalem 60 Feldweges weit, dess Name heisst Emmaus. An demselbigen Tage, da der Herr von den Todten auferstanden war, wandern zwei Jünger von Jerusalem über Feld. Die Tageszeit bestimmt Lukas nicht näher; es wird meistens die Zeit des späteren Nachmittags angenommen, Andere müssen aber zu dem Morgen zurückgehen — es hängt die Antwort davon ab, wie Emmaus bestimmt wird. In dem N. T. kommt Emmaus nur in dieser Stelle vor; Josephus erwähnt zu wiederholten Malen einen Ort Emmaus, in dem dritten Jahrhundert nach Christus Ammaus geheissen, der in der Ebene Judäa's lag und in der Zeit der Römerherrschaft Hauptort einer Toparchie war. *Antiqu. 13, 1, 3. 14, 11, 2. 17, 10, 9, bell. jud. 3, 3, 5.* Dieser Ort lag aber von Jerusalem nach dem *itin. hieros.* 22 römische Meilen von Jerusalem entfernt, der Reisende gebraucht jetzt nach Robinson's Angabe (Neuere biblische Forschungen über Palästina S. 192) 6 bis 6½ Stunde auf einem sehr bösen Wege. Dieses grosse Emmaus hat man in einem armseligen Dörfchen wieder gefunden, welches jetzt, aus einem Paar elenden Häusern bestehend, den Namen *Amwás* trägt. Wenn der recipirte Text des Lukas richtig ist, so kann aber das Emmaus, nach welchem diese beiden Wanderer pilgern, nicht mit diesem Emmaus-Nikopolis identisch sein, denn der recipirte Text sagt ausdrücklich, dass dieses Emmaus nur 60 Stadien und nicht 176 Stadien, wie jenes, von Jerusalem abgelegen habe. Die Lesart steht nicht fest, es findet sich in mehreren Codices, so auch in dem *Sinaiticus* die Zahl 160; doch scheint diese Zahl in den Text hineincorrigirt zu sein, weil die Abschreiber nur jenes grosse Emmaus kannten. Es befindet sich aber nach Josephus bestimmtem Zeugniss noch ein anderes, freilich viel kleineres Emmaus in der Nähe von Jerusalem; er erzählt nämlich *bell. jud. 7, 6, 6,* dass 60 Stadien von Jerusalem ein Ort Namens *Ἀμμαοῦς* bestanden habe, in dessen Feldmark der Kaiser (Vespasian oder Titus) 800 Veteranen Äcker zugetheilt habe. In einer diesen 60 Stadien nicht ganz entsprechenden Entfernung liegt jetzt ein Dörfchen Namens *Culonieh;* der Name ist offenbar aus *colonia* entstanden und es liegt die Vermuthung sehr nahe, dass in dem Theile der Feldmark von Emmaus, welcher sich nach Jerusalem hin-

streckte, die Veteranen ihre Ländereien angewiesen erhielten und sich ansiedelten. Das Wachsen dieser Kolonie beeinträchtigte die Existenz von Emmaus; es ging ein. Der Ort *el-Kubeibeh*, welcher von der Tradition als unser Emmaus bezeichnet wird, empfiehlt sich nicht, da er mindestens 70 Stadien von Jerusalem entfernt ist. Vergl. Robinson, Palästina 3, 1, 281 und Neuere Forschungen S. 190 ff. vor Allen. [1])

Nach diesem unweit von Jerusalem, wenn mit Culonieh in Verbindung stehend, nach Westen hin gelegenen Emmaus wandern nun an dem Osternachmittage zwei Jünger, *δύο ἐξ αὐτῶν*. Einer dieser Jünger wird später mit Namen genannt und zwar *Κλεόπας*. Wer war dieser Kleopas? Nach Hieronymus, Euthymius u. A. war er Einer der 70 Jünger des Herrn — Beweise lassen sich aber nicht beibringen. Nach Andern, so auch Melanthon und neuerdings Wieseler, ist Kleopas = Kleophas, Alphäus, der Mann der Maria, der andern, der Mutter des Jakobus und Joses. Wieseler bringt mit dieser Synthese eine Notiz aus dem Evangelium der Hebräer in Verbindung, die sich bei Hieronymus *catal. vir. illust. c. 2* findet und meint, Alphäus sei mit seinem Sohne Jakobus nach Emmaus gepilgert und hiermit stimme die Angabe des Apostels in dem 1 Korintherbriefe 15, 7, dass der Auferstandene dem Jakobus erschienen sei. Allein es scheint der Jakobus dieser Stelle nicht mit dem Apostel Jakobus dem jüngern eine und dieselbe Person zu sein; es hat vielmehr die grösste Wahrscheinlichkeit, dass der Jakobus in dem Korintherbrief der Bruder des Herrn gewesen ist, auch spricht jene Stelle von einer Erscheinung, welche dem Jakobus allein zu Theil wurde, unsere Geschichte weiss aber nur von einer Erscheinung des Herrn vor Kleopas und seinem ungenannten Gefährten. Unter diesem Anonymus verstehen Theophylaktus, Lyra und in unseren Tagen Lange den Berichterstatter, den Evangelisten Lukas selbst. Da wir aber aus Kolosser 4, 14 fast sicher schliessen dürfen, dass Lukas aus einem Heiden ein Christ geworden ist, so will dies nicht gehen, denn die beiden Jünger schliessen sich mit Israel zu einer Volksgemeinde zusammen; sie reden ja *οἱ ἄρχοντες ἡμῶν*. Origenes lässt den Simon Petrus *contr. Cels. 2, 62* diesen andern Jünger sein; allein dagegen spricht, dass diese beiden Wanderer, als sie nach Jerusalem kommen, die Elfe versammelt finden, und dass diese Elfe ihnen entgegenrufen: der Herr ist wahrhaftig auferstanden und Simon erschienen! Ambrosius nennt den Unbekannten *Ammaon;* man sollte fast vermuthen, da er sonst so ängstlich an Origenes sich anschliesst, dass dieses *Ammaon* eine Corruption aus Simon Johanna ist. Epiphanius erklärt, *haeres. 23 contra Saturnitianos*, Nathanael habe dieser Jünger geheissen. Wer kann es sagen: was Gott uns nicht zu überliefern für gut befunden hat, sollen wir lassen, wie es ist. Wir sagen lieber mit dem trefflichen Valerius Herberger: über den Andern können sich die Gelehrten nicht vertragen, ich will euch einen guten Rath geben: tretet ihr unterdess in die Stelle.

V. 14. Und sie redeten mit einander von allen diesen Geschichten. Calvin schreibt hierzu: *hoc pietatis signum fuit, quod fidem in*

---

[1] Caspari macht S. 207 auf die Stelle in *Mischna Succa 4, 5* aufmerksam, dass man die grünen Weidenzweige, womit am Laubhüttenfest der Altar geschmückt wurde, an einem Jerusalem nahe gelegenen und *Mausa* genannten Orte holte. Im Babylonischen Talmud *Succa* wird bemerkt, *Mausa* sei *Kolonieh*. Setzt man dem Namen des Ortes den Artikel vor, so haben wir המוצא, *Hammausah*, welches offenbar mit *Emmaus* identisch ist.

Christum, licet infirmam et exiguam utcunque fovere conati sunt: neque enim alio tendebat colloquium, nisi ut magistri sui reverentiam crucis scandalo instar clypei opponerent. quamquam autem sciscitando et disputando inscitiam reprehensione dignam prodebant, quum pridem admoniti de futura Christi resurrectione obstupescerent ad eius auditum; eorum tamen docilitas ad eximendum errorem Christo aditum praebuit. — hoc quidem tenendum est, ubi de Christo inquirimus, si modesto discendi studio id fiat, ianuam ei apertam esse ad nos iuvandos, imo tunc velut doctorem ipsum arcessimus, sicuti profani homines impuris suis sermonibus eum procul submovent. Diese beiden Jünger besprechen sich vertraulich mit einander. Wess ihr Herz voll ist, dess gehet ihr Mund denn auch über. Sie sind wirkliche Jünger des Herrn; glauben sie auch noch nicht an den auferstandenen Christus, so ist ihnen Christus doch ihr Ein und Alles. Es heisst bei ihnen nicht: aus den Augen, aus dem Sinne; sie möchten den Herrn, welchen sie am Charfreitage verloren haben, wieder finden, um ihn ewig zu besitzen.

V. 15. Und es geschah, da sie so redeten und befragten sich unter einander, nahete Jesus zu ihnen und wandelte mit ihnen. Das Zwiegespräch dieser beiden Wanderer hatte den Charakter einer *συζήτησις*. Es zeigt sich die ganze Eigenthümlichkeit des männlichen Geschlechtes; während die Weiber mit Furcht und Entsetzen von dem Grabe wegeilen und Niemand etwas sagen, sondern sich in ihrem Gemüthe mit allem, was sich da zugetragen hat, beschäftigen und so die Ostereindrücke nach innen wirken lassen, wiegt bei den Männern das Interesse des Verstandes vor, sie wollen begreifen die göttliche Nothwendigkeit dieser Geschichten. Paulus und Kühnöl haben es versucht, jeden der beiden Jünger aus den Antworten, welche sie dem Herrn geben, sein Theil zuzusprechen; es ist das verlorener Scharfsinn. Da der Herr sie beide straft wegen ihres Unglaubens und ihrer Herzenshärtigkeit, so lässt sich schlechterdings nicht annehmen, dass einer von ihnen als ein schüchterner Anwalt der Auferstehung Jesu Christi aufgetreten sei; beide hatten an dem Kreuze des Herrn Aergerniss genommen und waren nur in Nebensachen, denn das geht aus V. 17 hervor, verschiedener Ansicht. Indem sie so mit einander reden, gesellt sich ein dritter Wanderer zu ihnen. Es ist der, bei dem sie sind mit ihren Gedanken und Worten: Jesus ist es selbst. Wie könnte er auch von ihnen ferne bleiben? Er ist ja eingegangen in seine Herrlichkeit, damit er uns alle Zeit nahe, gegenwärtig sei. Gerade die Auferstehung ist es, sagt Thomasius (2, 255), welche die rechte und wahre Gemeinschaft des Herrn mit den Seinen ermöglicht hat. Darum schliesst Matthäus sein Evangelium statt mit der Erzählung der Himmelfahrt mit der Verheissung des Auferstandenen: siehe ich bin bei euch alle Tage bis an der Welt Ende, und darum ruft er selbst der Maria Magdalena zu: rühre mich nicht an — Joh. 20, 17, was Luther überaus sinnreich auslegt: „wie soll ich das verstehen? Soll sie ihn denn allererst anrühren, wenn er aufgefahren ist? Meinete ich doch, wenn er zum Vater aufgefahren wäre, so müsste er herniederfahren, um angerührt zu werden? Wenn er zum Vater aufgefahren wäre, so könnte er nicht mehr angerührt werden? Antwort: also sollst du es verstehen. Christus hat mit diesen Worten der Maria Meinung strafen wollen, und anzeigen, dass dieselbe falsch und unrecht ist. Ihre Meinung aber war diese: sie verstand des Herrn Auferstehung also, dass er wieder mit ihnen leben würde, wie vor, gleichwie Lazarus, der Wittwe Sohn zu Nain und die Toch-

ter des Obersten der Schule und andere Todten mehr, nachdem sie von Christo auferweckt waren, unter den Leuten umgingen, assen und tranken, wie vor: also meinet sie auch, Christus wäre durch seine Auferstehung wieder in's sterbliche Leben gekommen, wie vor: darum will sie ihn auch also anrühren, dass sie sich mit seiner leiblichen Gemeinschaft ergötze, ihn küsse, mit ihm aufs freundlichste umgehe und ihm diene, wie vor. Aber der Herr will seine Auferstehung auf die Weise nicht verstanden haben, darum spricht er: rühre mich nicht an, ich bin noch nicht aufgefahren, als wollte er sagen: ich bin nicht darum von den Todten auferstanden, dass du mich anrührest und küssest gleich wie vor; so bin ich auch nicht mehr in dem Wesen und Leben wie vor. Ich bin durch mein Auferstehen nicht wiederum in das vorige Wesen und Leben getreten wie Lazarus und Andere, nachdem sie durch mich auferweckt sind; sondern darum bin ich von den Todten auferstanden, dass ich auffahre zu meinem Vater und ein ander ewig Leben anfahe. Solcher Weise ist Lazarus nicht auferstanden, denn Lazarus ist nicht gen Himmel gefahren. Will also der Herr mit diesen Worten anzeigen, dass seine Auferstehung eine andere Meinung habe denn Lazari und der Andern, so von den Todten auferweckt sind, nämlich, dass er dadurch auffahre zum Vater und das Reich einnehme als ein Herr und König über Alles, als wollte er damit zu Maria sagen: es ist mir nicht um dein Anrühren zu thun, sondern darum ist es mir zu thun, was du von meiner Auferstehung hältest, nämlich dass du glaubest, ich sei dadurch in ein ander Wesen gekommen." Ist der Herr durch seine Auferstehung in ein ander Wesen gekommen, dass er, weil er seinem Leibe nach verklärt ist, aller Wegen persönlich gegenwärtig sein kann, wo seine Hülfe Noth thut; so ist er doch er selbst geblieben, sein Herz hat kein anderes Wesen angenommen. Der Auferstandene ist immer noch der barmherzige Hohepriester, der gute Hirte. Hier sind zwei Schäflein, die haben sich in ihrer Traurigkeit verlaufen von der andern grossen Heerde, der gute Hirte wandert ihnen nach, um die Schwachen zu stärken und die Verlornen herumzuholen. Der Auferstandene erfüllt hier in der lieblichsten Weise das Wort der Verheissung: wo zwei oder drei versammelt sind in meinem Namen, da bin ich mitten unter ihnen. Matth. 18, 20.

V. 16. **Aber ihre Augen wurden gehalten, dass sie ihn nicht kannten.** Jesus wandelt mit diesen Beiden, aber sie erkennen ihn nicht: *οἱ δὲ ὀφθαλμοὶ ἀυτῶν ἐκρατοῦντο*, sagt der Evangelist und gibt so den Vermuthungen ein freies Feld. Die Alten schwanken rathlos, am Ende selbst kopflos hin und her: Augustinus ist davon Zeuge. In dem Briefe an *Paulinus 59* nimmt er eine Metamorphose an dem Leibe des Herrn als den Grund des Nichterkennens an: *de consensu evv. 3, 25* sagt er: *neque enim clausis oculis ambulabant, sed inerat aliquid, quo non sinerentur agnoscere, quod videbant, quod scilicet et aliquis humor efficere solet. — non autem incongruenter accipimus, hoc impedimentum in oculis eorum a satana factum fuisse, ne agnosceretur Jesus, tamen a Christo est facta permissio usque ad sacramentum panis.* Calvin bestimmt: *hoc diserte evangelista testatur, ne quis putet mutatam fuisse corporis Christi figuram. quamvis ergo similis sui maneret Christus, ideo agnitus non fuit, quia capti erant videntium oculi: quo tollitur spectri vel falsae imaginationis suspicio.* In unseren Tagen laufen die Ansichten noch eben so sehr auseinander. Ohne Weiteres ist die Ansicht derer zu verwerfen, welche meinen, weil der Herr die bei-

den Jünger eingeholt habe, also von hinten ihnen genaht sei, so hätten sie ihm nicht recht in's Angesicht gesehen — die beiden Jünger erkennen aber den Herrn bei dem Herzukommen nicht blos nicht, ihre Augen thun sich erst auf in Emmaus bei Tische. Andere verweisen auf den *humor* des Augustinus, auf die von Thränen und Traurigkeit umflorten Augen — aber dann hätten die Beiden den Herrn erkennen müssen, als er ihnen mit Mose und den Propheten die Thränen aus den Augen wischte und ihre Herzen anfingen zu brennen. Meyer sagt richtig: „schon der Ausdruck selbst, welcher auf eine absonderliche äussere Wirkung hinweist, und noch dazu in telischer Verbindung, so wie das correlate *διηνοίχθησαν* etc. V. 31 hätte verhüten sollen, das Nichterkennen aus einer unbekannten Kleidung Jesu und aus einer Veränderung seines Gesichtes durch die Kreuzesmartern, sowie aus der eigenen Niedergeschlagenheit der Jünger herzuleiten (Paulus, Kühnöl, Lange und M.). Der Text führt nur auf wundersame, göttliche Wirkung." Ganz ähnlich auch Bleek. Wenn Meyer aber seine Bemerkung mit diesem Satze abschliesst: „anders ist Markus 16, 12 die Sache dargestellt, wo Jesus *ἐν ἑτέρᾳ μορφῇ* erscheint:" so muss ich dem Widerspruch entgegensetzen. Jenes Gehaltenwerden der Augen hat darin mit gelegen, dass diese Jünger den Herrn *ἐν ἑτέρᾳ μορφῇ* sahen. An der Leiblichkeit des Herrn ist an dem Auferstehungstage eine grosse Veränderung ersichtlich, das ist schon die Anschauung des gesammten christlichen Alterthums. Der Herr hat nach seiner Auferstehung von den Todten wieder einen Leib, aber durchaus nicht mehr den Leib, welchen er vordem hatte; Theophylaktus sagt: *ἦν σῶμα φορῶν, εἰ καὶ ἄφθαρτον καὶ θεοειδέστατον, καὶ μήκετι σαρκικοῖς νόμοις ὑποκείμενον* und ganz ähnlich lehrt Theodoretus: *αὐτοῦ οὐκ εἰς θεότητος μετεβλήθη φύσιν, ἀλλὰ καὶ μετὰ τὴν ἀνάστασιν ἀθάνατον μένει καὶ ἄφθαρτον καὶ θείας δόξης μεστόν. σῶμα δὲ ὅμως, τὴν οἰκείαν ἔχον περιγραφήν.* Diese Bestimmungen sind vollständig richtig, denn sie sind schriftgemäss; der Apostel Paulus bringt 1 Cor. 15 die Auferstehung des Herrn in einen solchen engen Zusammenhang mit unserer eigenen Auferstehung, dass wir sagen müssen, wie der Leib der auferstehenden Menschen ein verklärter ist, so muss der Leib des Auferstandenen auch schon verklärt gewesen sein. Es hat seine überaus grossen Schwierigkeiten, die leibliche Verklärung des Herrn näher zu bestimmen; das Eine steht nach den Erklärungen des Apostels Paulus aber ausser allem Zweifel, dass dieser Leib des auferstandenen Christus ein Leib war, welcher, wie er das Verwesliche und Sterbliche überwunden hatte, auch von der Schmach und Schwachheit dieses fleischlichen Leibes befreit war. Der verklärte Leib des Herrn war einer Seits der durchsichtige, durch und durch klare Spiegel seines verklärten Geistes, anderer Seits das durch und durch willige und zu allen Geschäften geschickte Organ seines heiligen Willens. „Der irdischen Gebundenheit, mit der sie zuvor behaftet war, entkleidet, den Schranken des Raumlebens entnommen und von der Fülle des gottmenschlichen Lebens durchdrungen, aber ohne desshalb aufgehört zu haben, Leib und Leiblichkeit (Gestalt und Substanz) zu sein, dient sie (diese neue Leiblichkeit) nun dem Geiste zum Mittel seiner Bethätigung, wie und wo er will. Er kann sich in ihr in jedem Momente gestaltet darstellen und sie an jedem Orte der Welt nach seiner Verheissung mittheilen, wie er will, weil sie, oder vielmehr, weil er in der Einheit und Unzertrennlichkeit seiner ganzen Person in das himmlische Leben verklärt ist." Thomasius 2, 245 f. Es ist bekannt, dass sich die

Erscheinungen des auferstandenen Christus in zwei Gruppen theilen lassen, dass auf der einen Seite die Leibhaftigkeit, auf der andern die Geisthaftigkeit (selbst Geisterhaftigkeit) seines verklärten Wesens mehr hervortritt. Hofmann sagt: „welches seines Lebens Art und Gestalt ist, nachdem er auferstanden, lehren uns von den Evangelien das dritte und vierte, das dritte im Verlaufe seiner zusammenhängenden Geschichtserzählung, das vierte durch den Bericht zweier einzelnen, eigens hierfür ausgehobenen Thatsachen. Nicht als wenn das dritte vollständig erzählte, was sich nach der Auferstehung des Herrn zugetragen." Je nach dem Bedürfnisse seiner Jünger offenbarte sich ihnen der Herr mehr in dieser oder mehr in jener Weise; wo es galt, die Jünger von dem Wahne zu befreien, dass sie ein blosses Gesicht sähen, war der Leib des Auferstandenen fest und handgreiflich genug, um sich ihnen als aus Knochen und Fleisch bestehend darzubieten, und wo es galt die Jünger daran zu erinnern, dass er in den Stand der Herrlichkeit eingetreten sei, bot sich der Leib wieder als ein treffliches Organ dar, indem er durch sein Sichtbar- und Unsichtbarwerden den Beweis lieferte, dass hier von einem grob materiellen Leibe nicht mehr die Rede sei. Beides sollten die Jünger erkennen, dass er noch ihr Jesus, dass er noch derselbe sei, und dann dass er in ein neues Leben und Wesen des Geistes durch seine Auferstehung eingegangen sei. Man kann nicht sagen, wenn der Auferstehungsleib des Herrn, gleichförmig unseren Auferstehungsleibern dereinst, der durchsichtige Spiegel ist, so mussten diese Jünger den Herrn gerade recht erkennen. Ja, wenn diese Jünger den Herrn durch und durch gekannt, wenn sein heiliger Geist ihnen schon die wunderseligen Tiefen seines Geistes und Herzens aufgeschlossen hätte, so hätten sie ihn sofort erkennen müssen; da aber die Augen ihres Glaubens gar blöde sind, da sie die göttliche Herrlichkeit des Herrn nicht ein Mal von ferne erkannt haben, waren sie nicht im Stande, den Herrn zu erkennen, wenn er auch stundenlang mit ihnen wanderte. Der zu ihnen sich gesellende Christus konnte auch nicht versucht sein, sich diesen Jüngern leiblich so zu nahen, dass die Augen ihnen sofort aufgehen mussten. Der Herr, welcher in seiner Niedrigkeit mit der Predigt aufgestanden war: glaubet an das Evangelium, tritt in dem Stand seiner Herrlichkeit mit derselben Glaubensforderung hervor. Glauben sollten diese Jünger und dann schauen, nicht umgekehrt. Warum das? Der Herr spricht: selig sind, die nicht sehen und doch glauben: das Wort bezieht sich nicht erst auf die kommenden Geschlechter, es erstreckte sich schon auf die Apostel und ersten Jünger. Olshausen sagt ganz richtig: „vermuthlich lag der Grund hiezu in der Persönlichkeit der beiden Jünger; sie scheinen ganz irre geworden zu sein an der Messianität Jesu und bedurften daher einer kräftigen Stütze ihres Glaubens. Diese gewährte ihnen hier der Erlöser, indem er ihnen die Lehre der Schrift über den Versöhnungstod des Messias erklärte; hätte sich aber Jesus vorher, ehe er sie allein durch das Gewicht der Schriftgründe überzeugt hatte, zu erkennen gegeben, so würde seine Erscheinung sie dermassen übernommen haben, dass sie zu ruhiger Prüfung unfähig geworden sein würden. Desshalb folgte die Kundgebung seiner Person erst, nachdem der Hauptzweck erreicht war." Und, fügen wir noch hinzu, da der Herr nicht gesonnen war, in der alten Weise mit seinen Jüngern aus- und einzugehen, sondern auferstanden war, um bald ganz zu seinem Vater in dem Himmel heimzugehen, so hätte eine solche Ueberzeugung bei den beiden

Wanderern auch nur so lange Stand gehalten, als sie den Herrn vor Augen hatten; sie wären, wenn sie denselben nur durch ihre fleischlichen Augen wieder gefunden und nicht mit den Augen des Geistes erkannt hätten, nach seiner Himmelfahrt wieder in denselben trostlosen Unglauben haltlos zurückgesunken. Nicht auf augenblickliche Erfolge hat es der Herr abgesehen, sondern wie auf eine gründliche Bekehrung, so auch auf eine grundfeste Ueberzeugung. Von seiner Gegenwart sollen diese beiden Wanderer einen reichen Segen für Zeit und Ewigkeit empfangen.

V. 17. Er sprach aber zu ihnen: was sind das für Reden, die ihr zwischen euch handelt unterweges und seid traurig? Der Auferstandene redet seine beiden Jünger an, er redet sie nicht an wie die Weiber, die von dem Grabe flohen, mit *χαίρετε*, auch ruft er sie nicht wie die Maria Magdalena bei Namen. Diese Beiden sind weit abgekommen, der Herr kann sich ihnen nur allmälig offenbaren. Er fragt sie, worüber sie sich mit einander so lebhaft unterhalten unterweges, so dass der Eine dem Andern das Wort gleichsam zuwirft. Er frägt sie aber vorsichtig, eingedenk des Wortes:

percontatorem fugito, nam garrulus idem est,

und spricht desshalb nicht blos: *τίνες οἱ λόγοι οὗτοι, οὓς ἀντιβάλλετε πρὸς ἀλλήλους περιπατοῦντες*, er fügt gleich hinzu: *καὶ ἐστε σκύθρωποι.* Sie sollen es gleich merken, dass nicht Neugier und Langeweile, sondern das Mitleid, das Herz ihn zum Reden treibt. Lange verwischt dies mit seiner Bemerkung, dass der Herr sie zugleich strafen wolle, dass sie so trübselig seien und in dieser trübseligen Stimmung durch ihre Gespräche sich noch stärkten untereinander. Mit einem Verweise konnte der Herr nicht gut kommen, er hätte sich dadurch die Herzen, zu welchen er mit seiner Frage einen Zugang suchte, selbst verschlossen. Ihre Herzen sollen sich ihm aufthun, darum spricht er mit dem vollen tiefen Brustton seiner Freundlichkeit und Gnade. Sie sollen ihm sagen, was ihnen fehlt, sie sollen ihre Herzen ihm ausschütten und sich dadurch erleichtern. Die Alten haben es schon erkannt, dass es für den Schmerz ein Bedürfniss und ein Labsal zugleich ist, sich auszusprechen. *experimur etiam, quod in moestitia collocutio et conversatio cum amicis, qui adferunt aliquid opis et consilii, sit gratissima,* schreibt Melanthon: *sunt multa dicta optima in hanc sententiam, ut graecum dictum:*

λυπουμένου γὰρ μῦθος εὐμενὴς φίλου.
item: ψυχῆς νοσούσης φάρμακον φίλου λόγος,
item: εἰς ὄμμα εὐνοῦ ἀνδρὸς εἰςβλέπειν, γλύκυ.

Gregorius gibt dazu den Commentar: *cum volumus afflictum quempiam a moerore suspendere, ordo consolationis est, ut studeamus prius moerendo eius luctui concordare. dolentem non potest consolare, qui non concordat dolori; quia eo ipso, quo a moerentis afflictione discrepat, minus ab illo recipitur, a quo mentis qualitate separatur. sed emolliri prius debet animus, ut afflicto congruat, congruens inhaereat, inhaerens trahat. nec ferrum ferro coniungitur, si non utrumque exustione ignis liquetur. durum molli non adhaeret, nisi prius duritia eius temperata mollescat. sic nec iacentes erigimus, nisi a rigore nostri status inclinemur. quia dum rectitudo stantis a iacente discrepat, eum, cui condescendere negligit, nequaquam levat.* Bengel macht uns darauf aufmerksam, wie leicht der Herr sich bei diesen Wanderern einen Eingang verschaffte: *sapientiae est, facile venire in sermonem salutā-*

rem. Joh. 4, 7. Act. 8, 30. Calvin weist uns auf einen andern Umstand hin: *quod palam videmus a Christo tunc factum esse, quotidie in nobis arcano modo fieri sentimus, ut se ultro ad nos docendos insinuet.* Doch das Allerfreundlichste lassen beide ausser Acht; es ist dieses, dass Jesus, welcher in seine Herrlichkeit eingegangen ist, das Kreuz abgelegt hat und mit Preis und Ehre gekrönt ist, sich zu denen hält, die unter dem Kreuze stehen und in schwerem Herzeleid ihres Weges ziehen. Das alte Jesusherz schlägt noch aus der Herrlichkeit heraus mit seiner unergründlichen Liebe den Seinen entgegen.

V. 18. Da antwortete der Eine, mit Namen Kleopas und sprach zu ihm: bist du allein unter den Fremdlingen zu Jerusalem, der nicht wisse, was in diesen Tagen drinnen geschehen ist? Der Herr empfängt auf seine Frage noch keine richtige Antwort; Kleopas ist erstaunt über die Frage dieses Mannes, der sie angesprochen hat. Er kann sein Erstaunen nicht bergen. Jeder Bekümmerte setzt gern gleich voraus, dass jeder Mensch wisse, was ihm schweres begegnet ist. Und in Jerusalem, woher dieser Fremdling auch gekommen ist, da ist etwas geschehen in diesen Tagen, davon Freund und Feind wissen und reden muss. Wenn dieser Fremdling es nicht weiss, so kann er nicht aus Jerusalem sein, so muss er mit den vielen Fremdlingen, welche in diesen Ostertagen die hl. Stadt besuchten, gekommen sein. σὺ μόνος παροικεῖς ἐν Ἱερουσαλήμ — spricht Kleopas. Kühnöl, dem Vorgange Castalio's u. A. folgend, sagt, παροικεῖν stehe hier im tropischen Sinne; *de iis, qui quid agatur, ignorant;* bist du denn allein so fremd zu Jerusalem? Allein dieser Gebrauch von παροικεῖν ist nicht nachzuweisen; man kann es hier buchstäblich fassen. Es kann aber dann ein zweifaches heissen: 1) als Fremdling zu Jerusalem wohnen, 2) in der Nähe von Jerusalem zu Hause sein. Bengel entscheidet sich für die erste Bedeutung, und bemerkt dazu: *videtur Galilaeam hic dialectum retinuisse Jesus, quod non pro cive Hierosolymitano eum habet Cleopas,* was auch Bleek für möglich hält. So de Wette, Baumgarten-Crusius und Meyer, letzterer sagt, diese Fassung sei die gewöhnliche und richtige (vgl. *Hebr. 11, 9. Act. 7, 6. 13, 17. 1 Petr. 1, 17. 2, 11)*, da die Jünger den Unbekannten wohl als einen fremden Festpilger erkennen konnten, aber nicht als einen Anwohner Jerusalems.“ Der zweiten Auffassung gibt Rosenmüller den Vorzug; Bleek mag sich nicht entscheiden; da aber dieser klassische Gebrauch des Wortes παροικεῖν weder in der 70 noch im N. T. nachzuweisen ist, so wird man sich zu Luthers Uebersetzung halten müssen. Das Wort μόνος ist mit Meyer zu beiden Verben παροικεῖς und ἔγνως zu beziehen, ja es bezieht sich, wie Bleek treffend observirt, hauptsächlich auf das zweite Zeitwort.

V. 19. Und er sprach zu ihnen, welches? Sie aber sprachen zu ihm: das von Jesus von Nazareth, welcher war ein Prophet, mächtig von Thaten und Worten vor Gott und allem Volke. Der Herr fragt: ποῖα und spielt damit, so zu sagen, seine angefangene Rolle weiter. Er muss das thun; der alte Rieger sagt sehr wahr: hätte er ja gesagt, er wisse es freilich wohl, so hätte Kleopas zurückgezogen, was soll ich ihm es erzählen? Nein, wäre Lüge geredet. Darum setzt er seine Antwort so, dass es weder Ja noch Nein war, welches? ich will hören, was ihr meinet.“ Der Herr hat uns damit einen beherzigenswerthen Fingerweis gegeben, den wir in der Seelsorge wohl beachten sollen; wir

helfen uns wohl mit einer Nothlüge aus ähnlichen Verlegenheiten. Der Herr macht sich keiner Nothlüge schuldig; dass wir doch auch mit ihm dachten:

odi profanum vulgus et arceo,
favete linguis!

Nothlügen sind sehr gewöhnlich; wer erleuchtete Augen hat, findet einen Ausweg, der das Gewissen nicht beschwert.

Die Beiden sehnen sich nach einer Tröstung, nach einer Herzenserleichterung. Die Worte strömen ihnen nur so von den Lippen, unaufhaltsam ergiesst sich ihre Rede. Die Glücklichen, sie haben einen Schooss gefunden, in den sie ihre Klagen ausschütten dürfen; ein Herz ist hier, das ihren Schmerz verstehen wird. „Wahrscheinlich, sagt Meyer, führte Kleopas auch hier das Wort und der Andere gab das seinige dazu.“ Warum „wahrscheinlich?“ Im Gegentheil, es ist viel wahrscheinlicher, dass jeder dieser traurigen Jünger sprach, denn das gepresste Herz spricht sich so gerne aus. Was ein jeder von ihnen sprach, lässt sich nicht ermitteln; der Evangelist hat ihren langen Herzenserguss in einige wenige Sätze zusammengezogen. Das Thema ihrer Unterhaltung war: *τὰ περὶ Ἰησοῦ.* Calvin bemerkt: *caeterum ex Cleopae responso clarius apparet, nempe quamquam anxii et perplexi essent de Christi resurrectione, reverenter tamen sensisse de eius doctrina, ut minime ad defectionem propensi essent. neque enim exspectant, dum eos Christus se manifestando praeveniat; vel honorifice de eo loquatur, quisquis ille sit viator; quin potius ex tenui et obscura luce scintillas in hominem ignotum Cleopas spargit, quae eius animum aliquatenus illustrent, si rudis et ignarus esset. sic exosum et infame passim tunc erat Christi nomen, ut honorifice de eo loqui tutum non esset; atqui spreta invidia Dei prophetam nominat et se profitetur esse ex eius discipulis.* Ja der Muth dieser beiden Wanderer ist anzuerkennen; es ist in der That etwas sehr Grosses, dass sie sich zu dem Herrn bekennen und im Verlaufe ihres Gespräches immer entschiedener dieses thun — aber wir werden am Ende doch Calvin nicht beipflichten können, wenn er diese Jünger zu Glaubenszeugen macht — das geht nicht, denn sie sind leider ohne Glauben und ohne Hoffnung, allerdings aber nicht ohne Liebe zu dem Herrn.

Von Jesus von Nazareth bekennen diese beiden Jünger zuerst, *ὃς ἐγένετο ἀνὴρ προφήτης.* Meyer will mit Luther, Bleek u. A. *ἐγένετο* nicht mit war übersetzen, sondern mit ward, wodurch es den Sinn von *se praestitit, se praebuit* erhalten würde. Als einen Propheten, und zwar steht *ἀνήρ* bei *προφήτης* zur höheren Ehrenbezeugung, bekennen sie den Herrn. Das ist nicht viel gesagt, wenn es Alles sein soll, aber genug, wenn es der Anfang ihres Bekenntnisses von ihm ist. Obschon Calvin bemerkt: *incertum vero, an pro sua ruditate minus splendide quam decebat loquutus de Christo fuerit Cleopas, an vero a notioribus rudimentis incipere voluerit, ut gradatim altius conscenderet. certe paulo post non simpliciter in communi prophetarum ordine Christum recenset, sed a se et aliis creditum fuisse redemptorem dicit;* so ist es doch nicht ungewiss, dass der Glaube dieser beiden Jünger nicht über den Glauben, dass Christus ein Prophet sei, hinausgeht. Sie bekennen freilich, dass sie ihn für mehr als einen Propheten gehalten haben — aber diese Zeiten sind vorüber. Christus ist in ihren Augen jetzt nur noch ein Prophet, wie andere vor ihm schon aufgetreten sind, ein Prophet freilich

nicht von der untersten Ordnung, sondern einer, der ebenbürtig den grössten Propheten des A. Ts zur Seite gestellt werden darf, denn er war δυνατὸς ἐν ἔργῳ καὶ λόγῳ. Wie Thucydides den Perikles als einen Mann charakterisirt: λέγειν τε καὶ πράσσειν δυνατώτατος, 1, 139 und Stephanus den Moses bezeichnet als δυνατὸς ἐν λόγοις καὶ ἐν ἔργοις (*Act. 7, 22*), so beschreiben diese den Herrn. Ueber die Auslegung des ἔργον ist man nicht ganz einig; Calvin sagt schon: *hoc autem loco dubium est, an potens vocetur Christus opere propter miracula, ac si dictum esset, divinis virtutibus fuisse praeditum, quae probarent, e coelo missum esse: an vero latius hoc pateat, ut sensus sit, ipsum excelluisse tam facultate dicendi quam vitae sanctimonia et praeclaris dotibus.* Wenn der Evangelist Johannes hier spräche, so würde ich ἔργον auf das gesammte Lebenswerk, auf die ganze Lebenserscheinung des Herrn beziehen; da dies aber nicht der Fall ist, denkt man am besten an die Wunderwerke Jesu. Die beiden Jünger fügen noch die Worte hinzu: ἐναντίον τοῦ θεοῦ καὶ παντὸς τοῦ λαοῦ. *nec supervacua est adiectio*, sagt Calvin, *coram Deo et populo, quae significat Christi praestantiam ita fuisse testatam hominibus et claris experimentis cognitam, ut fuco et inani ostentationi caruerit. atque hinc colligi potest veri prophetae definitio, nempe qui sermoni operum quoque virtutem adiunget, nec tantum apud homines excellere studebit, sed sincere se gerere tamquam sub Dei oculis Act. 7, 22.* Lange wollte deuten: gleich gross im geheim beschaulichen, wie im öffentlich werkthätigen Leben, doch dann kann der Zusatz ἐναντίον τοῦ θεοῦ κτλ. sich nicht mehr auf die ganze Charakteristik des Propheten beziehen, denn das innere Leben entzieht sich seiner Natur nach der Wahrnehmung. Jesus hat sich also, so legen die Neueren insgesammt aus, Gotte und dem ganzen Volke dargestellt mit seinen Worten und Werken als einen rechten Propheten.

V. 20. Wie ihn unsere Hohenpriester und Obersten überantwortet haben zur Verdammniss des Todes und haben ihn gekreuzigt. Die Partikel ὅπως ist wie Meyer und Bleek bemerken von dem τὰ περὶ Ἰησοῦ, wozu οὐκ ἔγνως zu ergänzen ist, abhängig. Jetzt kommen die beiden Wanderer erst auf den Grund ihrer Traurigkeit. Diesen Propheten, der so gross war in Werken und Worten, der vor allem Volke und vor dem lebendigen Gotte sich als einen rechten Propheten erwiesen hatte, diesen unsträflichen Gottesmann haben die Hohenpriester und Obersten des Volkes verworfen. Nicht der gemeine Haufe, nicht das gewöhnliche Volk hat wider diesen Propheten sich erklärt, sondern vor Allen die Angesehensten, die Würdenträger, die Leiter des Volkes. Nicht absichtslos steht bei οἱ ἀρχιερεῖς καὶ οἱ ἄρχοντες das Pronomen ἡμῶν. Diese beiden Wanderer gehören zu dem Volke Israel und erkennen noch in dieser Stunde, wo der Hoherath das Band zerrissen hat mit blutbefleckten Händen, welches die Jünger des Herrn an ihr Volk knüpfte, dass sie mit diesem Volke verbunden und verwachsen sind; sie tragen herzliches Leid, dass ihre Hohenpriester und Obersten das gethan haben, dass ihr Volk den grossen Propheten verstossen hat. Und was haben sie gethan diese Hohenpriester und Obersten mit dem Manne Gottes? παρέδωκαν αὐτόν — sie haben sich nicht begnügt, ihm stillschweigend den Rücken zu kehren, murrend von ihm zu scheiden; sie haben ihre Hände an ihn gelegt, sie haben ihn ergriffen und gefangen. Ihr Widerspruch hat sich nicht zufrieden gegeben, den Propheten in Banden zu legen, in seiner gesegneten Wirksamkeit vor Gott und allem Volke zu hindern; sie haben ihn übergeben εἰς κρίμα θανάτου. Einen

Prozess haben sie gegen ihn angestrengt, sein Blut wollten sie fliessen sehen; sie haben es zu Wege gebracht, ein todeswürdiges Verbrechen haben sie ihm aufgebürdet, als einen gemeinen Missethäter haben sie ihn hingeführt vor den Richtstuhl des Pontius Pilatus, vor einem Heiden haben sie den Propheten Gottes auf Leben und Tod verklagt! Sie haben den Prozess gewonnen, **καὶ ἐσταύρωσαν αὐτόν,** sie haben ihn gekreuzigt. Ja sie, die Hohenpriester und Obersten des Volkes, haben es gethan; und nicht der römische Landpfleger, wiewohl er, wenn er auch alle Schwämme in der Welt nähme, das Blut des Herrn Jesu Christi, das er unschuldig vergossen hat, nicht von seinen Händen abwaschen kann. „Denn ihr Werk war's, dass er von dem Landpfleger gekreuzigt wurde. *Act. 2, 23*" sagt Meyer. — Ja wenn sie nicht in den Landpfleger gedrungen wären und zuletzt mit Anklage bei dem Kaiser Tiberius gedroht hätten, wäre der Herr nicht an das Kreuz gekommen. Obgleich der Hoherath dem Pontius Pilatus, wenn er in seiner Gewissensangst wie Judas der Verräther gekommen wäre, schnöde entgegnet hätte: was gehet das uns an, da siehe du zu; so liegt es doch so, wie diese beiden Jünger hier sagen und klagen: die Hohenpriester und Obersten des Volkes sind die moralischen und intellektuellen Urheber dieser Frevelthat. Ja ein Frevel ist geschehen, ein Justizmord ist begangen! Muth gehörte gewiss dazu in diesen Tagen, wo die Sünde der Welt ihren höchsten Triumph errungen hatte, zu einem fremden Manne so zu sprechen. Zu diesem unerschrockenen Mannesmuth gesellt sich aber eine löbliche Sanftmuth und Demuth. Der Streich, welcher den Herrn tödtlich getroffen hat, hat die Herzen dieser beiden Jünger auch tödtlich verwundet; aber sie sind bei aller Schwachheit doch so weit schon Jünger des Herrn, dass sie nicht drohen noch richten, sondern Alles dem anheimstellen, der da recht richtet.

V. 21. Wir aber hofften, dass er der sei, der Israel erlösen sollte. Aber bei alle dem ist heute der dritte Tag, dass solches geschehen ist. Die beiden Wanderer stehen still vor der grossen Hieroglyphe des Kreuzes Jesu Christi: sie können sich dieselbe nicht deuten; schütteln sie auch nicht ihre Häupter mit dem Volke, das an dem Kreuz des Herrn vorüberging, so lassen sie doch ihre Köpfe hängen. Das Kreuz des Herrn ist ihnen nicht das Siegeszeichen, sondern ein Stern, der aller seiner Strahlen beraubt ist. Offen sprechen sich Beide aus, so offen, dass manchem ihre Offenherzigkeit befremdlich ist und der Versuch mehrfach gemacht worden ist, ihnen mehr Glauben zuzusprechen, als sie selbst in Anspruch nehmen. *ἡμεῖς δὲ ἠλπίζομεν, ὅτι αὐτός ἐστιν ὁ μέλλων λυτροῦσθαι τὸν Ἰσραήλ.* Calvin bemerkt hierzu: *ex contextu patebit, non fuisse spem, quam de Christo conceperant, abruptam, licet hoc primo intuitu verba innuant. sed quia narratio interposita de Christi damnatione, hominem nullo evangelii gustu imbutum, alienare poterat, quod ab ecclesiae praesulibus damnatus foret; huic scandalo spem redemptionis opponit Cleopas. etsi autem trepide et instar vacillantis, postea ostendit in hac spe se manere; sedulo tamen quaecunque potest adiumenta ad eius fulturam colligit.* Diese Ehrenrettung der beiden Wanderer ist aber verunglückt; Calvin verschiebt den ganzen Gesichtspunkt, nicht als Glaubenszeugen stehen diese beiden Jünger dem Herrn gegenüber, sondern die trostbedürftigen Seelen erschliessen dem freundlichen Mitpilger ihr ganzes Herz. Sie lassen ihn bis in die tiefsten Tiefen schauen. *ἡμεῖς δὲ ἠλπίζομεν,* sagen sie. Den Hohenpriestern und Obersten treten sie entgegen mit dem *ἡμεῖς δέ,* sie hätten diesen Propheten

nun und nimmermehr überantwortet und gekreuzigt, sie stellen jede Gemeinschaft mit diesen Feinden des Herrn in Abrede; sie hofften, sie hatten ihre Hoffnungen auf diesen Propheten, mächtig von Thaten und Worten, gesetzt. Aber man beachte wohl *ἠλπίζομεν* — sie hoffen es jetzt nicht mehr, sie haben es gehofft, ihre Hoffnungen sind mit dem Herrn gestorben und begraben. So die meisten Neueren, Meyer, Bleek u. A. Und keine geringen Hoffnungen hegten sie von Jesus von Nazareth; sie glaubten, *ὅτι αὐτός ἐστιν ὁ μέλλων λυτροῦσθαι τὸν Ἰσραήλ*. Auf dem *αὐτός* liegt der Ton; wir hofften einzig und allein auf ihn, wir glaubten, dass Er und kein Anderer der *ὁ μέλλων*, der Messias sei. Seltsam, das Ereigniss, durch welches die Erlösung des Sünders mit Gott vollzogen worden ist, hat diese beiden Jünger um den Glauben gebracht, dass Jesus von Nazareth der von Gott verheissene Erlöser sei. Das Seltsame verschwindet, sobald wir fragen, was verstanden denn diese unter dem *λυτροῦσθαι τὸν Ἰσραήλ*. Schwerlich waren die Ansichten dieser beiden Männer klarer und reiner als die Ansichten der Apostel, welche diese noch kurz vor der Himmelfahrt ihrem verklärten Herrn und Meister bekennen. Die jüdischen Messiaserwartungen hatten sich so tief in die Herzen aller Israeliten eingenistet, dass es dem Herrn bei seinen auserwählten Zeugen nicht gelingen konnte diesen alten Sauerteig völlig auszufegen. Neben einer Erlösung aus der Knechtschaft der Sünde, hofften die Jünger des Herrn auch die Aufrichtung des messianischen Reiches in äusserer Kraft und Herrlichkeit. Diese Hoffnungen sind zertrümmert; nie können sie wieder in den Herzen der Gläubigen aufkommen; der König mit der Dornenkrone auf seiner Stirne ist kein König von dieser Welt. Die folgenden Worte sind nicht ganz leicht: *ἀλλάγε σὺν πᾶσι τούτοις τρίτην ταύτην ἡμέραν ἄγει σήμερον*. Zu *ἀλλάγε* bemerkt Meyer — „aber freilich — obgleich wir diese Hoffnung hegten:" was soll aber dieses *ἀλλάγε*, dies „aber" wie es auch Bleek übersetzt? Es soll einen Gegensatz bezeichnen; wozu aber? Am nächsten liegt es, an die Hoffnung anzuknüpfen, welche sie von dem Herrn hegten. Einen rechten Gottespropheten haben diese beiden Wanderer in dem Herrn erkannt, sie haben, als er am Kreuze starb, erwartet, dass, da doch sonst in der Natur Ausserordentliches geschehen ist, auch an dem unschuldig Erwürgten ein Wunder geschehe — aber es ist nichts geschehen. Sie haben gewartet von einer Morgenwache zu der andern, sie haben den ganzen Sabbath der Dinge, die da kommen sollten, geharrt — aber es ist nichts geschehen. Es kommt zu dem Allen, was schon geschehen ist, nun noch dieses hinzu, dass *τρίτην ταύτην ἡμέραν ἄγει σήμερον*. Wie ist das zu übersetzen? Einige suppliren *χρόνος*, so Camerarius, *θεός* Heinsius, *ἥλιος* Schmid und Heumann; Andere ergänzen mit Bornemann *Ἰσραήλ* und sagen: *is dies, quem Israel hodie celebrat, tertius est, ex quo etc.* Meyer hat sich Beza und Kypke angeschlossen und ergänzt *Ἰησοῦς* aus dem Vorhergehenden: bei alle dem bringt Jesus heute den dritten Tag zu. Die Meisten, Grotius, Bengel, Rosenmüller, Kühnöl, de Wette, Baumgarten-Crusius, Buttmann, Bleek bleiben bei der lutherischen Uebersetzung stehen und fassen *ἄγει* impersonell: *agit diem* statt *agitur tertius dies*. Die Fassung Meyers, wenn sie auch dem klassischen Griechisch am entsprechendsten ist, hat doch unleugbar etwas sehr gezwungenes; diese Jünger suchen auch Jesum nicht bei den Lebenden, sondern denken, todt ist todt: es würde somit das *ἄγει* nicht ein Mal recht passen, da es ein Leben voraussetzt. Der dritte Tag

ist heute, denn an dem Charfreitage ist ja des Nachmittags geschehen, was sie beklagen. Doch die Jünger haben noch mehr zu klagen:

V. 22 und 23. Aber auch etliche Weiber der Unsern haben uns erschrecket, die sind frühe bei dem Grabe gewesen, haben seinen Leib nicht gefunden, kommen und sagen, sie haben ein Gesicht von Engeln gesehen, welche sagen, er lebe. Die beiden Wanderer wissen nicht blos etwas von dem Charfreitag, von der Ostersonne ist auch ein Strahl bis zu ihnen hindurchgebrochen. Aber dieser Strahl konnte von ihnen nicht gefasst werden; er ist ihnen wieder entflohen und hat die dunkle Nacht nur noch dunkler gemacht. Ja etwas hat sich ereignet, was im Stande gewesen wäre, die Charfreitagsstimmung zu verbannen: es liess sich verheissungsvoll an, aber es war nichts dahinter. „Doch ist bei der Vereitlung unserer Hoffnung auch folgendes eingetreten," so sagt Meyer gut; und dieses ist, *γυναῖκές τινες ἐξ ἡμῶν ἐξέστησαν ἡμᾶς.* Weiber, welche zu dem Jüngerkreise des Herrn gehörten, haben uns erschreckt. Stier protestirt gegen diese Uebertragung, er meint, es müsse heissen: haben uns in Staunen gesetzt. An und für sich hat er Recht, aber dieses Erstaunen hat keinen erhebenden Eindruck hinterlassen, sondern die Jünger nur noch tiefer in die Verzagtheit und Verzweiflung hineingetrieben; sie sind also doch erschreckt, entsetzt worden durch diese nicht näher angegebenen Weiber, die in der Morgenfrühe nach dem Grabe gewallfahrtet waren. Denn diese suchten den Leichnam des Herrn, konnten ihn aber nicht finden; unverrichteter Dinge mussten sie das Grab verlassen, sie sagen, dass sie ausser dem leeren Grabe noch etwas gesehen hätten, nämlich Engel und diese Engel hätten ihnen gesagt, dass er lebe. Diese Jünger scheinen den Weibern nicht recht zu trauen; sie halten alles für apocryphisch; bedeutsam ist *λέγουσαι καὶ ὀπτασίαν ἀγγέλων ἑωρακέναι.* Der Zweifel bricht überall hindurch. *ὀπτασία* bezeichnet allerdings an und für sich die Vision noch nicht als eine blos imaginaire, rein subjective; *Act. 26, 19* findet sich *ὀπτασαί* für die reale, objective Erscheinung des Auferstandenen Christus, welche dem Apostel Paulus auf dem Wege nach Damaskus zu Theil wurde; aber die Verbindung *ὀπτασίαν ἑωρακέναι* und hernach noch *λέγουσι* ist doch sehr bedenklich und verfänglich.

V. 24. Und etliche unter uns gingen hin zu dem Grabe, und fanden es also, wie die Weiber sagten, aber ihn sahen sie nicht. Diese beiden Wanderer haben nicht blos gehört, was die Weiber an dem Ostermorgen gesehen haben; ihre Kunde reicht noch weiter. *τινές τῶν σὺν ἡμῖν* sind nach diesen auch zu dem Grabe des Herrn gekommen; wer sind diese nicht genannten Männer, denn dass es Männer waren, ergibt sich freilich nicht aus dem *σὺν ἡμῖν,* aber wohl aus dem Zusatze: *καὶ εὗρον οὕτω καθὼς καὶ αἱ γυναῖκες.* Stier, Kühnöl und Besser sind der Ansicht: „Petrus und Johannes wohl, doch wahrscheinlich nicht blos diese, Andere dessgleichen, später, vielleicht hier sogar blos Andere von den Nichtaposteln gemeint, so dass es an diesem Tage eine rechte Confusion und Zertheiltheit gegeben hätte." Ich lasse Stier diese Ansicht; unser Gott ist ein Gott der Ordnung und wie es an unseren Festtagen hübsch fein und ordentlich hergehen soll, so wird es auch an dem ersten Ostertage schon gewesen sein. Bleek versteht unter diesen *τινές* den Apostel Petrus, dessen Kommen zum Grabe Lukas 24, 12 ausdrücklich erwähnt; er meint, dass unter dem Anderen, der um des Plurals *τινές* wenigstens noch anzunehmen ist, Johannes

zu denken sei und dass so der Bericht des Johannes 20, 2—10 nebenher bestätigt werde. Auffallend ist es aber sehr, wenn die beiden Wanderer an den Besuch des Petrus und Johannes bestimmt dachten, dass sie sagen καὶ ἀπῆλθόν τινες. Es klingt so geringschätzig und verächtlich. Am einfachsten ist wohl zu sagen; diese beiden Wanderer gehörten allerdings zu dem Jüngerkreise des Herrn, sie nahmen aber in demselben keine hervorragende Stellung ein. Sie gehörten zu dem grösseren Haufen, schöpften also auch nicht aus erster Quelle; sie geben die Namen der Weiber sowie der Männer nicht an, weil sie selbst nicht genau wussten, wer draussen bei dem Grabe des Herrn gewesen war. Diese nüchternen Männer, welche in der ausgesprochenen Absicht das Grab besuchten und untersuchten, ob es sich auch so verhalte, wie die Weiber angegeben hatten, haben alles richtig so befunden. Das Grab war leer! Aber dieser Befund hat diese beiden Jünger nicht im Glauben gestärkt; elegisch tönt ihre Wehklage; ihr Kleinglaube macht den tragischen Schluss: αὐτὸν δὲ οὐκ εἶδον. Der lebendige Glaube fehlt ihnen ohne alle Frage. Ja, wenn die Männer ihn gesehen hätten, den sie beweinen, wenn er, der da todt war, als den Lebendigen den Jüngern an dem Grabe sich erwiesen hätte, dann wollten sie wohl glauben; aber da kein Menschenauge den Herrn gesehen hat, so ist es nichts mit dem Zeugniss der Engel, dass er lebe. Mit ihren Augen, mit ihren fünf Sinnen wollten sich diese Jünger von dem überzeugen, was nur mit dem Auge des Glaubens, mit dem Sinne des Herzens wahrgenommen werden kann.

Der Auferstandene hat den beiden Wanderern Zeit gelassen, sich ganz auszusprechen; es muss ihm an dem grossen Tage seines Triumphes ein tiefer Schmerz gewesen sein, zu bemerken, wie wenig die Adlerflügel den Seinen gewachsen waren, wie sehr sie noch mit ihren Sinnen an der Erde hafteten und in dem Staube lagen. Anderer Seits musste der Herr aber auch erkennen, wie in dem Herzen dieser beiden Jünger das Docht des Glaubens noch nicht ganz erloschen war; leckte die schwache Flamme nicht gierig hin und her, um irgendwo Nahrung zu finden? *Ecce audistis, fratres charissimi*, sagt Gregorius, *quia duobus discipulis ambulantibus in via, non quidem credentibus, sed tamen de se loquentibus, Dominus apparuit, sed eis speciem, quam recognoscerent, non ostendit. hoc ergo egit foris dominus in oculis corporis, quod apud ipsos agebatur intus in oculis cordis. ipsi namque apud semet ipsos intus et amabant et dubitabant. eis autem dominus foris et praesens aderat, et quis esset, non ostendebat. de se ergo loquentibus praesentiam exhibuit, sed de se dubitantibus cognitionis suae speciem abscondit. verba quidem contulit, duritiam intellectus increpavit. sacrae scripturae mysteria, quae de se ipso erant, aperuit, et tamen, quia adhuc in eorum cordibus peregrinus erat a fide, se longius ire finxit.*

V. 29. Und er sprach zu ihnen: o ihr Thoren und träges Herzens zu glauben alle dem, das die Propheten geredet haben. Mit einem scharfen Scheltwort hebt die Rede des Herrn an; Pythagoras hat schon trefflich gesagt: τὰ μὲν δριμέα καὶ πικρὰ ὠφέλιμα, τὰ δὲ γλυκέα βλαβερά. Dieser Ton, welcher so scharf gegen den im Anfange angeschlagenen Ton contrastirt, wird nicht blos durch das, was Calvin beibringt, motivirt; dieser sagt nämlich: *acrior et durior videtur haec obiurgatio quam pro infirmi hominis respectu. verum qui circumstantias omnes expendet, facile intelliget, non abs re tam aspere castigatos a domino fuisse, apud quos tam male diuturnam operam et prope absque ullo fructu locaverat.* Der Herr eifert nicht in seiner eigenen

Sache, sein Eifer gilt dem Heil ihrer Seelen. Er muss auf diese verzagten Jünger mit erhabener Ruthe eindringen, denn er hat ihnen bis hierher Stützen und Krücken genug dargereicht, dass sie von dem Unglauben aufstünden; aber es fehlt ihrem Geiste an der rechten Spannkraft, er ist matt und feig geworden. Es ist mit Bengel zu reden eine *salutaris reprehensio.*

Der Herr nennt diese beiden Jünger: *ἀνόητοι* für das Erste. Es fehlt ihnen also an dem *νοῦς*, an dem Organe des Vernehmens und Verstehens, an dem rechten Verständniss und der Erkenntniss. *toties Christus*, sagt Calvin mit Recht, *de sua morte eos praemonuerat, toties etiam disseruerat de nova et spirituali vita suamque doctrinam prophetarum oraculis confirmaverat; quasi apud surdos, vel potius truncos ac lapides verba fecisset, mortis horrore perculsi huc et illuc sese versant.* Ja ihre Unfähigkeit zu vernehmen ist hier um so hervortretender, als sie sich die Weissagungen der Propheten, welche von der Herrlichkeit das Messiasreiches handeln, wohl gemerkt haben; für die Weissagungen der Propheten aber, welche von dem Lamme Gottes handelten, welches zur Schlachtbank geführt wird, oder von dem Manne der Schmerzen, der keine Gestalt noch Schöne hatte, hatten sie aber auch nicht den mindesten Sinn, nicht das geringste Verständniss. Wir thun aber wohl, diese Thorheit der beiden Jünger noch näher zu bestimmen; der Herr legt ihnen sofort aus, warum Christus leiden musste (ἔδει), und wir schliessen daraus gewiss mit Recht, dass es bei diesen beiden Jüngern nicht ganz fehlte an einem historischen Wissen, dass die Propheten auch einen leidenden Christus verheissen, wohl aber völlig an dem Verständniss dieses Leidens, an der Erkenntniss der göttlichen Nothwendigkeit des Leidens und Sterbens Jesu Christi zum Behufe der Welterlösung. Diese beiden Jünger gleichen den Griechen, welche nach Weisheit fragen, und denen das Kreuz des Herrn eine Thorheit ist; bei Griechen ist ein solches sich Verhalten dem Kreuze des Herrn gegenüber erklärlich, selbst entschuldlich, denn der Geist dieses Volkes ist durch den öffentlichen Unterricht seiner Weisen auf diese Bahnen, durch Erkenntniss die göttliche Wahrheit zu erwerben, gelenkt worden und hat bis auf einige Mysterien keine Andeutungen, wie aus dem Tode das Leben hervorkeimt. Bei diesen beiden Jüngern ist es aber nicht so; sie haben die bestimmtesten Weissagungen des Herrn selbst und diese Weissagungen beschäftigten sich auch nicht blos mit der einfachen Verkündigung dessen, was da kommen würde, sie enthüllten auch schon, warum solches geschehen müsse. Heubner hat also Recht, wenn er sagt, die Hindernisse des Glaubens hätten in der Thorheit des Verstandes gelegen, der sich erkühnt, Alles begreifen zu wollen und von Dunkelheiten und Schwierigkeiten sich abschrecken lässt.

Der Auferstandene schilt aber: *ὦ ἀνόητοι καὶ βραδεῖς τῇ καρδίᾳ.* Es fehlt diesen Beiden also die rechte Beweglichkeit, Elasticität, Frische und Energie des Geistes. Absichtlich steht *τῇ καρδίᾳ* noch dabei; denn dieser geistige Mangel hat in ihrer Herzensbeschaffenheit seinen letzten Grund; die Geistesträgheit ist eine Folge der Herzensträgheit und diese Herzensträgheit ist der Grund ihres Unverstandes. Treffend bemerkt Calvin: *hanc igitur titubationem stultitiae merito tribuit et eius causam facit socordiam, quod ad credendum non magis propensi fuerint.* Wenn ihr Herz ein rechtes Verlangen gehabt hätte, die Wahrheit zu erkennen, so hätte es die Wahrheit finden können, denn Gottes Wort wies den Weg; aber ihre Herzen hängen an ihren eigenen fleischlichen Gebilden, an ihren süssen Träumen von einem

Messiasreiche in äusserer Herrlichkeit; der allmächtige Gott hat mit gewaltiger Hand dieses Gebäude ihrer Erwartungen vernichtet, sie aber bleiben auf ihren alten Hefen sitzen und trauern und singen Klagelieder über ihr Jerusalem, das zerstört ist, und haben keine Lust, aufzustehen und den grossen Gedanken Gottes, welche sich jetzt deutlich genug offenbart haben, nachzugehen und nachzudenken. Ihr Herz hing an seinen falschen Idealen, konnte von seinen irdischen Wünschen sich nicht losreissen. Daher war es so matt und träge *τοῦ πιστεύειν ἐπὶ πᾶσιν, οἷς ἐλάλησαν οἱ προφῆται.* Es ist an diesen Worten nicht zu künsteln; Stier will *ἐπί* mit nach, bei, trotz wiedergeben; „trotz" heisst aber *ἐπί* nirgends. Am einfachsten ist es mit Meyer und Bleek *πιστεύειν ἐπί* mit dem hebräischen הֶאֱמִין בְּ in Verbindung zu setzen; der Glaube, weil er wesentlich ein Vertrauen ist, lehnt, stützt, gründet und baut sich auf etwas gleichsam auf; *cf.* Matth. 27, 42. Röm. 9, 33. 10, 11, 1 Tim. 1, 16. 1 Petr. 2, 6. Der Unglaube der Jünger ist um so befremdlicher, weil nicht hin und wieder ein Mal die Propheten von dem Leiden und Sterben des Herrn gesprochen haben, und weil, was die Propheten über andere Dinge geweissagt haben, von diesen beiden geglaubt wird. Meyer bemerkt richtig zu *πᾶσιν*, nicht blos auf Einzelnes Es fehlte ihnen das ausnahmslose Vertrauen, sonst würden sie auch das Leiden und den Tod des Messias als geweissagt erkannt und richtig beurtheilt haben: *ἔστι γὰρ πιστεύειν καὶ μερικῶς καὶ καθόλου,* Theophylaktus." Auf diese Rüge folgt nun die Ankündigung des grossen Themas der folgenden Rede des Auferstandenen, das von den Propheten schon so bestimmt ausgesprochen und eingehend behandelt ist, dass nur ein *ἀνόητος καὶ βραδὺς τῇ καρδίᾳ* davon nichts vernimmt. Das Predigtthema des Auferstandenen ist die kurze Summe der Predigt, welche in der Gemeinde des Herrn in diesen Ostertagen von Anfang an erschollen ist und erschallen muss bis an das Ende der Tage. Variationen dieses grossen Themas, welches der Herr am Ostertage selbst behandelt hat, müssen alle Festpredigten sein, welche dem Herrn gefallen wollen.

V. 26. Musste nicht Christus solches leiden und zu seiner Herrlichkeit eingehen? Wie thöricht sind doch diese beiden Jünger! Gerade das, was sie an dem Herrn geärgert und in ihrem Glauben erschüttert hat, ist das sicherste Kennzeichen, dass dieser Jesus von Nazareth *ὁ μέλλων λυτροῦσθαι τὸν Ἰσραήλ* ist — *quae vos ad dubitandum accipitis, ea ipsa sunt characteres Christi,* sagt Bengel vortrefflich. Und gerade das, was der Herr thun muss, wenn er sein Werk, seine persönliche Aufgabe erfüllen will, ist ihnen unverständlich. *οὐχὶ ταῦτα ἔδει παθεῖν τὸν χριστόν*; Christus musste solches leiden. *ταῦτα* hat den Nachdruck; dieses, das er in der That erlitten hat und das euch so trübselig macht. *ἔδει παθεῖν.* Delitzsch bemerkt in seinem trefflichen Commentare zum Hebräerbrief, dass zwischen *ἔπρεπεν, ἔδει* und *ὤφειλεν* ein Unterschied besteht. Während *ἔπρεπεν* bezeichnet die mit der Eigenschaft des Wesens übereinstimmende Angemessenheit, bezeichnet *ἔδει* die innere, rathschlussmässige Nothwendigkeit, *ὤφειλεν* die aus der ein Mal übernommenen Aufgabe hervorgehende Schuld oder Pflicht." Das Leiden und Sterben Christi ist also nicht ein zufälliges Widerfahrniss, noch ein solches Widerfahrniss, das aus seiner Stellung in Israel naturnothwendig an ihn herantrat, es ist auch nicht ein selbsterwähltes Kreuz, sondern der ewige Rathschluss des ewigen Gottes. Christus

ist das Lamm, das vor dem Anfang der Welt schon erwürgt ist vor den Augen Gottes. Das Leiden Christi ist ein göttliches Verhängniss, eine göttliche Nothwendigkeit. Bengel kommt mit seiner Bemerkung zu ἔδει nicht in die Tiefe: *quia praedictum erat*. Wir fragen, ist es zufällig, dass die Schrift das Leiden Christi weissagt, oder haben die Propheten von dem Leiden des Herrn weissagen müssen, weil Gott die Welt nur durch einen leidenden Christus erlösen wollte? In welchem inneren Verhältniss steht — das würde die Frage sein — das Leiden des Herrn mit dem Werke des Herrn? Der Herr deutet hier auf den letzten Grund der Leidensnothwendigkeit hin; er fragt: οὐχὶ ταῦτα ἔδει παθεῖν τόν χριστὸν καὶ εἰςελθεῖν εἰς τὴν δόξαν αὐτοῦ; Es steht also πάσχειν und δόξα in einem inneren Zusammenhange, Christus ist nur durch πάσχειν zur δόξα gelangt, *per crucem ad lucem!* Ist er aber schon zu dieser δόξα gelangt? Meyer erhebt seine Stimme dagegen; nicht als ob er schon durch die Auferstehung an sich und vor der Himmelfahrt in seine δόξα gelangt wäre; denn erst sein himmlischer Zustand ist seine Herrlichkeit nach dem Tode. (9, 26. 21, 27. Phil. 2, 9 f. 1 Petr. 1, 21. 1 Tim. 3, 16. Joh. 20, 17. 17, 5); sondern aus dem vorherigen ἔδει ist hier δεῖ zu ergänzen: und muss er nicht hineingelangen in seine Herrlichkeit! wesshalb jene Leiden erst vorhergehen mussten." Bleek drückt sich ganz ähnlich aus; er meint, es könne dies hier nicht so gemeint sein, dass Christus damals der ihm vom himmlischen Vater bestimmten Herrlichkeit schon ganz theilhaftig geworden sei. Allein ich kann diese Rede schlechterdings nicht verstehen; ich gebe gerne zu, dass zu einem Satze aus dem vorhergehenden Satze das Verbum zu ergänzen ist oft in einem anderen Tempus — aber zu diesem Verfahren liegt hier gar kein Grund vor. Meyer irrt sich gründlich, wenn er behauptet, dass das N. T. den Eingang des Herrn in seine Herrlichkeit noch nicht mit dem Auferstehungstage angehen lasse; die Auferstehung ist den Aposteln und ihren Schülern so sehr der Eingang des Herrn in seine Herrlichkeit, dass Matthäus und Johannes es gar nicht mehr für nöthig erachten, von der Himmelfahrt zu berichten und Paulus fast nie auf die Himmelfahrt des Herrn zu reden kommt. Es stehen, das Leiden und die Herrlichkeit aber nicht blos mit einem καί verbunden neben einander, zwischen Leiden und Herrlichkeit besteht ein ursächlicher Zusammenhang; der Herr hätte ebenso gut sagen können, musste nicht Christus leiden, um zu seiner Herrlichkeit einzugehen. Dieses göttliche Muss hat der Herr seinen Jüngern hier erklärt, der Evangelist berichtet uns nicht näher, in welcher Weise; wir werden uns aber nicht irren, wenn wir sagen: die Sprüche, welche der Herr aus Mose und allen Propheten zum Beweise anzog, werden die Sprüche gewesen sein, welche seine Jünger später benutzten, um sein Leiden und Auferstehen mit der Schrift zu erhärten, und so werden die Gründe, welche die Apostel hin und her aufgestellt haben, um die Leidensnothwendigkeit des Herrn zu erweisen, wohl auch die Gründe gewesen sein, welche der Herr hier vortrug. Das N. T. erweist nun die Sterbensnothwendigkeit des Herrn entweder so, dass es dieselbe mehr als ein Requisit seiner Person oder mehr als eine Bedingung seines Amtes darstellt. Um seiner selbst willen, und um seines Werkes willen musste der Herr leiden; seiner Person, wie seinem Werke hätte ohne das Kreuz etwas wesentliches gefehlt. Wie wir nur durch viele Trübsale in das Reich Gottes eingehen können, weil durch die Hitze der Anfechtung allein der innere Mensch zum Reiche Gottes reif wird, so musste der Herr auch

wie zu seiner Selbstbewährung, so auch zu seiner Selbstvollendung das Aeusserste, den Tod erleiden. Der Bürge hatte erst zu beweisen mit der That, ob er auch zu seiner Bürgschaft sich sittlich eigne. Den Herrn, den *ἀρχηγὸς τῆς σωτηρίας* musste Gott *διὰ παθημάτων τελειῶσαι* (Hebr. 2, 10) und er ist vollendet worden, denn *ἔμαθεν ἀφ' ὧν ἔπαθεν τὴν ὑπακοήν* und ist nun ein *τελειωθείς* (Hebr. 5, 9 und 10.) Und dies ist keine singulaire Ansicht des Hebräerbriefs, Paulus theilt diese Anschauung, vergl. Phil. 2, 8 und Röm. 5, 18 ff. Aber auch um seines Werkes willen musste der Herr leiden; seine *δόξα* hätte ohne das Kreuz nicht voll und ganz hervorbrechen können. Denn die *δόξα* des Herrn besteht nicht blos in seiner eigenen Person, er ist dieser Jesus um seines Reiches willen und ein Reich konnte er sich nur durch sein Leiden bauen. Wie wir sterben müssen wegen unserer Sünden, so musste der Herr, wenn er uns erlösen wollte, die Strafe unserer Sünde auf sich nehmen und sie an seinem eigenen Fleische sühnen, denn nur sein Todesleiden kann uns von der Macht der Sünde und von der Kraft und Herrlichkeit der Liebe Gottes überzeugen, dass wir in uns schlagen und Petri bittere, aber selige Thränen finden, denn diese seine Liebe kann in uns nicht haften, wenn das drückende Gefühl der Schuld von uns nicht abgenommen ist und dieses Gefühl kann nicht einfach vernichtet werden, ein grosser Pardon kann es auch nicht thun, denn ein solcher Erlass ohne Leistung würde nicht blos der göttlichen Gerechtigkeit in's Angesicht schlagen, sondern auch nur zum Deckel der Bosheit dienen, und aus dem Sünderheiland wegen unseres sträflichen Leichtsinnes einen Sündendiener machen. *non ergo tribus verbis asseruit,* sagt Calvin, *Christum oportuisse pati, sed prolixe disseruit missum ideo fuisse, ut mortis sacrificio peccata mundi expiaret, ut κάθαρμα fieret ad tollendam maledictionem, ut suo reatu aliorum sordes elueret. ideo sententiam hanc interrogative protulit Lucas maioris vehementiae causa. unde colligitur rationibus ostensam fuisse mortis necessitatem. summa est, perperam turbari discipulos Christi morte, sine qua implere Christi partes non potuit; quia praecipuum redemptionis caput erat eius immolatio.*

V. 27. Und fing an von Mose und allen Propheten und legte ihnen alle Schriften aus, die von ihm gesagt waren. Der Herr in seiner Herrlichkeit hält es wie in seiner Niedrigkeit: er gründet seine Lehre auf die Schrift. Es ist daher schon von vornherein zu verwerfen die Ansicht derjenigen, welche die merkwürdigen Worte: *καὶ ἀρξάμενος ἀπὸ Μωυσέως καὶ ἀπὸ πάντων τῶν προφητῶν*, so auslegen, dass Jesus, nachdem er die Schriftlehre entwickelt hatte, noch andere Bücher zweiten Ranges berücksichtigt habe. Der Ausdruck ist hier, sagt Bleek, durch Zusammenziehung etwas ungenau, da von dem *ἀρξάμενος* grammatisch auch das *καὶ ἀπὸ πάντων τῶν προφητῶν* abhängig ist, aber doch nicht eigentlich in Beziehung auf den Sinn, indem es vielmehr ohne Zweifel so gemeint ist, er habe mit dem Pentateuche angefangen und habe sich dann zu den Schriften der Propheten gewandt, sie der Reihe nach durchgehend; ähnlich ist es Apostelg. 3, 24: *καὶ πάντες δὲ οἱ προφῆται ἀπο Σαμουὴλ καὶ τῶν καθεξῆς.*" Winer findet auch hier eine solche Nachlässigkeit und Flüchtigkeit im Ausdruck. Meyer will das vermeiden und interpretirt: *ἀρξάμενος* ist successive zu denken; er fing an von Mose und, als er mit diesem fertig war, von sämmtlichen Propheten, indem er diese einzeln der Reihe nach vornahm, mithin von jedem derselben einen neuen Anhub seiner *διερμήνευσις* machte."

Diese Auslegung ist aber zu gekünstelt; Marcks und Rosenmüllers Ansicht empfiehlt sich immer noch am meisten, *laudabat primo varia V. T. loca eaque deinde explicabat.* Meyer behauptet freilich, sie sei textwidrig, hat aber sein Urtheil nicht weiter bewiesen. Wir erhalten hier einige beherzigenswerthe Fingerweise. Wichtig ist die Reihenfolge von Mose zu den Propheten; der Herr hat hier den von der neueren gläubigen Schriftforschung gebrauchten Kanon geweiht, nach welchem das Licht der ewigen Wahrheit im Anfang noch dunkel scheint, je mehr aber die Zeit der Erfüllung kommt, immer heller und heller aufstrahlt. Dann aber erhält die gläubige Schriftauslegung, welche in dem A. T. nicht blos allgemeine messianische Weissagungen und Typen, sondern ganz specielle Voraussagungen, wie Vorausdarstellungen des leidenden und sterbenden und auferstehenden Christus sucht und findet, die Urkunde ihrer Vollmacht aus des Herrn eigenen Händen. Diesem Worte des Herrn gegenüber wird jede Schriftauslegung, welche in dem A. T. keine messianischen Weissagungen überhaupt und in *specie* keine Weissagungen vom Kreuz und der Krone des Herrn entdeckt, gerichtet und verworfen; sie mag als Motto vor ihre gelehrtesten Werke das Wort des Herrn setzen: *ὦ ἀνόητοι καὶ βραδεῖς τῇ καρδίᾳ κτλ.* Denn Versündigung wäre es gewesen, wenn der Herr in Mose und den Propheten Weissagungen gefunden hätte und diese keine enthielten; er machte dann diesen beiden Jüngern ein exegetisches Kunststückchen vor und baute ihren Glauben auf einen faulen Grund. „Dies ist ohne Zweifel, sagt Luther, eine schöne, herrliche Predigt gewesen. Nun ist es wahr, dass wir alle wollten und ein jeglicher wohl wünschte zu wissen, was doch der Herr für Schrift geführt habe, so von ihm gesaget, damit sie also entzündet, gestärket und überzeugt sind, weil man doch so wenig, und wie es sich lässet ansehen, gar nichts in Mose findet, was davon lautet." Theophylaktus hatte schon eine Anzahl von Stellen angegeben, auf welche der Herr eingegangen sein könnte; Luther führt auch eine Menge an und hebt mit dem Protevangelium mit dem Schlangentreter an. *nemo umquam magis dexter et idoneus evangelii doctor fuit,* sagt Calvin, *quam dominus ipse, quem videmus ex lege et prophetis mutuari doctrinae suae probationem.*

V. 28. Und sie kamen nahe zu dem Flecken, da sie hingingen, und er stellete sich, als wollte er fürder gehen. Unter diesen Gesprächen ist der Weg nach Emmaus vollendet, die beiden Wanderer haben ihr Ziel erreicht; der Herr, so scheint es, noch nicht; der Evangelist drückt sich sehr eigenthümlich also aus: *καὶ αὐτὸς προςεποιεῖτο πορρωτέρω πορεύεσθαι.* Die Alten haben schon vor diesem *προςεποιεῖτο* stille gestanden und gefragt: kann sich der Herr auch verstellen, er, der durch und durch lauter und wahrhaftig ist? Augustinus, Gregorius und Andere suchten schon das Räthsel zu lösen. Ist es ihnen gelungen? Gregorius sagt: *fingere (autem) componere dicimus — nihil igitur simplex veritas per duplicitatem fecit, sed talem se eis exhibuit in corpore, qualis apud illos erat in mente. Probandi autem erant, si hi, qui eum etsi necdum ut Deum diligerent, saltem ut peregrinum amare potuissent. sed quia esse extranei a charitate non poterant hi, cum quibus veritas gradiebatur, eum ad hospitium quasi peregrinum vocant.* Augustinus sagt in seinen *quaest ev.: quod scriptum est de Domino, finxit se longius ire, non ad mendacium pertinet, non enim omne, quod fingimus, mendacium est, sed quando id fingimus, quod nil significat, tunc est mendacium.* Calvin sagt auf die Sache selbst eingehend: *iam quod*

quaeritur, an simulatio in eum competat, qui aeterna est Dei veritas: respondeo, hac lege non fuisse obstrictum Dei filium, ut omnia sua consilia palam faceret. quia tamen simulatio quaedam est mendacii species, nondum expeditus est nodus, quum praesertim hoc exemplum plerique trahant ad mentiendi licentiam. ego vero respondeo, Christum sine mendacio peraeque simulasse, quod hic dicitur ac se viatorem esse prae se tulit. eadem est etiam utriusque ratio. paulo argutior est Augustini solutio. nam fictionem hanc inter tropos et figuras. deinde inter parabolas et apologos censeri vult; mihi vero hoc unum sufficit, sicuti Christus oculos eorum ad tempus velavit, quibuscum loquebatur, ut tamquam aliena persona indutum vulgarem hospitem ducerent: sic consilium longius pergendi ad tempus prae se tulisse, non aliud fingentem, quam quod re ipsa facturus erat, sed quia volebat sui discessus modum caelare. Das letzte gefällt mir nicht ganz; ich sage lieber mit Heubner, Stier, Lange: Jesus nahm den Schein an, als wollte er weiter gehen, um zu prüfen, wie weit sein Wort unter ihnen gefangen habe; er wäre auch fortgegangen, wenn sie ihn nicht genöthigt hätten. Seine angenommene Miene sollte diese beiden Wanderer zu dem Bewusstsein bringen, dass sie viel an seinem Gespräche gehabt hätten und dass sie jetzt seiner Gegenwart noch nicht entbehren könnten.

V. 29. Und sie nöthigten ihn und sprachen: bleibe bei uns, denn es will Abend werden und der Tag hat sich geneigt. Und er ging hinein, bei ihnen zu bleiben. Die Jünger bestehen die Probe; jetzt, da der Fremdling von ihnen scheiden will, kommen sie zu dem klaren Bewusstsein, dass sie ohne ihn nicht leben können. Sie wollen noch mehr von ihm hören, noch weiter ihren schwachen Glauben stärken lassen. Sie denken, wenn er fort ist, so ist auch der Trost, der Glaube, der Friede wieder aus den Herzen verschwunden; so sitzen wir den langen Abend wieder mit unseren eigenen Gedanken da und haben eine traurige Nacht vor uns. Recht einsam und verlassen, recht schwach und todesmatt kommen sich die beiden Wandeerr vor, sie nöthigten daher den Herrn, mit ihnen hineinzugehen, sei es in den Flecken, sei es in das Haus, in welches, ist nicht gesagt und ganz willkürlich ist es, wenn Einige Beide oder wenigstens doch Einen dieser Beiden in Emmaus wohnen lassen. **παρεβιάσαντο αὐτόν**, dasselbe Wort begegnet uns wieder Apostelg. 16, 15, wo es auch ein dringliches, anstürmendes Bitten bezeichnet, welches dem Andern gleichsam Gewalt anthut. **ἀναγκάζειν** kommt Luk. 14, 23 und Matth. 14, 22 in demselben Sinne vor. Weil diese Wanderer von diesem Fremdlinge nicht lassen konnten, weil ihre ganze Seele schrie nach dem lebendigen Wasser aus dem Brunnen der Schrift, das er so meisterhaft zu schöpfen verstand, weil ihr ganzes Herz an ihm und seiner Unterweisung hing, drangen sie mit Worten in ihn und fassten ihn wohl gar an dem Saume seines Gewandes. *ex amore, ipsius causa et ex hospitalitate rogabant*, sagt Bengel, *ne se committeret itineri nocturno.* Dass der Abend vor der Thüre steht und der Tag zu Ende geht, heben die beiden Jünger ganz besonders hervor; die Nacht ist keines Menschen Freund, sie eignet sich nicht für einen einsamen Wandersmann, sie hat etwas unheimliches für die, welche eben bis zum Tode betrübt waren und zu hoffen anfingen; sie bietet dann aber auch zu vertraulichem, gemüthlichem Herzensaustausch die schönste Gelegenheit.

Der Herr liess sich erbitten. Er wollte ja nur recht gebeten sein, desshalb stellte er sich, als wollte er fürder gehen. Er kehrte ein, um

ihnen, denen er sich unterwegs im Worte geoffenbart hatte, sich nun drinnen in der That zu offenbaren.

V. 30. Und es geschah, da er mit ihnen zu Tische sass, nahm er das Brod, dankte, brach's und gab's ihnen. Jesus, der von diesen beiden Wanderern so dringend geladen ist, setzt sich mit ihnen zu Tische nicht als Gast, sondern als der Hausherr. Er nahm das Brod in die Hand und erfüllte das Gesetz: *tres, qui simul comedunt, tenentur ad gratias indicendum*, sagt der Talmud. Ob der Herr das Gebet sprach, welches bei seinem Volke üblich war, wissen wir nicht; es scheint mir nicht wahrscheinlich. Der Umgang des Sohnes mit dem Vater war nicht ein solch formaler und gesetzlicher, er betete frei aus dem Herzen je nach Gelegenheit der Zeit und des Ortes; war ja jenes formulirte Gebet bei Tische nicht eine Gottesgabe, sondern eine Menschensatzung. Der Evangelist hebt bestimmt hervor, dass der Herr das Brod gebrochen und dann ausgetheilt habe. Was ist nun unter dieser *κλάσις τοῦ ἄρτου* zu verstehen? Die Kirchenväter behaupten — Augustinus, Chrysostomus, Theophylaktus u. s. w., denen natürlich die katholischen Theologen wie Bellarmin *de sacrm. euch. 4, 24* gern zufallen, dass der Auferstandene diesen beiden Jüngern das heil. Abendmahl gereicht habe. Die Verfasser der Confutation sagen in der Widerlegung des ersten Artikels des zweiten Theils der Augsburgischen Confession: *imo Christus, institutor huius sacratissimi sacramenti, resurgens ex mortuis, sub una specie tantum eucharistiam dedit discipulis euntibus in Emaus, ubi accepit panem et benedixit et fregit et porrigebat illis.* Hiergegen erklärte Melanthon in der Apologie: *citant et alios locos de fractione panis. quamquam autem non valde repugnamus, quominus aliqui de sacramento accipiantnr, tamen hoc non consequitur, unam partem tantum datam esse, quia partis appellatione reliquum significatur communi consuetudine sermonis.* Wir sagen aber mit Calvin: *Augustinus et cum eo plerique alii senserunt, panem non in edulium a Christo porrectum fuisse, sed in sacrum corporis sui symbolum. et hoc dictu plausibile est, dominum in spirituali demum coenae speculo agnitum fuisse. nam discipuli corporalibus eum oculis intuiti, non cognoverant. sed quia nullo probabili indicio coniectura haec nititur, simplicius accipio verba Lucae, quod Christus panem in manus sumens, gratias suo more egerit.* Der Hauptgrund, welchen Stier gegen eine Abendmahlsfeier hier beibringt, dass der Auferstandene nämlich dasselbe hier nicht habe celebriren können, weil er noch leiblich gegenwärtig gewesen sei, ist hinfällig und hängt mit Stier's unglücklicher Entdeckung zusammen, dass das Abendmahl, welches der Herr am Gründonnerstage seinen Jüngern austheilte, nicht das Abendmahl in Wahrheit, sondern nur im Vorspiel gewesen sei. Lange's Grund, dass diese Jünger schwerlich von einem Manne, der ihnen ganz unbekannt war, das Abendmahl sich hätten reichen lassen, bestimmt mich auch nicht. Ich habe gegen diese katholische Deutung 1) dass diese Jünger nicht in den engern Jüngerkreis gehörten, der das heil. Abendmahl empfing und 2) dass diese Ausdrücke *εὐλογεῖν καὶ κλᾶν τὸν ἄρτον* auch sonst bei ganz gewöhnlichen Mahlzeiten vorkommen; so Joh. 6, 11, Matth. 14, 19. 15, 36 und die Parallelen.

V. 31. Da wurden ihre Augen geöffnet und sie erkannten ihn. Und er verschwand von ihnen. Bei dem Brodbrechen *ἐν τῇ κλάσει τοῦ ἄρτου* heisst es V. 35 hernach, erkannten die Jünger den Herrn, den sie so lange nicht erkannt hatten. Jetzt gingen ihnen die Augen auf.

Was öffnete ihnen die Augen? Die Meisten bleiben bei dem Brodbrechen stehen. Beda sagt: *sic frangebat panem, ac si scinderetur cultello*; Schöne meint auch noch, der Herr habe das Brod auf eine ganz eigenthümliche, auf seinen Kreuzestod sich beziehende Weise zu brechen gepflegt, daran hätten die Jünger ihn nun endlich erkannt. Paulus lässt bei dem Brodbrechen die Schimla, das talarförmige Obergewand der Juden, von den Händen des Herrn, die bei dem Gehen von dieser bedeckt waren, zurückfallen und die Jünger sehen nun auf ein Mal die Nägelmale in seinen Händen; selbst Bleek meint, es liesse sich wohl denken, dass sie ihn an seinen verwundeten Händen erkannt hätten. Das ist nicht möglich, denn in dem *αὐτῶν δὲ διηνοίχθησαν οἱ ὀφθαλμοί* ist zu deutlich ausgesprochen, dass nicht auf solchem natürlichen Wege das Wiedererkennen sich vollzog. Calvin sagt: *peculiarem vero precandi ritum illi in usu fuisse apparet, cui sciebat discipulos familiariter assuevisse, ut hac nota admoniti, sensus suos excitarent.* Aber auch diese Erklärung hat nichts empfehlenswerthes; der Herr soll sich selbst eine Gebetsformel gebildet haben, das ist zu steif, zu mechanisch. Und doch glaube ich, dass das Gebet ganz wesentlich half, dass die Jünger den Unbekannten endlich erkannten. Sie hatten den Herrn schon mehr denn ein Mal beten hören und erfahren, dass so wie er kein Anderer beten konnte. Ueber ihm stand der Himmel offen und die Engel Gottes stiegen von ihm auf und zu ihm nieder; sein Gebet schlug seine Schwingen um alle Hörer und riss sie mit Gewalt aufwärts zu dem Gott und Vater in dem Himmel. Hier betete Einer wieder mit jener *ἐξουσία*; dürfen wir nicht annehmen, das die beiden Wanderer, indem er betete, auch beteten und dass sie vor allem, da das leibliche Brod vor ihnen lag, für das geistliche Brod danksagten, dass dieser Fremdling ihnen gebrochen hatte, dass sie baten, es möge ihnen kund gethan werden, wer dieser Mann sei, dem ihr ganzes Herz entgegenschlug. Wie die Worte des Gebetes in ihre Ohren und Herzen fielen, da fielen auch die Schuppen von ihren Augen. Gott erhörte ihr Gebet und machte sie sehend, denn ohne Frage hat Meyer Recht, das Sehen der Jünger wird als Wirkung Gottes dargestellt.

Aber wie seltsam! Da sie den Herrn erkennen, ist der Herr nicht mehr zu sehen: *καὶ αὐτὸς ἄφαντος ἐγένετο ἀπ' αὐτῶν.* Meyer und Bleek haben sehr wohl gethan, dass sie die Erklärung von Clerikus, Heumann, Kühnöl ohne weiteres verwerfen, welche den Herrn diesen Augenblick, da die beiden Jünger auf's höchste erstaunt sind, benutzen lassen, um sich schnell zu entfernen. Es ist ganz offenbar, der Evangelist will ein plötzliches, unerklärliches, wunderbares Verschwinden des Herrn berichten. Der Leib des Auferstandenen ist verklärt; es sagt Thomas von Aquino 3, 54, 1, 2, aber sehr richtig: *quicunque habet corpus glorificatum, in potestate sua habet videri, quando vult et quando non vult, non videri.* Christus will jetzt nicht mehr länger bei diesen Wanderern verweilen; *nec vero mirum est*, sagt Calvin, *Christum, simulac fuit agnitus, subito disparuisse: quia nequaquam utilis erat longior eius conspectus, ne ut suopte ingenio nimis in terram proclives erant, rursus illum ad terrenam vitam detrahere cuperent. ergo quatenus ad testandam resurrectionem necesse erat, videndum se exhibuit; subito autem discessu docuit, se alibi quam in mundo quaerendum esse, quia novae vitae complementum erat in coelum ascensus.* Der Auferstandene will nicht eine zweite Scene wie mit Maria Magdalena hier erleben; die liess sich schnell bedeuten, werden diese Männer, die ihn eben erst gezwungen haben zu

bleiben, nicht wieder vor ihm niederstürzen und seine Kniee umklammern, selig, dass sie ihn wieder haben, dass er nun wieder bei ihnen ist! Es gilt auch die Tragkraft des Glaubens jetzt zu erproben.

V. 32. Und sie sprachen unter einander: brannte nicht unser Herz in uns, da er mit uns redete auf dem Wege, als er uns die Schrift öffnete? Die Jünger bestehen die Glaubensprobe; sie sind der Auferstehung des Herrn nun ganz gewiss. Obgleich der Herr wie ein ungreifbares Phantom ihren Händen und Augen entschwebt ist, so sagen sie doch nicht, es war eine optische Täuschung. Sie haben einen Beweis, dass der Herr wahrhaftig auferstanden ist, in sich, einen Beweis, den nichts erschüttern kann; von dem Auferstandenen ist, ein Lebensfunke in sie übergesprüht, sie haben den Beweis des Geistes und der Kraft in sich. Sie sprechen zu einander: *οὐχὶ ἡ καρδία ἡμῶν καιομένη ἦν ἐν ἡμῖν.* Seltsam fragen einige Ausleger; wann brannte ihr Herz, brannte es unterwegs, brannte es damals noch, als sie so sprechen. Bleek irrt sich, wenn er uns sagt: es ist ihnen jetzt so, als müsste es damals schon gewesen sein — das *παρεβιάσαντο* kann uns schon überführen, dass auf dem Wege ihre Herzen Feuer fingen und aufflammten und dass sie nach Jerusalem jetzt zurückeilen, muss uns den Beweis liefern, dass dieselbe Gluth jetzt noch in ihren Herzen brennt. Jetzt kommt ihnen nur dieses Feuer recht zum Bewusstsein. *effecit Christi agnitio*, sagt Calvin, *ut arcanam et latentem spiritus gratiam, qua prius donati fuerant, vivo sensu perciperent discipuli. sic enim nonnunquam operatur in suis Deus, ut vim spiritus ad tempus ignorent, cuius tamen non sunt expertes, vel saltem ut eam distincte non agnoscant, sed tantum sentiant arcano instinctu.* Eine neue Erfahrung haben diese beiden Jünger gemacht; ihr Herz hat es erfahren, dass der Auferstandene mit Feuer tauft. *καρδία καιομένη* ist ein Ausdruck, der sonst nirgends in der heil. Schrift vorkommt; es ist eben ein neues Erlebniss. Bei den Griechen ist dieses Bild nicht unerhört. „Die ausserordentlich lebhaften Affecte werden, sagt Meyer, wie in allen Sprachen, so auch in der Griechischen, unter dem Bilde des Brennens, der Hitze, des Entzündetseins und dergl. dargestellt. Daher der Sinn: war nicht unser Gemüth in einer ausserordentlich brünstigen Erregung? Vergl. *ψ*. 39, 4. Jerem. 20, 9.“ Wenn es auch ganz wahr ist, was dieser Schriftausleger weiter sagt: „ganz natürlich legen die beiden Jünger ihre innerlich so lebhaft erfahrene Gefühlserregtheit nicht näher auseinander, weil eine solche Erregung, von welcher verschiedene Affekte ergriffen sind, um so weniger nach ihren einzelnen Bestandtheilen geschieden ins Bewusstsein tritt, je tiefer und drangvoller sie ist;“ so ist es uns doch wichtig zu erkennen, was in ihnen dieses Feuer so angefacht hat, dass sie einen neuen Ausdruck für ihre neue Empfindung sich schaffen. Falsch ist es, wenn man einen Affekt allein festhalten wollte; trefflich sagt der alte Johann Gerhard: *porro per ignem, quem in cordibus suis arsisse confitentur, intelligitur primo spiritualis ignis devotionis ex diligenti auscultatione concionis huius accensus; deinde ignis gaudii et laetitiae ex vero intellectu vaticiniorum propheticorum et ex Christi manifestatione, denique ignis caritatis erga reliquos discipulos, qua ita urgentur, ut, licet iam dum vespera immineret, Hierosolymam ad ipsos revertantur et laeti huius nuncii eos faciant participes* und ein wenig weiter unten: *per hunc ignem spiritus sancti in cordibus mediante verbo accensum corda nostra sursum evehuntur ad Dominum, lucent Dei cognitione, ardent Dei caritate, per hunc ignem carnis affectus excoquuntur,*

purgantur et exuruntur et quemadmodum igne coelitus delapso sacrificia V. T. adsumebantur in odorem suavitatis Domini: sic ex hoc igne spirituali procedit fervor in precibus, quae sunt gratum Deo sacrificium et thymiama.

V. 33. Und sie standen auf zu derselbigen Stunde, kehrten wieder gen Jerusalem und fanden die Elfe versammelt und die bei ihnen waren. Die beiden Wanderer haben erst den weiten Weg gemacht, es ist Abend geworden; sie aber stehen auf sofort und gehen den Weg, den sie gekommen, wieder heim. *iam non timent iter nocturnum,* sagt Bengel, *quod antea dissuaserant ignoto comiti.* Das Feuer, welches in ihren Herzen brennt, macht ihnen den Weg licht und leicht. *circumstantia temporis et locorum distantia ostendit,* sagt Calvin, *quanto nuncii ad condiscipulos perferendi studio, duo isti homines flagrarint. quum sub vesperam ingressi essent diversorium, non ante noctis tenebras patefactum illis fuisse dominum probabile est. iter trium horarum nocte intempesta conficere, incommodum erat; surgunt tamen eodem momento et propere Hierosolymam currunt.* Die Liebe zu den Brüdern dringet sie also; der Glaube, zu dem sie durch des Herrn Gnade gelangt sind, will sein Zeugniss erheben, dieser Glaube soll die Welt überwinden und Glaubensgemeinden in aller Welt gründen. Sie mögen wohl nicht so reflectiren, wie Calvin: *et certe si tantum postridie venissent, suspecta fuisset tarditas. nunc vero quum se nocturna quiete fraudare maluerint, quam non celeriter facere laetitiae suae participes apostolos, narrationi fidem addidit ipsa festinatio.* Sie wussten wohl, wie es in dem Kreise der Apostel und der anderen Gläubigen noch so traurig aussah; dass da nicht alle Zungen freudig bekannten: der Herr ist auferstanden. Die beiden Wanderer finden die Apostel und die Andern in Jerusalem noch bei einander, τοὺς ἕνδεκα sagt der Evangelist. Augustinus behauptet, die Elfe seien wirklich von diesen Jüngern angetroffen worden, Thomas sei aber, ehe der Auferstandene kam, missmuthig hinweggegangen. Die Zahl wird hier ebensowenig zu pressen sein, wie Joh. 20, 24 und 1 Kor, 15, 5 die Zahl δώδεκα, denn ganz genau müsste es auch an den beiden letzten Stellen heissen ἕνδεκα. Was hat diese Apostel und Jünger zusammengebracht und so tief in die Nacht hinein zusammengehalten?

V. 34. Welche sprachen: der Herr ist wahrhaftig auferstanden und dem Simon erschienen! Den Osterboten schallt laut der Osterjubel entgegen; alle, die dort versammelt sind, sind im Glauben an den auferstandenen Christus vereinigt. Wie ist dieser Umschwung eingetreten? Die beiden Jünger mussten es ahnen aus dem Osterjubel. Sie hatten die Jünger des Herrn in Jerusalem so kleingläubig verlassen; aber inzwischen ist etwas geschehen. Der Herr ist dem Simon erschienen! Wann und wo erfahren wir hier nicht, wie auch nicht von dem Apostel 1 Kor. 15, 5. Und dieser Simon hat angefangen das auszurichten, was der Herr Luk. 22, 32 ihm aufgetragen. Gewöhnlich meint man, der erste Fischzug, welchen Simon im Namen des Herrn thue mit einem wunderbaren Erfolge, sei der am ersten Pfingsttage; das ist falsch. Petrus thut am ersten Ostertag schon einen grossen Zug; er zieht die andern Apostel bis auf Thomas sammt den andern Gläubigen in das Schiff des Auferstandenen aus dem Meere ihrer Zweifel und Bedenken. Ist die Kirche gegründet auf die Auferstehung Jesu Christi von den Todten, so ist Petrus mit seinem Zeugnisse vom auferstandenen Christus der Fels, auf welchem diese Grundlegung geschehen ist.

V. 35. Und sie erzählten ihnen, was auf dem Wege geschehen war und wie er von ihnen erkannt wäre, da er das Brod brach. Den Ostergruss, welchen die versammelte Gemeinde den beiden Jüngern entgegenträgt, beantworten diese mit einer rechten Osterbotschaft. So schliesst die Perikope mit dem vollsten Akkorde. Eine herrliche Symphonie.

Zu einer homilienartigen Behandlung wird diese Perikope vor allen Dingen einladen; wir können auf den Herrn achten, wie er sich den Seinen offenbart, was er den Seinen für eine Osterbeute bringt, wir können aber auch auf die Jünger das Auge richten und fragen, wie sie zu der Offenbarung des Auferstandenen gelangten.

Die beiden Jünger und der Auferstandene.
1. Sie redeten von ihm, da nahte er sich und wandelte mit ihnen,
2. er eröffnete ihnen die Schrift, da brannten ihre Herzen,
3. sie nöthigten ihn zu bleiben, da gab er sich ihnen zu erkennen,
4. er verschwand vor ihnen, da kehrten sie wieder um als seine Zeugen.

Wie freundlich ist der Auferstandene gegen seine Jünger.
1. Er tröstet die Traurigen,
2. er unterweist die Unverständigen,
3. er erhört die Bittenden,
4. er einet die Getrennten.

In welcher Herrlichkeit offenbart sich der Auferstandene?
Er offenbart sich 1. als den Friedensfürsten,
2. als den Lebensfürsten.

Was bringt der Auferstandene den Seinen?
1. Trost,
2. Licht,
3. Leben.

Der Ostersegen, den der Auferstandene uns bringt.
1. Er naht sich uns, um mit uns zu wandeln,
2. er wandelt mit uns, um uns die Schrift auszulegen,
3. er legt uns die Schrift aus, um unsere Herzen zu entzünden,
4. er entzündet unsere Herzen, um sich uns zu offenbaren,
5. er offenbart sich uns, um uns als seine Osterzeugen zu senden.

Wie sie dich Herrlichkeit des Auferstandenen in Bezug auf seine Jünger kund thut.
1. Gegen seine Jünger *a.* er sucht die Verlorenen,
b. er wartet der Schwachen,
c. er predigt den Armen das Evangelium;

2. in seinen Jüngern a. die Blinden sehen,
b. die Lahmen gehen,
c. die Sprachlosen reden.

Wie wichtig ist die Nähe des Herrn!
1. Ohne sie gibt es kein Osterwunder für uns,
2. durch sie vollzieht sich erst das Osterwunder in uns.

Wie gelangen wir zur Erscheinung des Auferstandenen?
1. wenn wir mit liebendem Herzen den Herrn suchen,
2. wenn wir mit brennendem Herzen das Wort des Herrn hören,
3. wenn wir mit flehendem Herzen das Nahesein des Herrn begehren.

Was sollen wir von den beiden Wanderern nach Emmaus lernen?
1. Tief um den Herrn zu trauern, wenn wir ihn verloren haben,
2. willig auf sein Wort zu merken, wenn es uns auch empfindlich straft,
3. inbrünstig um sein Nahesein zu bitten, wenn er uns zu verlassen scheint,
4. freudig von ihm zu zeugen, wenn er uns nach seiner Gnade erschienen ist.

Der Wandel mit dem Auferstandenen.
1. Ein Wandel in treuem Gedenken,
2. ein Wandel in unsichtbarer Gemeinschaft,
3. ein Wandel in heilsamer Erkenntniss und Erfahrung,
4. ein Wandel in der Gotteskraft des Auferstandenen.

Der Segen persönlicher Heilserfahrung.
1. Statt der Traurigkeit — selige Freude,
2. statt des Zweifels — fröhliches Zeugniss,
3. statt eines versiegelten Buchs — Schrifterkenntniss,
4. statt eines todten Propheten — einen ewig lebendigen Heiland.

---

6. Der Sonntag Quasimodogeniti.

Joh. 20, 19—31.

Sehr passend folgt nun auf die beiden Osterevangelien, von denen das erste einfach die grosse Festthatsache der Auferstehung Jesu Christi, und das zweite die Offenbarung des Auferstandenen an zwei seiner Jünger zur Stärkung ihres Glaubens berichtete, die Geschichte der Erscheinung des auferstandenen Herrn in dem Kreise seiner Apostel. Es findet ein Fortschritt in den Perikopen statt in Bezug auf die Personen, welchen der Herr seine Auferstehung von den Todten kund thut — Weiber, zwei Jünger, die auserwählten Zeugen. Es zeigt sich aber auch eine Steigerung in Bezug auf den Gehalt der Offenbarung. Wenn das Evangelium von den Weibern die Herrlichkeit des Herrn darin bezeugt, dass die Wesen einer höheren Welt ihm dienstbar sind, und das Evangelium von den beiden Wanderern nach Emmaus den Herrn uns in der Herrlichkeit vor Augen malt, in welcher er

in Galiläa den Seinen insgesammt erscheinen wollte — in der Herrlichkeit seiner suchenden Hirtenliebe und Treue, so lässt unser Text den Auferstandenen als den Herrn hervortreten, welcher Gaben empfangen hat für die Seinen, wie für alle Menschen: Der Auferstandene theilt seine Osterbeute aus. Zugleich aber zeigen diese Perikopen in aufsteigender Linie die Siegeskraft des auferstandenen Helden. Er bringt durch seine Diener die Weiber zum Glauben, er schlägt durch sein Wort alle Bedenken der beiden Wanderer nieder, er überwindet durch seine persönliche Erscheinung den entschiedenen ausgesprochenen Unglauben des Thomas. Die Perikope dieses Sonntages, welcher nach dem in der katholischen Kirche noch üblichen Introitus: *quasi modo geniti infantes, alleluja, rationabile sine dolo lac concupiscite, alleluja, alleluja, alleluja:* genannt ist, besteht aus zwei Geschichten; zu der ersten gibt es eine Parallele bei Lukas 24, 36 ff.: bei Markus 16, 14 nur eine sehr knappe Notiz.

V. 19. Am Abend aber desselbigen Sonntages, da die Jünger versammlet und die Thüren verschlossen waren aus Furcht vor den Juden, kam Jesus und trat mitten ein und spricht zu ihnen: Friede sei mit euch! Die Perikope versetzt uns an den Osterabend, die beiden Wanderer sind von Emmaus schon in Jerusalem wieder angelangt, der Ostergruss: der Herr ist wahrhaftig auferstanden und Simon erschienen! hat sie empfangen, sie haben berichtet, wie sie den Herrn erkannt hätten bei dem, da er das Brod brach — da ereignet sich, was hier berichtet wird. *οὔσης οὖν ὀψίας,* es war also Abend, ja spät am Abend, denn, da der Tag sich bereits neigte, kamen die beiden Jünger in Emmaus an, bei dem abendlichen Mahle erkannten sie erst den Auferstandenen, und den Weg von Emmaus nach Jerusalem, 60 Feldwege, haben sie darauf noch zurückgelegt; es mag demnach sehr nahe an Mitternacht gewesen sein; *notandum est,* sagt Calvin, *quam clementer egerit cum illis Christus, qui non nisi ad vesperam suspensos tenuit. adde quod eis illuxit, novae vitae pignus afferens, quum se mundo tenebrae offunderent.* Es ist gewiss nicht unbedeutsam, dass der Herr seinen Jüngern erst am späten Abend erscheint. Man hat mehrfach gesagt, derselbe habe nur zu dieser Zeit sich ihnen offenbaren können, da sie noch in der Nacht des Kleinglaubens, ja selbst des Unglaubens gesessen hätten — aber sassen denn die beiden Emmausjünger nicht in gleicher Nacht? Einfacher ist wohl diese Lösung: der Herr, welcher an dem Ostertage sich Einzelnen geoffenbart hatte — den Weibern, die vom Grabe eilten, der Maria Magdalena, dem Petrus, dem Jakobus, den beiden Pilgern — wollte an dem Ostertage sich noch der Gesammtheit seiner Gläubigen stellen, er wählte desshalb eine Stunde, wo er sicher sein konnte, sie versammelt zu finden. Abend war es und die Thüren waren zugleich verschlossen. Was soll dieser Zusatz *καὶ τῶν θυρῶν κεκλεισμένων*? Gualther, Heumann und Herder finden hierin nur eine Umschreibung der späten Abendzeit. Allein der Evangelist hat die Zeit mit den Worten *οὔσης οὖν ὀψίας* schon hinlänglich bezeichnet; ein neues Moment muss dieser Zusatz bringen. Es soll, wie Luthardt und Meyer sehr richtig sagen, auf ein wunderbares Erscheinen hinweisen, welches der geöffneten Thüren nicht bedurfte und während des Geschlossenseins derselben stattfand. In welcher Verbindung steht nun das Erscheinen des Herrn mit dieser bestimmten Angabe? Die Alten haben schon verschiedene Ansichten vorgetragen; die Meisten von ihnen fassen aber diese Genitive

nicht in dem Sinne von *διὰ τῶν θυρῶν κεκλεισμένων*, sie finden ein wunderbares Kommen nicht durch die Thüren berichtet, wie dieses Kommen aber geschehen sei, lassen sie meist unbestimmt. Nur einige Väter lassen sich über die Art und Weise desselben aus. Hieronymus bestimmt so: *quod clausis ingressus est ostiis eiusdem virtutis fuit, cuius est ex oculis evanescere. Linceus (ut fabulae ferunt) videbat trans pariem: dominus clausis ostiis, nisi phantasma fuerit, intrare non poterit? aquilae et vultures transmarina cadavera sentiunt; salvator apostolos suos, nisi ostium aperuerit, non videbit; dic mihi, accuratissime disputator, quid est maius tantam terrae magnitudinem appendere super nihilum et super aquarum incerta librare? an Deum transire per clausam portam et creaturam cedere creatori?* Vorsichtiger sprechen sich Hilarius, Augustinus, Chrysostomus, Theophylaktus u. A. aus: Hilarius sagt: *stat corporeus, non simulatus aut fallax, integra sunt omnia et obserata, sed ecce assistit medius, cui per virtutem suam universa sunt pervia. nihil cedit ex solido, neque per naturam suam tamquam lapsu insensibili ligna et lapides admittunt, nec corpus domini a se deficit, ut sese resumat ex nihilo et unde est, qui assistit in medio? cedit ad haec sensus et sermo et extra rationem humanam est veritas facti.* Augustinus ähnlich: *moli corporis, ubi divinitas erat, ostia clausa non obstiterunt, ille quippe non eis apertis intrare potuit, quo nascente virginitas matris inviolata permansit: demus,* sagt er in einem Briefe, *Deum aliquid posse, quod nos fateamur investigare non posse.* Chrysostomus lehrt von dem Leibe des Auferstandenen in der 86 Homilie zu Johannes: *τὸ γὰρ οὕτω λεπτὸν καὶ κοῦφον ὡς κεκλεισμένων εἰςελθεῖν θυρῶν παχύτητος πάσης ἀπήλλακτο* und schreibt ihm somit wie Epiphanius *adv. haer. 20* und Theophylaktus eine *λεπτότης πνευματική* zu.

In dem Reformationszeitalter liefen die Meinungen noch mehr aus einander. Bucer sagt, die Thüren hätten sich unsichtbar geöffnet, Bullinger, ein Engel habe sie aufgethan, Beza, vor dem Herrn seien sie von selbst plötzlich aufgesprungen, darnach aber gleich wieder zusammengegangen. Martyr kommt gar auf die Vermuthung, dass der Zusatz andeuten solle, der Herr sei durch ein Fenster oder von dem Dache her eingestiegen oder sonst wie. Calvin wendet sich sowohl gegen solche natürliche Ausleger, welche aufstellten: *reseratas illi fuisse fores per aliquem et humano more ingressum,* als auch gegen die Katholiken, welche lehrten, *Christi corpus penetrasse per ianuas clausas — ut corpus gloriosum non modo reddant simile spiritui, sed immensum esse nulloque loco contineri obtineant. verum nihil tale sonant verba,* fährt er fort, *quia non dicit evangelista, intrasse per ianuas clausas, sed repente stetisse inter discipulos, quum tamen clausae essent ianuae nec aditus illi esset patefactus manu hominis. — sic igitur habendum est,* schliesst er seine Verhandlungen ab, *Christum non sine miraculo ingressum esse, ut documentum ederet suae divinitatis, quo suos discipulos magis attentos redderet.* Luther begnügte sich nicht mit dieser Unbestimmtheit, er sagt ausdrücklich: dass er aber zu den Jüngern durch verschlossene Thüren kommt, damit ist angezeigt, dass er nach seiner Auferstehung in seinem Reich auf Erden nicht mehr an leiblich, sichtbar, greiflich, weltlich Wesen, Zeit, Stätte, Raum u. dgl. gebunden ist, sondern also geglaubt und erkannt werden will, dass er durch seine Kraft allenthalben gegenwärtiglich regiere, an allen Orten und alle Zeit, wenn und wo

wir dies bedürfen, bei uns sei und uns helfen wolle, ungefangen und unverhindert von der Welt und aller ihrer Macht.

Dieselbe Verschiedenheit der Ansichten besteht heute noch; die natürliche Erklärung hat heute noch ihre Freunde — so natürlich, wie sie sich gibt, so widernatürlich ist sie, der ganze Context weist auf ein Geheimniss hin. Des Hieronymus Meinung ist von Baumgarten-Crusius wieder aufgefrischt worden, — schwerlich dem Texte zu Ehren, denn Johannes hätte dann das Wunderbare des Eintritts durch seine Worte τῶν θυρῶν κεκλεισμένων geradezu verdeckt. Wir werden uns, wenn wir nicht an der hl. Schrift zu Meistern werden wollen, bescheiden müssen mit der Erklärung: trotz der verschlossenen Thüren steht der Herr mit einem Male mitten unter seinen versammelten Jüngern — so Lampe, Lücke, Tholuck, Hofmann, Meyer, Luthardt und die Meisten.

Dieses Kommen des Herrn zu seinen Jüngern bei verschlossenen Thüren ist früher von der lutherischen Dogmatik stark benutzt worden, um die Ubiquität des Leibes Jesu Christi zu beweisen. Die Reformirten haben sich natürlich gegen diese Beweisführung gesträubt; Lampe eifert gewaltig dagegen; allein seine Frage: *ad quid penetrasset et advenisset, si per omnipraesentiam illic erat?* ist recht unglücklich. Wenn Luthardt glaubt, den Streit der Ubiquitätsfreunde und Feinde dadurch als einen ganz ungehörigen hier darzuthun, dass er bemerkt, Jesus wäre noch nicht im Himmel, also auch nicht am Ort der Allgegenwart Gottes, so scheint mir diese Auskunft auch nicht viel besser. Es ist wohl wahr, dass die lutherischen Scholastiker die Ubiquität des Leibes Jesu Christi mit dem Sitzen zur Rechten Gottes stets in Verbindung bringen; doch ist dieses Sitzen zur Rechten Gottes nicht der Grund, sondern, wie mir es scheint, nur ein subsidiarischer Erweis der Richtigkeit ihrer Behauptung. Gottes Rechte ist allenthalben, darum auch der, welcher zur Rechten Gottes sitzt, allenthalben, denn in ihm sind die beiden Naturen nicht mehr neben und ausser einander, sondern durch die *communicatio idiomatum* in, mit und unter einander, ähnlich wie Brod und Wein im hl. Abendmahl mit dem Leib und Blut des Herrn verbunden sind.

Bei verschlossenen Thüren kam der Auferstandene zu seinen versammelten Jüngern. Er kann jetzt so erscheinen, denn durch seine Auferstehung von den Todten ist sein Leib in eine neue Phase eingetreten. „Nicht mehr Schranke und Bann, sagen wir mit Hofmann, ist die Leiblichkeit für ihn, sondern unbedingt und lediglich, Mittel seiner Gegenwart und Selbstdarstellung.“ Sein Leib ist ja jetzt seiner Verklärung theilhaftig geworden, und zwar seiner vollständigen; Bleek redet für eine nur partielle Verklärung des Leibes des Auferstandenen, dass nämlich der Leib Christi nach der Auferstehung zwar noch nicht der irdischen Materie ganz entkleidet war, aber es mit demselben doch auch nicht die gleiche Beschaffenheit hatte, wie vor seinem Tode, dass vielmehr mit seinem Organismus schon eine wesentliche Veränderung eingetreten war, so dass er namentlich für seine Bewegungen nicht mehr von denselben Gesetzen der Räumlichkeit abhängig war, und so der Beschaffenheit des pneumatischen Leibes näher kam, womit wir nach 1 Kor. 15 nach der Auferstehung werden bekleidet werden. So bildet dieser Zustand des Leibes, womit der Erlöser nach seiner Auferstehung bekleidet war, der Uebergang zu der Beschaffenheit desselben, womit er sich bald darnach wieder ganz von der Erde entfernt hat.“ Ich kann diesen Ausführungen aber nicht beitreten; so wenig als der Leib, welchen wir an

dem grossen Auferstehungstage erhalten werden, ein interimistischer Leib sein wird, sondern der definitive, so wenig war die Leiblichkeit des Auferstandenen ein Provisorium — der Apostel setzt die Auferstehung des Herrn mit unserer dereinstigen in eine solche Verbindung, welche dies unbedingt fordert. Wenn Bleek meint, dass der Annahme von dieser völligen Verklärtheit des Leibes Jesu, welche in der alten Kirche allgemein herrschte, entgegenstehe die Reihe von Stellen, wo Jesus die Jünger ausdrücklich auffordert, ihn zu betasten, wo er ihnen seine Wundenmale zeigt und wo er mit ihnen isst und trinkt, wovon durchaus nicht zu glauben sei, dass er es blos zum Schein sollte gethan haben (Luk. 24, 30, 39 ff., 42 ff. Joh. 20, 20, 27. 21, 10, 12 ff.), so kann ich das schlechterdings nicht einsehen. Aus welchen Stoffen der verklärte Leib des Menschen gebaut sein wird, gibt die Schrift nirgends an; wie sie auch nichts über die Substantialität des Leibes des Auferstandenen aufstellt. Der Herr gibt uns aber einen höchst bedeutsamen Fingerweis, wenn er sagt, dass die Söhne der Auferstehung den Engeln gleichförmig sein sollen (Matth. 22, 30). Wie der Engel des Herrn vor den Augen des Zacharias in dem Tempel stand sichtbar, leibhaftig, ohne dass das Volk des Engels Herabkunft und Eingang in das Heiligthum wahrgenommen hatte, wie der Engel, welcher den Apostel Petrus aus dem Gefängnisse handgreiflich herausführte, bei verschlossenen Thüren zu dem Schläfer gekommen war, so wird es auch hier gewesen sein. Der verklärte Leib ist eben so sehr williges als fähiges Organ des verklärten Geistes; je nach dem Willen des Geistes versichtbart er sich und verunsichtbart er sich, lässt er sich betasten und sich umgekehrt wieder nicht sehen und finden.

Schwierig ist, worauf sich der Zusatz διὰ τὸν φόβον τῶν Ἰουδαίων bezieht, zu bestimmen; Grotius und Bengel beziehen es auf den Verschluss der Thüren und auf das Zusammensein der Jünger. Mir scheint es, so wie es hier steht, enger zu τῶν θυρῶν κεκλεισμένων zu gehören; die Thüren waren verschlossen, weil sich die Jünger vor den Juden fürchteten. Sie hatten gesehen, wie sie den Herrn verfolgt hatten, und konnten erwarten, dass die Nachricht, welche die Hüter von dem Grabe den Hohenpriestern und Aeltesten überbracht hatten, die Verfolgung aufs Neue erwecken werde, und dass diese, da sie gegen den Herrn selbst nicht schnauben konnte, gegen seine Jünger sich wenden werde.

Zu diesen von Furcht geängsteten Jüngern kam der Herr; keiner konnte sagen, wie? er stand auf ein Mal in ihrer Mitte und sie wurden sein Gekommensein wohl erst gewahr, als sie die Worte vernahmen: εἰρήνη ὑμῖν. Wenn Meyer bemerkt: der gewöhnliche Eintrittsgruss: „Heil euch!" so haben wir dagegen noch nichts. Wenn er aber fortfährt: „dieser erste Gruss des auferstandenen Herrn im Jüngerkreise klang noch im Herzen des alten Johannes tief und lebendig genug, um von ihm berichtet zu werden (gegen Tholuck), daher kein Grund vorliegt, die Anwünschung des Versöhnungsfriedens (vergl. εἰρήνη ἡ ἐμή 14, 27) hineinzulegen;" so müssen wir dem im Einklang mit den ältesten Schriftauslegern auf das entschiedenste widersprechen. Kein gewöhnlicher Mensch redet hier in gewöhnlicher Stunde: es ist der Herr, seine Worte sind Geist und Leben; so würde sich dieser Gruss, selbst wenn der Herr von dem Frieden, den er gibt und lässt, noch gar nicht geredet hätte, durchaus nicht als ein gewöhnlicher auffassen lassen. Bedeutsam ist schon, dass der Furcht der Jünger dieser Friede des Herrn

gegenübersteht. Der Gruss der Juden שָׁלוֹם לָךְ ist auch nicht ein so in den Tag hinein geschwätztes Wort; es ist ein Wunsch, den der gläubige Israelit in Gottes Namen über den Andern ausspricht. Alles, was der Herr den Seinen nach seiner Auferstehung zu bringen hat, die Beute, welche er nach seinem Siege über Sünde, Tod, Hölle und Teufel unter die Seinen austheilt, ist in dieses eine Wort *εἰρήνη* zusammengefasst. Gut sagt Luther: Freundlicher könnte er es nicht machen, denn dass er ihnen Friede anbeut und seine Hände und Seite zeigt, damit sie seiner Auferstehung gewiss und durch solchen Glauben wider alle Traurigkeit, Furcht und Schrecken getröstet werden. Hier ist nichts unfreundliches und schreckliches. Der Gruss ist süss und lieblich, denn Friede ist in hebr. Sprache alles Gute, Glück, Wohlfahrt; Friede heissen sie, wo es wohl zugeht und das Herz zufrieden und guter Dinge ist. Es ist aber dieser Friede Christi gar heimlich und verborgen vor den Augen und Sinnen, nicht ein sichtbarer und handgreiflicher in äusserlichem Fühlen, sondern innerlich und geistlich im Glauben, welcher nichts anders ergreift und fasst; denn das, was er hier hört: Friede sei mit dir, fürchte dich nicht! und also sich genügen lässt und zufrieden ist darüber, ob er gleich äusserlich in der Welt keinen Frieden, sondern eitel Widerspiel fühlet.“ Augustinus sagt ein Mal *(de civit. Dei, 19, 11) tantum est enim pacis bonum, ut etiam in rebus terrenis et mortalibus nihil gratius soleat audiri, nihil desiderabilius concupisci, nihil postremo possit melius inveniri;* er hat vollkommen Recht. An dem Frieden fehlt es dem Menschenkinde, das ist sein Elend. Es hat keinen Frieden in dem Herzen, keinen Frieden mit dem Nächsten, keinen Frieden mit Gott. Die Sünde ist es, welche den Frieden aus dem Menschenherzen gestossen hat; wo die Sünde herrscht, kann der Friede nicht wohnen. Da nagt der Wurm des bösen Gewissens an dem Lebensbaume. Die Heiden haben diesen Wurm schon erkannt; Juvenalis singt von ihm in seiner 13 Satyre gleich im Anfang:

> *exemplo quodcunque malo committitur, ipsi*
> *displicet auctori. prima est haec ultio, quod se*
> *iudice nemo nocens absolvitur, improba quamvis*
> *gratia fallaci praetoris vicerit urna.*

und v. 196 ff.:

> *poena autem vehemens ac multo saevior illis,*
> *quas et Caedicius gravis invenit et Rhadamanthus,*
> *nocte dieque suum gestare in pectore testem.*

cf.: weiterhin die Verse 208 ff. und 223 ff. *Cicero, oratio pro Roscio 24.* Dieser innere Unfriede, diese Pein der Schuld verleidet dem Menschen Alles, was in der Welt ist, selbst das Leben, so sagt *Aristoteles (eth. Nicom. 9, 4): μεταμελείας γὰρ οἱ φαῦλοι γέμουσιν — ἑαυτοὺς δὲ φεύγουσιν — μισοῦσί τε καὶ φεύγουσι τὸ ζῆν καὶ ἀναιροῦσιν ἑαυτούς.* Da ist ein Widerstreit in dem Menschenherzen, der gute und der böse Geist ringen mit einander; auch davon haben die Heiden reiche Erfahrungen gemacht: Ovidius singt in den Metamorphosen 7, 19 ff.: *sed trahit invitum nova vis, aliudque cupido, mens aliud suadet, video meliora proboque deteriora sequor.* Euripides Medea 1015 ff. ist zu vergleichen. Aristoteles sagt *probl. 30, 12, ἄλλο νοεῖ καὶ ποιεῖ ἄνθρωπος* und Seneka *ep. 53* fragt: *quid est hoc, quod nos alio tendentes alio trahit et eo, unde cedere cupimus, impellit.*

Da ist kein Friede unter einander, sondern ein fortwährendes *bellum omnium contra omnes.* Da ist kein Friede mit Gott, denn die Sünde ist Feindschaft wider Gott und wie du dich wider Gott setzest, so muss Gott nach seiner Gerechtigkeit sich wider dich setzen, dich dem Tod und dem Verderben zu überliefern. An die Fersen des Sünders hat sich der Fluch geheftet: er ist unter die Sünde verstrickt und kann sich selbst nicht lösen. Wie furchtbar ist nicht der *ὕμνος δέσμιος* des Aeschylus in den Eumeniden 321 ff.:

> *μᾶτερ ἅ μ' ἔτικτες, ὦ μᾶτερ*
> *Νὺξ ἀλαοῖσι καὶ δεδορκόσιν.*
> *ποινᾶν κλῦθ.' ὁ Λατοῦς γὰρ ἶ-*
> *νις μ' ἄτιμον τίθησιν,*
> *τόνδ' ἀφαιρούμενος*
> *πτῶκα, ματρῷον ἅ-*
> *γνισμα κύριον φόνου.*
> *ἐπὶ δὲ τῷ τεθυμένῳ*
> *τόδε μέλος παρακοπά,*
> *παραφορά, φρενοδαλίς,*
> *ὕμνος ἐξ Ἐριννύων.*
> *δέσμιος φρένων, ἀφόρ-*
> *μικτος, αὔων βροτοῖς. κτλ.*

Jetzt aber heisst es: *εἰρήνη ὑμῖν,* denn der Herr ist erstanden, alle Fehde hat nun ein Ende! Es ist die Antwort aus dem Munde des ewigen Gottes auf das grosse Wort des sterbenden Erlösers: es ist vollbracht! Das Ja und Amen Gottes zu dem Werke der Erlösung ist die Auferweckung des Erlösers. Wir dürfen unsere Herzen nun vor Gott stillen, die Sünde ist uns vergeben! Und noch mehr: der Auferstandene wandelt nach seiner Auferstehung nicht einsam den Weg seiner Herrlichkeit, er sucht seine Jünger auf, er hält sich zu ihnen, das Haupt bekennt sich zu seinen Gliedern. *Si ergo,* sagen wir mit Gregorius, *membra nostri redemptoris sumus, praesumamus in nobis, quod gestum constat in capite.* Der Auferstandene kommt zu seinen Jüngern, um die Kraft seines neuen Lebens an ihnen zu erweisen; wir werden versetzt in ein neues Wesen des Geistes und der Zwiespalt in dem Herzen ist überwunden! Aus diesem Frieden, welchen das friedelose Herz in dem Friedensfürsten gefunden hat, quillt nun auch der Friede mit den Brüdern hervor; wem viel Liebe widerfahren ist, dem ist es auch Bedürfniss, viel Liebe zu beweisen! Den Frieden, den Frieden Gottes, welcher höher als alle Vernunft ist, entbietet der Herr seinen Jüngern.

V. 20. Und als er das sagte, zeigte er ihnen seine Hände und seine Seite. Da wurden die Jünger froh, dass sie den Herrn sahen. Warum zeigt der Herr den Seinen seine Hände und seine Seite? Meyer, wie Luthardt sind der Ansicht, dass Jesus zum Beweise der Identität seiner Person solches thue. Hier in Johannes ist aber gar keine Andeutung, dass die Jünger, als sie die Worte hörten: *εἰρήνη ὑμῖν,* irgendwie im Zweifel waren, dass es der Herr sei. Diese Auslegung verdankt der Parallele Luk. 24, 37 ff. ihren Ursprung. Es kann sein, dass das Zeigen der Wundenmale einen zweifachen Zweck hatte; es sollten ein Mal die unter den Jüngern des Herrn, welche noch nicht gewiss waren, dass der Auferstandene wirklich vor ihnen stehe, von der Identität der Person überführt

werden, anderer Seits stand dieses Zeigen mit dem Friedensgrusse in dem engsten Zusammenhange. Der Auferstandene wollte bei seinen Jüngern eine *demonstratio ad oculos* vornehmen, dass sie erkannten, er habe Macht, den Frieden ihnen zu bringen. In letzterer Weise fassen hier bei Johannes die älteren Exegeten schon den Zusammenhang. Augustinus sagt freilich in seinem 121. Traktate zu Johannes: *clavi enim manus fixerant, lancea latus eius aperuerat, ubi ad dubitantium corda sananda vulnerum sunt servata vestigia;* anderwärts aber hebt er ausdrücklich hervor: *vulnera pro nobis accepta coelo inferre maluit, ut Deo patri nostrae pretia libertatis ostenderet* und sagt an einem anderen Orte: *cicatrices ostendebant illum, qui omnia vulnera in aliis sanaverat. numquid non poterat dominus sine cicatricibus resurgere? sed in corde discipulorum vulnera noverat, propter quae sananda cicatrices in corpore suo servaverat.* Gewiss hat Bernhard sehr richtig gesagt: *nihil tam efficax est ad curanda conscientiae vulnera, quam Christi vulnerum meditatio crebra et sedula*, denn jeder wird es so gefunden haben und in Ewigkeit finden, wie derselbe Glaubensmann von sich bezeugt: *et revera ubi tuta firmaque infirmis securitas et requies nisi in vulneribus salvatoris? tanto illic securior habito, quanto ille potentior est ad salvandum. fremit mundus, premit corpus, diabolus insidiatur, non cado: fundatus enim sum supra firmam petram, peccavi peccatum grande, turbatur conscientia; sed non perturbabitur, quoniam vulnerum domini recordabor. nempe vulneratus est propter iniquitates nostras. quid tam ad mortem, quod non Christi morte salvetur? si ergo in mentem venerit tam potens tamque efficax medicamentum, nulla iam possum morbi malignitate terreri. et ideo liquet errasse eum, qui ait: maior est iniquitas mea, quam ut veniam merear. nisi quod non erat de membris Christi, ne pertinebat ad eum de Christi merito, ut suum praesumeret, suum diceret, quod illius esset, tamquam rem capitis membrum. ego vero fidenter, quod ex me mihi deest, usurpo mihi ex visceribus domini, quoniam misericordia affluunt, nec desunt foramina, per quae affluant, foderunt manus eius et pedes, latusque lancea foraverunt et per has rimas licet mihi sugere mel de petra, oleum de saxo durissimo, id est, gustare et videre, quoniam suavis est dominus.* In diesem Umstand, dass Johannes den Herrn die Wundenmale zeigen lässt, um seinen Jüngern gleichsam vor die Augen zu malen, dass er das Recht hat, den Frieden zu bringen, und Lukas den Herrn dasselbe thun lässt, um seinen Jüngern den Beweis zu liefern, dass er es selbst ist in eigenster Person, mag es liegen, dass nach Johannes die Hände und die Seite, und nach Lukas die Hände und die Füsse den Jüngern gewiesen werden. Diese Hände hatten betend gerungen, diese Seite hatte das Herzblut hergegeben, um die Erlösung zu schaffen; sie werden gezeigt, wo es den Frieden der Versöhnung gilt. Tertullianus hebt seine Schrift *de resurrectione carnis* mit den Worten an: *fiducia Christianorum resurrectio mortuorum,* er hätte noch weiter gründen können und sagen: *recurrectio Christi.* Die Jünger merken hiervon etwas. Der Evangelist sagt nämlich: ἐχάρησαν οὖν οἱ μαθηταὶ. Bengel bemerkt gut zu ἐχάρησαν: *subtilitatem habet stilus Joannes. nam gaudium erat magnum.* Bedachtsam ist das Zeitwort desshalb auch vorgesetzt, ebenso bedeutsam ist es, dass ausdrücklich gesagt wird: ἰδόντες τὸν κύριον. D e n H e r r n sahen die Jünger, wenn noch irgend ein Zweifel unter ihnen war an der Wirklichkeit dieser Erscheinung, so ward er durch das Sehen der Wunden beseitigt — aber in dem Auferstandenen erkannten sie nicht blos Jesus wie-

der, sie erkannten ihren Jesus als τὸν κύριον. Er stand in seiner Majestät, in seiner δόξα jezt vor ihren Augen.

V. 21. Da sprach Jesus abermals zu ihnen: Friede sei mit euch! Gleichwie mich der Vater gesandt hat, so sende ich euch. Kühnöl, Lücke, Baumgarten-Crusius irren sich, wenn sie diesen zweiten Friedensgruss als den Abschiedsgruss fassen. Dem Herrn fiele dann nach dem Abschiedsgrusse noch etwas ein, das er vergessen. Der Gruss ist absichtlich wiederholt, wie auch 14, 27 nicht absichtslos zwei Mal vom Frieden die Rede ist. Bengel bemerkt: *vim prioris salutationis nondum plane ceperant: ideo iteratur, atque adeo cumulatur. pax-fundamentum missionis ministrorum evangelii. 2 Cor. 4, 1.* Ganz ähnlich Luthardt: „Friede bringt er ihnen, da er nun wieder zu ihnen kommt, und zwar Friede bringt er ihnen für den Auftrag, mit dem er sie von sich weg sendet.“ Meyer findet hier eine nachdrückliche und gehobene Wiederholung des Friedens, Heubner die Gewissheit und Dauerhaftigkeit dieses Friedens; aber man wird doch diesen Friedensgruss mit dem folgenden Auftrag nothwendig in eine engere Verbindung zu setzen haben. Der Friede des Herrn ist mit Bengel zu reden *fundamentum missionis,* sowohl in der Hinsicht als keiner geschickt ist, dieses Werk zu treiben in der Feindschaft dieser Welt, der nicht den Frieden des auferstandenen Herrn in seinem Herzen trägt; nur dieser Friede lässt uns Alles überwinden; als auch in der Hinsicht, als das, was die Gesandten des Herrn bringen, der Friede des Herrn sein soll. *Matth. 10, 13 ff.* Wie er eben in der Nacht bei verschlossenen Thüren mitten unter sie getreten ist mit seinem Frieden und mit seinen Wunden, so sollen sie, denen er jetzt zum zweiten Male sein: Friede sei mit euch! entgegenruft, hinausgehen in die Finsterniss und in die Schatten des Todes und hindurchbrechen durch alle Verschlüsse und Riegel und den Frieden des Herrn predigen und die Wunden des Auferstandenen offenbaren. Dieses zweite: Friede sei mit euch! soll von diesen Jüngern wie eine köstliche Salbe herabfliessen auf die, welche noch ferne stehen. Der Auferstandene will, sie sollen seinen Frieden in die Welt hineintragen; sein Werk ist vollendet, sie sollen an seine Stelle treten und als seine Botschafter ausgehen. Wie er der Apostel des Vaters (Hebr. 3, 1.) gewesen ist, so sollen sie nun Apostel des Sohnes sein. Der Herr bezeugt sich seinen Jüngern in diesen Worten als den Herrn, den sie in ihm erkannt hatten. Er will durch sie sein Reich einnehmen und zwar sagt er ihnen nicht undeutlich, dass ihre missionirende Thätigkeit von Stund an beginnen soll. πέμπω, im Präsens spricht er zu ihnen. An diesem Präsens ist nicht zu künsteln; etwa wie Luthardt, nach welchem das Präsens nur den Gegensatz des Neuen gegen das bisherige Alte bezeichnen soll. Von da an haben die Jünger des Herrn schon im Namen des Auferstandenen gepredigt; ehe Petrus an dem Pfingsttage vor den Fremdlingen zeugt, hat er sich im Kreise der Gläubigen zu diesem Zeugenamte schon geübt. Die Brüder des Herrn sind wohl die Erstlinge dieser Arbeit gewesen. Wie können diese aber als des Herrn Gesandte hingehen? Der Herr wurde erst mit dem hl. Geiste gesalbt und dann gesandt.

V. 22. Und da er das sagte, blies er sie an und spricht zu ihnen: nehmet hin den heiligen Geist? Als das Wort, durch welches alle Dinge geworden sind, offenbart sich der Herr in dieser Handlung; wie Gott dem geschaffenen Menschen seinen lebendigen Odem in die Nase blies, so nimmt der Herr hier eine Neubelebung bei seinen Jüngern vor; er gibt

ihnen mit diesem Anhauchen, was er ihnen ankündigt, seinen hl. Geist. Diese Parallele ist so überwältigend, dass die Auffassung, welche in diesem ἐμφυσᾶν nur ein Symbol anerkennt, was Augustinus schon gethan hat *(demonstratio per congruam significationem)*, ohne Weiteres abzuweisen ist. Gut sagt Bengel: *sicut ex ore meo, inquit, accipitis afflatum, sic ex mea plenitudine accipite spiritum*, *quem antehac habuerant quidem, sed postea largiori mensura acceperunt.* Der Odem des Mundes Jesu soll das Medium, das Vehikel sein, mittelst dessen der hl. Geist aus ihm in sie übergeht. Und wie das Anhauchen Gottes im Anfang den lebendigen Odem sofort in den Menschen geleitete, so haucht der Herr hier die Seinen nicht um desswillen an, dass sie später ein Mal zu gelegener Zeit den hl. Geist empfangen, sondern er haucht sie an, dass sie sofort die Gabe des Geistes empfangen. Chrysostomus sagt schon τινὲς μὲν φασιν, ὅτι οὐ τὸ πνεῦμα ἔδωκεν, ἀλλ' ἐπιτηδείους αὐτοὺς πρὸς ὑποδοχὴν δι' ἐμφυσήματος κατέστησεν. Grotius hat sich ähnlich ausgelassen: *sicut passionem suam futuram signis aptis praefiguravit, ita et missionem spiritus sancti, qui vento comparatur Act. 2, 2: sufflando datus erat homini spiritus vitae, sufflando promittitur spiritus sanctus;* vor ihm haben schon Theodor von Mopsueste und Bullinger, später Lampe, Kühnöl, Bäumlein u. A. diese Ansicht aufgestellt, dagegen spricht aber wie das Anhauchen, so auch das λάβετε. Der Herr gibt seinen Jüngern, was sie annehmen sollen, den hl. Geist, so schon Origenes, Augustinus *(ideo insufflando dedit spiritum sanctum, ut ostenderet, a se etiam procedere spiritum sanctum. in ψ 22.)*, Gregorius, Melanthon, Calvin, Calov, Bengel, Tholuck, Meyer u. A. mehr. Hiergegen erklärt sich Luthardt sehr entschieden, Jesus gibt nach ihm den Jüngern hier allerdings etwas, aber dieses etwas ist mit Nichten der hl. Geist, sondern ein schwer zu definirendes Wesen. Er sagt nämlich: es ist nicht mehr der Geist der Schöpfung, sondern des neuen Lebens, welches mit Jesu Auferstehung beginnt, welchen die Jünger empfangen. Es ist ein anderer als der Geist Gottes, welchen der Mensch von Geburt hat; darum πνεῦμα ἅγιον empfangen die Jünger. Aber doch noch nicht der Geist der neuen Geburt geradezu, weil noch nicht der Geist des weltmächtigen Jesu. Darum nicht τὸ πνεῦμα ἅγιον empfangen sie. Aber doch schon die Grundlegung davon, weil es der Geist des verklärten Jesu ist. Dieser Geist also steht ebenso in der Mitte zwischen dem Worte Jesu auf Erden und dem Geiste der Pfingsten, wie dies Stadium Jesu in der Mitte zwischen seinem Leben im Fleische des Todes und beim Vater im Himmel." Meyer sagt hierzu: „allein ein solches Mittel-Etwas, welches h e i l i g e r Geist und doch nicht d e r heilige Geist ist, der neue Lebensodem des Herrn, aber dem Geiste Gottes n u r g l e i c h a r t i g (Hofmann) ist aus dem N. T. nicht nachweisbar, in welchem vielmehr πνεῦμα ἅγιον mit und ohne Artikel immer völlig der heilige Geist im gewöhnlichen biblisch-dogmatischen Sinne ist." Meyer ist ganz entschieden im Rechte und wir bemerken dazu noch ausdrücklich, wenn Luthardt auf das Fehlen des bestimmten Artikels ein solches Gewicht legt, dass er πνεῦμα ἅγιον hier scharf von τὸ πνεῦμα ἅγιον unterscheidet, so müsste er diesen Unterschied im ganzen N. T. auch durchführen. πνεῦμα ἅγιον steht offenbar an folgenden Stellen für den hl. Geist — Joh. 1, 33. (7, 39). Apostelg. 1, 2, 5. 2, 4. 4. 8, 31. 6, 3, 5 und öfters. Anderer Seits ist diese Unterscheidung auch dogmatisch vollständig unhaltbar.

Der Evangelist Johannes bringt den Ausgang des heil. Geistes mit dem Eingang des Herrn in seine δόξα in die engste Verbindung; nur der Herr der Herrlichkeit kann den heil. Geist schenken: 7, 39. Wann findet aber dieses δοξάζεσθαι des Herrn statt? Luthardt sagt: in voller Wahrheit erst bei seiner Himmelfahrt durch sein Sitzen zur rechten Hand Gottes." Der Evangelist weiss von dem Sitzen des Herrn zur Rechten Gottes gar nichts, er deutet nur auf seine Himmelfahrt hin, berichtet sie aber selbst nicht; wohl aber lässt er den wahrhaftigen Gott unmittelbar vor dem Leiden des Herrn sagen, dass jetzt die Stunde des δοξάζεσθαι angebrochen sei (12, 28 ff.), und den Zeugen der Wahrheit bitten in seinem hohenpriesterlichen Gebet um die δόξα, die er bei dem Vater hatte von Anfang an. 17, 1 ff. 5. Hiermit stimmt vollkommen überein, dass der Evangelist das Gekreuzigtwerden des Herrn als das ὑψοῦσθαι desselben, als das Erhöht-, Verherrlichtwerden Jesu bezeichnet Joh. 3, 14. 8, 28. 12, 32. Gegen Luthardt könnte man sich übrigens auf das scharfe Wort seines Meisters berufen, der da sagt: von einer allmähligen Verklärung Jesu sagt die Schrift nichts, sondern widerstreitet solchem Wahne vielmehr; wenn von Hofmann nicht selbst über dieses Werk und Wort des Herrn eine ganz eigenthümliche Ansicht hätte. Er sagt nämlich: eine sinnbildliche Verheissung oder auch Mittheilung des heil. Geistes war dies nicht. Eine Verheissung nicht, weil er sprach λάβετε, eine Mittheilung nicht, weil Anhauchen kein Einhauchen ist. Freilich empfingen sie etwas, aber dieses Empfangen will nach der Handlung des Anhauchens verstanden sein. Indem er sie den Hauch seines Mundes hinnehmen hiess, dass sie ihn fühlten, sagte er ihnen, was es um denselben sei; nicht aber ging derselbe in sie ein, dass er ihnen zu eigen geworden wäre. So war also nicht die Handlung, sondern das sie begleitende Wort die Hauptsache, welches sie eben so, wie dass er ihnen seine Hände und seine Brust zeigte, seines jetzigen leiblichen Lebens Art und Wesen lehren sollte. Gottes Geist ist der inwohnende Grund des menschlichen Lebens, ohne dass darum der Odem, welcher den Menschen zu einem lebendigen Wesen macht, heiliger Odem ist, denn er hat seine anderseitige Bestimmtheit von der ungöttlichen Nichtigkeit der sich fortpflanzenden menschlichen Natur. Wenn nun der auferstandene Jesus seinen Lebensodem heiligen Geist nennt, so muss, als er den im Grabe liegenden Leib wieder zur Stätte seines Lebens machte, mit seiner aus Mutterschooss überkommenen Natur eine Wandlung vorgegangen sein, vermöge welcher sie dem Geiste Gottes gleichartig, also zum entsprechenden Mittel der Gemeinschaft mit Gott geworden ist. Nicht mehr nach dem Zusammenhang mit der Sünde Adams bestimmt sich ihre Beschaffenheit, sondern nach der in seinem Tode vollbrachten Weltversöhnung. Daher liess er auch auf jenes λάβετε πνεῦμα ἅγιον die Versicherung folgen, dass denen die Sünden vergeben sind, welchen sie von den Seinen vergeben werden. Denn nicht eine Ermächtigung ist dies, wie die Worte lauten, Sünden zu vergeben oder zu behalten, sondern eine Versicherung, dass ihr Vergeben und Behalten eine Wahrheit ist; und diese Versicherung beruht auf der Thatsache, dass derjenige, der sie sendet, ihn zu verkündigen, die persönliche Sündenvergebung ist, so dass, wer ihn aufnimmt, der Sündenschuld ledig geht, wer ihn verwirft, dem Gerichte Gottes verfällt."

Gut ist in diesen Ausführungen Hofmanns, dass er bestimmt dieses Wort λάβετε πνεῦμα ἅγιον mit dem folgenden Verse in Verbindung bringt.

Der Herr gibt seinen Jüngern an diesem Osterabend den heil. Geist — das fordern gebieterisch die Worte unseres Textes. Was soll aber dann die Geistestaufe an dem Tage der Pfingsten? Gibt der Herr zwei Mal den heil. Geist? In welchem Verhältniss stehen denn beide Spendungen zu einander?

Chrysostomus sagt in seiner 85 Homilie zu Johannes: *οὐκ ἂν δέ τις ἁμάρτῃ καὶ τότε εἰληφέναι αὐτοὺς λέγων ἐξουσίαν τινὰ πνευματικὴν καὶ χάριν. ἀλλ᾽ οὐχ ὥστε νεκροὺς ἐγείρειν καὶ δυνάμεις ποιεῖν, ἀλλ᾽ ὥστε ἀφεῖναι ἁμαρτήματα. διάφορα γὰρ τα χαρίσματα τοῦ πνεύματος.* Aehnlich spricht sich Theophylaktus aus. Gerhard bemerkt: *Christus non promittit, sed re ipsa confert apostolis spiritum sanctum et quidem mediante externo flatus symbolo. Dicendum igitur, quod spiritum sanctum iam ante acceperint apostoli ratione sanctificationis, hic accipiunt eum ratione ministerii evangelici, in die pentecostes accipiunt eum ratione miraculosorum donorum.* So auch Maldonatus und Dieterich. Gregorius meint gar, der Herr habe bei dem Anhauchen den Geist der Bruderliebe, bei dem Feuer aus der Höhe zu Pfingsten den Geist der Gottesliebe über die Seinen ausgegossen.

Es ist aber doch sehr die Frage, ob wir die Gaben des heil. Geistes so scheiden dürfen, wie Chrysostomus und seine Nachfolger es thun — einfacher ist die Annahme, dass es ein und derselbe Geist ist, welcher zu Ostern und Pfingsten den Jüngern des Herrn mitgetheilt wird, dass aber dieser Eine heil. Geist in verschiedenen Massen denselben an diesen Tagen zu Theil wird. Der heil. Geist hat, wie er selbst eine ökonomische Geschichte hat, so auch eine Geschichte in dem einzelnen Individuum. Die Geistesmittheilung ist, mit Schmid zu reden, nichts schechthin momentanes, sondern hat einen Anfang und eine Vollendung.“ Er senkt sich nicht auf ein Mal in seiner Fülle in das Menschenherz, sondern macht allmälig immer mehr in ihm Wohnung. Nicht mit einem Male ist der Sturm da, der Alles vor sich beugt und niederwirft, er hat auch einen Anfang genommen und ist erst aus einem leisen Wehen zu dieser Macht herangewachsen. Das innere Leben der Apostel hat auch seine Geschichte und Ostern bildet in derselben einen höchst bedeutsamen Abschnitt. Jetzt erkannten die Jünger, wie Johannes uns selbst berichtet, in ihrem Jesus den Herrn, den eingebornen Sohn vom Vater, der als solcher ja kräftiglich erwiesen ist durch seine Auferweckung von den Todten; jetzt erkannten sie mit Freude den Herrn, denn er hatte sein Versöhnungwerk vollendet und konnte ihnen die Zeichen seines Sieges über Welt und Sünde, Tod und Hölle an seinem heiligen Leibe aufweisen. Jetzt mussten sie ihres Glaubens fest und gewiss, fröhlich und selig werden. Mit diesem Aufschwunge, welchen ihr inneres Leben von selbst nehmen musste an dem Tage der Ostern, kam nun noch ein besonderes Moment von aussen hinzu. Wir stehen ja nicht in dem neuen Leben auf unsern eigenen Füssen, unserer eigenen Kraft überlassen — wir werden von der Hand der heilsamen Gnade getragen, gestützt, geführt, behütet; und wie in dem Leben des Herrn in den Punkten, da das Leben, welches in ihm war, auf einen Höhepunkt der Entwicklung angelangt war, ein ganz besonderer Einfluss von Kräften der zukünftigen Welt erfolgt so wird der Gläubige, wenn er einen Knotenpunkt in seinem geistlichen Leben erreicht hat, auch inne, wie der heilige Geist in ganz besonders merklicher Weise sich ihm bezeugt. Aehnlich erklären sich Origenes, Cyrillus, Euthymius, Calvin (*verumsi tunc flatu spiritum Christus contulit apostolis, videtur supervacua fuisse spiritus sancti missio, quae*

postea sequuta est. respondeo, sic datum fuisse apostolis spiritum hoc loco, ut aspersi duntaxat fierent eius gratia, non autem plena virtute imbuti. nam quum apparuit in linguis igneis spiritus super eos, prorsus fuerunt renovati.), Bengel *(arrha pentecostes)*, Lücke, Baumgarten-Crusius, Meyer (eine wirkliche ἀπαρχή des heil. Geistes wird den Jüngern behuf eines besonderen zu ihrer Sendung gehörigen Zweckes mitgetheilt), Hengstenberg und Andere.

V. 23. Welchen ihr die Sünden erlasset, denen sind sie erlassen und welchen ihr sie behaltet, denen sind sie behalten. An die Stelle des Herrn sollen seine Jünger nun treten, sie empfangen desshalb den heil. Geist, mit welchem auch er zur Ausrichtung seines Messias-Amtes gesalbet war; in Kraft dieses heil. Geistes sollen sie nun ausgehen mit der Predigt des Evangeliums. Der Herr hat es selbst erfahren, dass die Predigt des Evangeliums den Einen ein Geruch des Lebens zum Leben, den Andern ein Geruch des Todes zum Tode ist; er hat nicht schlechtweg die Sünden desshalb vergeben können: seine Predigt war eine Gnadenpredigt und eine Gerichtspredigt zu gleicher Zeit. Der Jünger ist nicht über seinen Meister; die Jünger des Herrn werden nicht aller Orten empfängliche, bussfertige, glaubenswillige Hörer des Wortes finden, der Friede des Gekreuzigten und Auferstandenen, den sie verkündigen, wird von Vielen nicht willkommen geheissen werden, sie werden in ihren Sünden bleiben und sterben. Die Jünger des Herrn erhalten hier nun nicht den bestimmten Auftrag mit dieser entbindenden und bindenden Predigt hinzugehen, diesen Auftrag, haben sie schon V. 21 empfangen, der Herr bedeutet sie blos, dass ihr Wirken kein kraftloses, hinfälliges, sondern ein vollkräftiges, ewiggültiges sein wird. Was sie reden, ist so gut, als ob er es selbst geredet hat; er, der ihnen den Auftrag gegeben, will, was sie in seinem Auftrage thun, ansehen, als habe er selbst es gethan. Er spricht: ἄν τινων ἀφῆτε τὰς ἁμαρτίας, ἀφίενται αὐτοῖς, ἄν τινων κρατῆτε, κεκράτηνται. Der Wortlaut ist klar; der Herr ertheilt hier Vollmacht, Sünden zu erlassen und Sünden zu behalten in einem solchen Umfange, dass wir sagen müssen, dass sich diese Vollmacht nicht nur auf die Annahme oder Nichtannahme zur Gemeinde, sondern auch auf das Behalten in und auf das Ausschliessen aus der Gemeinde bezieht. Es fragt sich nun aber näher, welchen Personen diese Vollmacht von dem Herrn gegeben wird. Die katholische Kirche, welche hier von den neuen Lutheranern verstärkt wird, will, dass diese Vollmacht sich nur auf die Geistlichkeit beziehe. Hiergegen aber ist zu sagen, dass der Herr hier gar nicht mit den Aposteln allein handelt, sondern er sprach zu allen Jüngern, und ausser den Aposteln waren noch andere da (dieses erhellt klar aus Luk. 24, 33 und auch aus unserem Evangelisten, der zwischen οἱ δώδεκα und οἱ μαθηταὶ V. 19 und 24, scheidet), was hier geschrieben steht. Anderer Seits wäre auch noch der Nachweis zu erbringen, dass Alles, was den Aposteln von dem Herrn befohlen worden ist, von Rechtswegen den Geistlichen mit Ausschluss der Gemeindeglieder zugefallen ist. Allen Jüngern gibt der Herr diese Vollmacht, die evangelische Kirche hat diese Wahrheit erst wieder auf den Leuchter gesetzt. Diese Gewalt, sagt Luther, wird hier allen Christen gegeben; wer den heil. Geist hat, dem ist Gewalt gegeben — d. i. dem, der ein Christ ist. Wer ist aber ein Christ? der da glaubet. Wer da glaubet, der hat den heil. Geist. Darum ein jeglicher Christ hat die Gewalt, die der Papst, Bischöfe hat, die Sünden zu behalten und zu erlassen. So höre ich wohl, ich mag Beichte hören, taufen, predigen, Sakrament

reichen? Nein. St. Paulus sagt: lasset es alles ehrbarlich und ordentlich zugehen 1 Kor. 14, 40. Wir haben wohl alle diese Gewalt; aber Niemand soll sich vermessen, dieselbe öffentlich üben, denn der dazu von der Gemeinde erwählet ist. Heimlich aber mag er sie wohl brauchen. Als wenn mein Nächster kommt und spricht: Lieber, ich bin beschwert in meinem Gewissen, sage mir eine Absolution; so mag ich das frei thun, dass ich ihm das Evangelium predige und sage ihm, wie er sich der Werke Christi annehmen soll und gewisslich glauben, Christi Gerechtigkeit sei sein und seine Sünden sind Christi. Das ist der grösste Dienst, den ich meinem Nächsten kann erzeigen.“

Es fragt sich aber weiter, ob der Herr seinen Jüngern mit diesen Worten eine solche Vollmacht übertragen hat, dass jedes bindende und lösende Wort, welches sie sprechen, auch von ihm im Himmel ratificirt wird. Man hat vielfach diese Vollmacht so masslos ausdehnen wollen, dass jedes derartige Wort, welches des Priesters Mund gesprochen hat, von ewiger Geltung ist. Das ist ein grosser Irrthum. Gregorius — der Papst selbst! — erklärt sich dahin: *ligandi atque solvendi authoritatem suscipiunt, qui gradum regiminis sortiuntur. grandis honor, sed grave pondus istius est honoris. durum quippe est, ut qui nescit tenere moderamina vitae suae, iudex fiat vitae alienae. et plerumque contingit, ut hic iudicii locum teneat, cui ad locum vita minime concordat. ac proinde saepe agitur, ut vel damnet immeritos, vel alios ipse ligatus solvat. saepe in solvendis ac ligandis subditis suae voluntatis motus, non autem causarum merita sequitur. unde fit, ut ipsa hac ligandi et solvendi potestate se privet, qui hanc pro suis voluntatibus et non pro subiectorum moribus exercet* und *tunc enim vera est absolutio praesidentis, cum aeterni arbitrium sequitur iudicis.* Augustinus, dessen Deutung über Lazari Erweckung Gregor in dieser 26 Homilie stark benutzt, hatte sich schon ähnlich vernehmen lassen. Das blose Amt kann nie einen Menschen in Stand setzen, diese Vollmacht des Herrn in jener apodiktischen Weise auszurichten; der Herr selbst gibt es sehr deutlich an, unter welcher Voraussetzung einzig und allein unser Wort sein Wort, unser Binden und Lösen sein Binden und Lösen sein soll. *quia ad tam arduum munus,* sagt Calvin, *nemo penitus mortalium idoneus est, ideo Christus spiritus sui gratia instituit apostolos. et sane res humana facultate longe superior est, regere ecclesiam Dei, perferre legationem aeternae salutis, erigere regnum Dei in terra et homines ad caelos attollere, quare nihil mirum est, idoneum neminem inveniri nisi spiritu sancto afflatum.* Nur das bindende und lösende Wort des Jüngers wird von dem Meister verificirt, welches der Jünger nicht aus sich, sondern in dem Geiste dessen geredet hat, der ihn gesandt hat. Fleisch und Blut kann das Reich Gottes nicht ererben, darum kann auch Fleisch und Blut nicht das Urtheil fällen, ob einer in die Kirche oder aus der Kirche gehört.

Weiter erhebt sich die Frage, wie die Jünger dieses Binden und Lösen der Sünde vollziehen, mit andern Worten wie sie die Schlüsselgewalt vollziehen sollen. Ist dieses Binden und Lösen eine besondere Function, ein besonderes Amt, oder ist es in dem Dienste am Worte beschlossen? Die katholische Doktrin, welche durch Thomas von *Aquino* zum Abschluss gebracht worden ist, unterscheidet *clavis iurisdictionis* und *clavis ordinis;* letztere kommt hier nur in Betracht, denn gerade auf unsere Stelle beruft man sich, um das Busssakrament, in welchem die *clavis ordinis* gebraucht

wird, zu erweisen als eine göttliche Institution. Luther fasst, wie auch Calvin, das Binden und Lösen stets in engster Verbindung mit der Predigt des Evangeliums auf; nun aber, sagt er in seiner Hauspostille, soll man solches nicht allein von der Absolution verstehen, damit man von Sünden entbindet, sondern, wie im Anfange gemeldet, fasset der Herr hier das ganze Predigtamt oder Kirchenamt mit diesem Befehl zusammen, dass Vergebung der Sünden in der Predigt und in den heil. Sakramenten verkündigt und ausgetheilt soll werden. Denn darum predigt man das Evangelium, dass die Menschen ihre Sünde erkennen und fromm und gerecht sollen werden. Also taufet man darum, dass uns durch den Tod Christi unsere Sünden sollen vergeben sein, denn der Herr setzet darum sein Abendmahl ein, dass wir glauben sollen, sein Leib sei für uns gegeben und sein Blut für unsere Sünde vergossen und also an Vergebung der Sünde nicht zweifeln. So geschieht Binden und Lösen durch die Predigt des Wortes, welches den Gläubigen die Vergebung der Sünden und denen, welche sich nicht bekehren wollen, das Gericht Gottes verkündet. Dieses Binden und Lösen vollzieht sich freilich auch durch die Jurisdiktion, welche den Bann über den Boshaften verhängt, aber dieses Handeln der Kirche ist doch wieder an den Dienst am Wort gebunden, denn der Bann wird nur über solche ausgesprochen, an welchen das Wort Gottes keine heilsame Frucht hat schaffen können.

Nachdem der Herr so seine Jünger mit seinem heiligen Geiste und seinen heilsamen Aufträgen betraut hatte, verschwand er wieder vor ihren Augen.

V. 24. Thomas aber der Zwölfen Einer, der da heisset Zwilling, war nicht bei ihnen, da Jesus kam. Johannes, welcher in seinem Evangelium mehrfach den Thomas erwähnt hat, erzählt uns allein die Erscheinung des Auferstandenen, welche diesem Jünger in Sonderheit galt. Thomas, welcher in den Kreisen, für welche der Apostel schrieb, unter dem Namen *Δίδυμος*, welches nur eine Uebersetzung des hebräischen תאמא = תאם = Zwilling, bekannter war, befand sich an dem ersten Osterabende nicht mit unter den versammelten Jüngern. Was war davon wohl der Grund? Bengel meint: *qui fortasse remotius habuerat domicilium et sero de resurrectione audierat.* Grotius hatte schon die Vermuthung ausge sprochen: *negotio aliquo, ut credibile est, occupatus.* Das bedeutsame Fernsein des Thomas wird aber sicherlich einen bedeutsameren Grund gehabt haben. Während Chrysostomus der Ansicht ist, dass Thomas von der in der Nacht auf Charfreitag stattgefundenen Flucht der Jünger noch nicht zurückgekehrt sei, lässt Augustinus den Thomas sich entfernen, als nach der Ankunft der beiden Emmausjünger die Stimmung der Jünger eine sehr gehobene wird; er kann nicht glauben, was sie glauben, und ärgert sich schliesslich über diese Ausbrüche des freudigen Glaubens. Jene Entfernung des Thomas ist aber nirgends indicirt; es scheint demnach der Apostel schon von Anfang am Osterabende nicht bei den andern Gläubigen gewesen zu sein. Er blieb ferne, weil er nicht in diesen Kreis passte, der zu dem Glauben an die glorreiche Auferstehung des Herrn allgemach durchgedrungen war; er suchte den Lebendigen noch bei den Todten. Dass gerade bei Thomas der Glaube an die Auferstehung des Herrn nicht leicht keimen und wurzeln konnte, darf uns nicht Wunder nehmen; seine ganze

Gemüthsart, wie sie sich in den wenigen Stellen zu erkennen gibt, da von ihm gesprochen wird, musste sich gegen diesen Glauben sträuben. Mit treuer Liebe hing er an seinem Herrn, er war entschlossen, mit ihm zu sterben, wenn es sein sollte (Joh. 11, 16), er wollte von ihm nie getrennt sein (14, 5), aber er war zur Schwermuth geneigt und sah desshalb gleich Alles im trübsten Lichte (11, 16) und dabei voll Misstrauen, er wollte Alles klar und deutlich wissen (14, 5), sich von Allem selbst überzeugen.

V. 25. Da sagten die anderen Jünger zu ihm: wir haben den Herrn gesehen! Er aber sprach zu ihnen; es sei denn, dass ich in seinen Händen sehe die Nägelmale und lege meine Finger in die Nägelmale und lege meine Hand in seine Seite, will ich's nicht glauben. Die Jünger haben von dem Herrn den bestimmten Auftrag erhalten, mit seinem Friedensgrusse hinzugehen; sie thun das, sie gehen zu Thomas hin, dem der Friede noch fehlt. Dieser hat sich in seinem Gram und Kummer in den Unglauben verloren, und Luther lässt ihn nicht übel sprechen: es habe mit Jesu, meinem Meister, eine Meinung wie es wolle, dass er so grosse Wunder gethan hat, so ist es doch jetzt aus mit ihm, eben wie mit anderen Menschen; was ein Mal hinunter kommt unter die Erde, das kommt nicht wieder; darum sind meine Gesellen eitel grosse Narren, dass sie sich die Weiber also bereden und ihre Augen durch Gespenst betrügen lassen." Als sie ihm zeugen: wir haben den Herrn gesehen; als er an ihrem ganzen Wesen eine höchst auffallende Veränderung wahrnimmt, lässt er sich nicht im Mindesten überzeugen; ja ihr freudiges Zeugniss bestimmt ihn, desto schneidender seinen Gegensatz aufzustellen. Thomas ist eine reflektirende Natur, er meint, die Jünger hätten es an einer kritischen Untersuchung, an einer kühlen Beobachtung fehlen lassen, sie hätten sich von dem heftigen Affekte, von dem gewaltigen Eindrucke fortreissen lassen; er will prüfen und da er ihnen nicht traut, will er selbst prüfen mit dem Sinne, welcher nicht so leicht wie das Auge getäuscht werden kann, da er mit dem Gegenstande in unmittelbare Verbindung tritt, er will mit seinen 10 Fingern sich von dem überzeugen, was diese 10 Apostel, deren Wahrhaftigkeit ihm bekannt ist, ihm bezeugt haben. Man merkt es seinen Worten an, wie fest er davon überzeugt ist, dass sie im Irrthum, in Selbsttäuschung sind. Bengel macht die sehr feine Bemerkung zuerst: *professa incredulitas. et videre postulat et tangere, utroque sensuum genere. neque dicit si videro, credam; sed solummodo: nisi videro, non credam. neque existimat, se visurum esse, etiamsi ceteri se vidisse dicant. sine dubio visus est sibi valde iudiciose sentire et loqui; sed incredulitas, dum aliis iudicii defectum tribuit, ipsa saepe duritiem et in ea tarditatem alit ac prodit.* Meyer findet in der Umständlichkeit in den Worten des Jüngers auch eine fast kecke Zuversichtlichkeit seines Unglaubens ausgeprägt. Thomas gibt sich offen und ehrlich, wie er ist, es ist das ein sehr ehrenwerther Zug an ihm; man findet diese Offenheit und Ehrlichkeit nicht bei allen Zweiflern und Ungläubigen, sondern nur bei dem geringen Theile von ihnen, der in dem Zweifel nicht sein Behagen findet, sondern nichts sehnsüchtiger wünscht, als aus dem qualvollen Unglauben zu dem Frieden und der Freude des Glaubens zu gelangen. Allein dieser Unglaube des Thomas hat auch sehr bedenkliche Seiten; er verwirft ohne alle Berechtigung das Glaubenszeugniss der Andern; weil er nicht sieht, soll nichts zu sehen sein, weil er den Auferstandenen nicht gesehen hat, sollen die Andern, die ihn sahen,

betrogen worden sein! Und er stellt bestimmte Bedingungen an den Herrn, er verlangt, ehe er sich in den Gehorsam des Glaubens ergibt, dass der Herr des Glaubens ihm gehorsam sei, nach seinem Eigensinne sich richte, nach seinen Launen, wo möglich, handle. Thomas steht als ein rechter Repräsentant des Unglaubens hier. Calvin sagt: *hic Thomae incredulitas refertur, ut inde melius confirmetur piorum fides. non modo tardus ille et difficilis ad credendum fuit, sed etiam contumax. — caeterum nobis exemplo est Thomae pervicacia, pravitatem hanc fere omnibus esse ingenitam, ut sponte se ipsos impediant, dum patefactus est ad fidem ingressus.* Das mag doch ja ein starker Unglaube sein, sagt Luther ähnlich, der eben so übel einem Apostel ansteht, als dass Petrus ihn gar verläugnet und sagt, er habe ihn nie gekannt. Das ist doch ja ein harter Kopf, der da meint, es müsse ihm Christus machen, wie er wolle, oder er wolle doch nicht glauben. Gerade als sei so viel daran gelegen, was er glaube oder nicht glaube. Was dünkt dich doch, dass Christus mit ihm soll anfahen und was der billige Lohn solches Unglaubens sei? Denn hier finden sich mancherlei Sünden. Der erste und grösste, dass er von Christo nicht mehr hält denn von andern Propheten, die schlechte Menschen waren. Die andere, dass er seine Mitjünger als Narren verachtet und sich allein für weise hält. Die dritte, dass er meint, Christus müsse es ihm machen, wie er wolle, oder er wolle ihn nicht ansehen.“ Wie wird sich dieser Knoten lösen, der jetzt geschlungen ist? Die Apostel können ihn nicht lösen.

V. 26. Und über acht Tage waren abermal seine Jünger drinnen und Thomas mit ihnen. Kommt Jesus, da die Thüren verschlossen waren, und tritt mitten ein und spricht: Friede sei mit euch? Acht Tage vergehen, der Auferstandene ist in der Zwischenzeit nicht mehr erschienen. Die Jünger haben an Thomas gearbeitet, doch nichts ausgerichtet; es ist in der Zeit aber auch nicht schlimmer geworden. Sie sind wieder versammelt. Rupertus meint, in Nazareth fänden wir jetzt die versammelten Jünger; Olshausen hat neuerdings diese Scene auch wieder nach Galiläa verlegen wollen. Das geht nicht, der Evangelist deutet mit keiner Silbe an, dass der Schauplatz sich inzwischen geändert hat, er führt uns vielmehr mit dem ἔσω wieder an die bekannte Stelle zu Jerusalem, wo sich der Herr am Osterabende kund that. Wollen sie dort eine Oktave des Osterfestes feiern? Grotius sagt: *videntur discipuli semel resurrectionis die domini experti praesentiam, eundem diem in posterum sollemnibus conventibus dicasse. Act 20, 7.* 1 Cor. 16, 2. Luthardt meint das, Lange stimmt ihm bei. Meyer stellt es in Abrede; wie ich glaube, nicht mit Unrecht. Von einer Sonntagsfeier als Tag des Herrn kann noch keine Rede sein; die Apostel wussten es jetzt noch nicht, dass der Sabbath noch zu ihrer Lebenszeit dem Sonntag Platz machen sollte. Am achten Tage sind die Jünger wieder versammelt, mir scheint es selbstverständlich zu sein, dass sie an diesem Tage bei einander waren. Nach Galiläa hatte der Herr hier sie beschieden, dort wollte er sich ihnen als den Hirten offenbaren; die Gemeinde lag aber noch in der Wiege der Synagoge und war somit auch noch an die jüdischen Festvorschriften gebunden. Erst nach Verlauf der grossen Ostersabbathswoche, d. h. erst an dem Abend des Samstages, und, da man im heil. Lande doch meist des Tages reiste, erst an dem Morgen des achten Tages nach dem Ostertage hätten die Jünger aufbrechen können; konnten sie aber aufbrechen zerstreut, vereinzelt, mit Zurücklassung auch nur eines

Gliedes dieser heiligen Gesellschaft? Wie ein Hirte wollte Jesus vor ihnen hergehen (*προάγει*) nach Galiläa, wie eine Heerde sollten sie ihm folgen. Thomas war nicht reisefertig, er war wohl auch nicht Willens, Jerusalem zu verlassen, ehe ihm Alles klar geworden war; dort wo das Unbegreifliche sollte geschehen sein, erwartete er auch zur Erkenntniss der Wahrheit zu gelangen. Um des Thomas willen sind die Jünger noch in Jerusalem bei einander und Thomas ist in ihrer Mitte. Ein Zweifler ist ein unglückseliger Mensch, sein Name predigt schon sein ganzes Elend. Er ist ein zweigetheilter, ein zerrissener Mensch, Thomas hat das diese acht Tage überreichlich erfahren. Er verlangt nach Wahrheit, er ist eine suchende Seele bei allem seinem Unglauben, er flieht nicht den Kreis der Gläubigen, er kommt vielmehr willig an den Ort, da ihm alle seine Zweifel können benommen werden. Luther hat sehr richtig gesehen, wenn er das Herz des Thomas eben so hart wie weich findet. Weil Thomas sich aufrichtig nach dem Lichte der Wahrheit sehnte, daher ging ihm das ewige Licht auch auf; jedem aufrichtigen Zweifler soll es gelingen, der Ungläubige aber, welcher aus seinem Unglauben ein Gewerbe macht, wird verdammt werden. Jesus kommt wieder, gerade wie er vor acht Tagen gekommen ist, *τῶν θυρῶν κεκλεισμένων*. Waren die Thüren jetzt wieder geschlossen aus demselben Grunde wie vor acht Tagen? Bengel fügt diesen Worten die Bemerkung bei; *nondum plane desierant timere;* Lampe, Lücke halten auch dafür. Das Synedrium war gewiss auf den Jüngerkreis des Herrn aufmerksam und konnte leicht zu neuen Verfolgungen Befehl geben; aber die Jünger hatten den Gruss gehört: *εἰρήνη ὑμῖν* und hatten die Wunden des Auferstandenen gesehen, sie konnten sich nicht mehr vor Menschen fürchten, nachdem sie mit ihren eigenen Augen gesehen hatten, dass der allmächtige Gott selbst aus dem Tode errettet. Ungestört wollten sie bei einander sein, desshalb waren die Thüren verschlossen; es fehlte keiner mehr, Thomas war ja selbst gegenwärtig. So auch Luthardt. Und wieder spricht der Herr: *εἰρήνη ὑμῖν.* Sein Friedensgruss gilt dem Jünger in ganz besonderer Weise, dem diese Versammlung der Gläubigen auch gilt. Thomas hat den Frieden noch nicht gefunden, der Herr will ihm jetzt den Frieden bringen. *Cor nostrum inquietum est,* sagt Augustinus, *donec requiescat in te,* so ist des Thomas Herz und jedes Zweiflers Herz auch unruhig, es gibt aber auch für den Zweifler nur eine Ruhe — in Jesus Christus.

V. 27. D a r n a c h s p r i c h t e r z u T h o m a s: r e i c h e d e i n e n F i n g e r h e r u n d s i e h e m e i n e H ä n d e u n d r e i c h e d e i n e H a n d h e r u n d l e g e s i e i n m e i n e S e i t e u n d w e r d e n i c h t u n g l ä u b i g, s o n d e r n g l ä u b i g. An Thomas wendet sich der Herr, vor ihn tritt er hin, nicht in zürnender Majestät nein in dem vollen Glanze seiner herablassenden Gnade; denn um des Thomas willen ist, wie Luther sehr richtig bemerkt, allein diese Erscheinung und Offenbarung, die schöner und herrlicher ist als die vor acht Tagen, geschehen. Der Erlöser geht in die von Thomas aufgestellten Bedingungen ein — wer hat sie ihm überbracht? Lücke meint: die anderen Jünger hatten ihm in Eile des Thomas Zweifel mitgetheilt. So? Der Auferstandene soll dem im Fleische Wandelnden nachstehen? Der Herr, dem keiner mittheilen konnte, was Nathanael unter dem Feigenbaum gethan hatte, dem auch keiner zu hinterbringen brauchte, wie es um einen Menschen beschaffen sei, hat es Alles durch sich selbst gewusst. Er bedient sich der Worte des Thomas, gut bemerkt Luthardt, das strafende Wort

muss dem sündigenden entsprechen." Es ist dieselbe Art wie 21, 15 ff. Die Rede des Herrn hat etwas rythmisches, es sind zwei parallele Glieder mit einem abschliessenden Satze. Gut paraphrasirt Luther: „du hast gesagt, du wollest nicht eher glauben, denn du sehest meine Nägelmale und legest deine Finger drein. Reiche nun deine Finger her, lieber Thoma, und greife meine Hände und reiche deine Hand her und lege sie in meine Seite; er räumt ihm also so weit ein, dass er nicht allein sehe wie die andern, sondern auch greife und fühle, wie er gesagt hatte." Ja Jesus räumt dem Thomas noch mehr ein, als er zum Beweise des Glaubens begehrt hatte; Thomas wollte die Nägelmale blos sehen, der Herr will, er soll sie fühlen. Nicht jedem hätte er diese grosse Zugeständnisse gemacht; gut sagt Bengel: *si pharisaeus ita dixisset: nisi videro etc. nil impetrasset; sed discipulo pridem probato nil non datur.* Was er aber dem Thomas gewährt hat, will er jedem, der wie Thomas zweifelt, auch gewähren. Trefflich sagt Luther: „solches ist um unsertwillen geschrieben, dass wir lernen sollen, wie lieb uns Christus habe, und wie freundlich, väterlich, sanft und gelinde er mit uns umgeht und mit uns umgehen will. Nicht ein zorniges, ein mitleidendes Herz hat er gegen den Sünder, dass der Teufel sie so gefangen hält; versucht derhalb und thut Alles mit einander, das ihm möglich ist, auf dass er sie aus des Teufels Stücken und der Sünde bringen und bekehren möge. Die Schwachgläubigen will er nicht umstossen noch verwerfen, sondern duldet ihre Schwachheit, geht gar sanft und säuberlich mit ihnen um. Das beweist er hier an Thoma, welcher, ob er schon grob und einfältig ist, dennoch ist er nicht untreu noch boshaftig, sondern treu und fromm. Er denkt also: ich wollte es wohl gerne glauben, dass Christus von den Todten auferstanden sei, wenn ich es nur glauben könnte; und wünscht von Herzen, dass es nur wahr wäre, aber er kann's doch gleichwohl nicht glauben, dass es möglich sei. Also hat Thomas noch den alten Glauben an Jesus, der gekreuzigt worden ist; er kann's aber nicht verstehen, dass er soll auferstanden sein und sähe doch von Herzen gerne, dass es wahr wäre. Christus sucht ihn treulich, trägt seine Härtigkeit und hilft ihm zum Glauben." Kurz und gut sagt Calvin: *porro quod tam facile Christus Thomae concedit, quod improbe petierat adeoque ad manus suas palpandas et contrectandum vulnus lateris ultro eum invitat, hinc colligimus, quam sedulo nostrae pariter et illius fidei consulerit, nec enim unius Thomae, sed nostri quoque habita fuit ratio; ne quid ad stabiliendam fidem nostram deesset:* und lenkt uns damit auf einen andern praktischen Gesichtspunkt, welchen Gregor der Grosse schon in folgenden schönen Worten eröffnet hat: *plus nobis Thomae infidelitas ad fidem, quam fides credentium discipulorum profuit, quia dum ille ad fidem palpando reducitur, nostra mens, omni dubitatione postposita, in fide solidatur.* Doch wir wollen die letzten Worte nicht übersehen: *καὶ μὴ γίνου ἄπιστος, ἀλλὰ πιστός*. Die Uebersetzung Luthers ist nicht ganz genau, sie gibt den vollen Sinn der Worte des Herrn nicht ganz treu wieder, was auch Hengstenberg anerkennt. Meyer bemerkt treffend: „nicht: sei (so gewöhnlich), sondern werde nicht ungläubig u. s. w. Durch seinen Zweifel an der wirklich geschehenen Auferstehung war Thomas in Gefahr, ungläubig (an Jesum überhaupt) zu werden und diesem seinem wankenden Glauben gegenüber sollte er dadurch, dass er sich von der Auferstehung überzeugte, gläubig werden." Thomas steht jetzt auf dem kritischen Punkte, welcher für Zeit und Ewigkeit über ihn die Entscheidung

bringt. Sein Unglaube war bis jetzt nur ein partieller, ein relativer — aber er hat sich dem Glaubenszeugnisse der andern Jünger gegenüber so weit in seinen Unglauben verrannt und verstrickt, dass nur die persönliche Erscheinung des Herrn ihn heilen konnte. Der Herr aber naht sich in dieser Weise nur ein Mal dem Menschenkinde, es heisst dann: Christo an oder von Christo ab. Dazu kommt noch der Umstand, dass Thomas mit seiner Forderung ganz und gar aus dem Gebiete des Glaubens sich verirrt hat; der Glaube steht eben nicht auf den fünf Sinnen, auch nicht auf dem sechsten Sinne, dem inneren Fühlen, der Glaube reicht hinein in die übersinnliche Welt. Thomas bringt sich, wenn er auf dieser falschen Bahn fortwandelt, um allen Glauben. Mit einem Imperative tritt der Herr dem Zweifler entgegen, er wendet sich an seinen Willen. Thomas soll nur wollen, und er wird glauben. Grotius sagt: *incredulitas aliquid habet de voluntario*: ganz richtig. Es kommt bei dem Glauben auf den Willen ganz vornehmlich an.

V. 28. Thomas antwortete und sprach zu ihm: mein Herr und mein Gott! Hat Thomas von dem Anerbieten des Herrn Gebrauch gemacht. Nach den alten Vätern — Ambrosius, welcher meint, Thomas habe nur *de qualitate resurrectionis* und nicht an der Auferstehung selbst gezweifelt, Hilarius, Tertullianus, Cyrillus, Gregorius, Calvin u. A. — betastete er den Leib des Auferstandenen. Augustinus drückt sich sehr vorsichtig also aus: *videbat tangebatque hominem et confitebatur Deum, quem non videbat neque tangebat. sed per hoc quod videbat atque tangebat, illud iam remota dubitatione credebat. — quamvis dici possit non ausum fuisse discipulum tangere, cum se offerret illi tangendum, non enim scriptum est: et tetigit Thomas.* Die neueren Ausleger sind noch in demselben Schwanken, nach Bengel, Kühnöl u. A., überzeugte sich Thomas doch noch durch seine Finger, nach Luthardt, Meyer, Tholuck verzichtete er freiwillig auf diese Berührung, überwunden sowohl durch Jesu wunderbare Erscheinung als auch durch sein wunderbares Wort. Es scheint mir dieses das einzig Statthafte zu sein; der Herr sagt später nur ἑώρακας und das natürliche Gefühl spricht sich ebenso sehr dafür aus. In diesem Augenblicke, wo er die Glaubensprobe machen soll, gedenkt Thomas nicht mehr an die Probe, denn der Glaube, welcher sich bei ihm in den verborgensten Winkel seines Herzens zurückgezogen hatte, bricht nun mit Macht hervor, da der Herr vor ihm steht, dem seine ganze Seele in heiliger Liebe entgegenschlägt. Das Herz hat den Verstand überwunden, die Liebe zu dem Herrn allen Zweifel niedergeschlagen. Ein Anderer hätte jetzt wohl auf die Probe verzichtet, um dann den anderen Tag wieder zweifeln zu können, oder hätte eine andere Bedingung flugs gestellt; Thomas aber reisst sich aus allen Zweifeln und schwingt sich hinauf in eine Höhe, in welche ihm noch kein anderer Jünger, selbst nicht Johannes, vorausgegangen war: εἶπεν αὐτῷ, ὁ κύριός μου καὶ ὁ θεός μου. Theodor von Mopsueste bemerkt hierzu: *quasi pro miraculo facto Deum collaudat.* — Die Socinianer sind seinen Fusstapfen gefolgt, neuerdings Eritzsche. Die Väter der Kirche, die Reformatoren, fast alle neueren Ausleger finden hier das entschiedenste Glaubensbekenntniss; Thomas bekennt, dass er in dem Auferstandenen nicht blos den Herrn aller Dinge, sondern den Menschgewordenen Gott von Gott erkannt und erfahren hat. Gegen die Ansicht Theodors sind die Worte des Evangelisten: εἶπεν αὐτῷ, er legte also zu den Füssen Jesu über Jesus diese

Worte nieder, und weiter auch die folgenden Worte des Herrn. In dem Bekenntnisse des Thomas haben wir aber auf ein zwiefaches zu achten, ein Mal bekennt er den Herrn als Herrn und Gott, und zweitens bekennt er diesen Herrn und Gott als seinen Herrn und Gott. Vortrefflich sagt Luther: „das ist nun die Kraft der Auferstehung Christi, dass St. Thomas, der so tief und verstockt vor allen Andern im Unglauben war, so plötzlich verwandelt, gar ein anderer Mann wird, der da nun frei heraus bekennt, dass er nicht allein glaube, dass Jesus auferstanden sei, sondern also erleuchtet wird er durch die Kraft der Auferstehung Christi, dass er nun auch gewiss glaubt und bekennt, dass er sein Herr, wahrer Gott und Mensch sei, durch welchen, wie er jetzt vom Unglauben, aller Sünden Hauptquelle, auferstanden ist, werde er auch am jüngsten Tage auferstehen von dem Tode und mit ihm in unaussprechlicher Herrlichkeit und Seligkeit ewig leben. Da lernt er in einem Augenblicke, das ihm vor unmöglich däuchte, dass er's sollte glauben. — Siehe also ist Thomas bald aus einem ungläubigen, ungelehrigen, groben Schüler ein sehr köstlicher Theologus und Doktor worden, der den Herrn Christum seiner Person und darnach auch seines Amtes halben eigentlich und wohl kennt." Aehnlich sagt Calvin: *scimus, quo sensu tribuat Christo scriptura domini nomen: quia scilicet constitutus est a patre summus moderator, qui imperio suo omnia contineat, coram quo flectatur omne genu, qui denique sit patris vicarius in mundo gubernando. ita proprie domini nomen in eum competit, quatenus mediator est in carne manifestatus et caput ecclesiae. sed Thomas, ex quo dominum agnovit, statim evehitur ad aeternam eius divinitatem, et merito. — emphatice etiam suum bis appellat, ut declaret ex vero et serio fidei sensu se loqui.* Bengel: *nunc Thomas, ad fidem revocatus, Jesum non modo dominum, ut antea agnorat ipse, et resuscitatum, ut condiscipuli affirmabant, agnoscit; sed etiam deitatem eius altius, quam quisquam adhuc confitetur. est autem sermo per affectum subitum abruptus, hoc sensu: domine mi et Deus mi, credo et agnosco, te esse dominum meum et Deum meum.* Den vollen Gehalt dieses Bekenntnisses, mit welchem Thomas sich und seine Mitapostel alle überbietet, hat man dadurch schwächen wollen, dass man mit Lücke darauf hinwies, wie der Bekenner sich in keiner dogmatischen Stimmung befunden habe und wie Johannes das Wort θεός begrifflich nicht genau fixire, aber mit Meyer können wir hiergegen schon sagen: es ist bekennender Anruf Christi in der höchsten freudigen Ueberraschung, in welcher Thomas seinem durch die Ueberführung von der wirklichen Auferstehung mächtig gehobenen Glauben an das göttliche Wesen seines Herrn den begeisterten Ausdruck gibt." Für den dogmatischen Begriff würde allerdings an und für sich der mächtige Affekt des Ausrufs denselben weniger geeignet machen; aber dies wird aufgewogen theils durch den Bericht des Johannes selbst, der in diesem Ausruf nur einen Wiederhall seines eigenen θεὸς ἦν ὁ λόγος finden konnte, theils und vorzüglich durch die folgende Billigung des Herrn. Treffend Erasmus: *agnovit Christus, utique repulsurus, si falso dictus fuisset Deus.* Ja Jesus bestätigt des Thomas Anschauung und Bekenntniss über seine Person.

V. 29. Spricht Jesus zu ihm: dieweil du mich gesehen, hast Thomas, so glaubest du. Selig sind, die nicht sehen, und doch glauben. Der Herr bestätigt mit seiner Antwort des Thomas Wort nach allen Seiten hin; Thomas hat den wahren, den seligmachenden Glau-

ben. Griesbach, Scholz, Lachmann, Meyer schreiben, *ὅτι ἑώρακάς με, Θωμᾶ, πεπίστευκας;* Ich halte diese Interpunktion nicht für richtig; es soll die durch *ὅτι ἑώρακάς με* angezeigte Rüge mehr hervortreten. Will der Herr aber wirklich rügen? *Nihil in Thoma reprehendit Christus,* sagt Calvin, *nisi quod adeo fuerit tardus ad credendum, ut violenter trahi ad fidem necesse fuerit sensuum experimentis: quod prorsus abhorret a fidei natura.* Aber eine Rüge ist nirgends indicirt. Der Herr will dem Zweifler nur seinen Glaubensstand bezeugen. Thomas hat geglaubt und steht jetzt in diesem Glauben, daher das Perfekt, welches einen Zustand bezeichnet, der aus der Vergangenheit in die Gegenwart herüberreicht, dessen Anfang nur in die Vergangenheit fällt. Thomas glaubt und ist in diesem Glauben selig: *non negatur beatitudo Thomae, sed rara et lauta praedicatur sors eorum, qui citra visum credunt, nam etiam ceteri apostoli, cum vidissent, demum credidere. μακάριοι οἱ μὴ ἰδόντες, καὶ πιστεύσαντες.* Augustinus findet die Participien des Aoristes schon beachtenswerth: *praeteriti temporis usus est verbis, tamquam ille, qui quod erat futurum in sua noverat praedestinatione iam factum.* Lücke greift fehl, wenn er meint, diese Participien bezeichneten das Pflegen; Meyer bemerkt, die Participien sollten diejenigen bezeichnen, welche von dem Zeitpunkt der von ihnen ausgesagten *μακαριότης* aus angesehen, nicht gesehen und doch geglaubt haben, gläubig geworden sind, ohne gesehen zu haben. Thomas ist durch das Sehen zum Glauben und durch den Glauben zur Seligkeit gelangt, dieser Weg wird jetzt nicht mehr frei sein; denn der Herr geht in eine andere Existenzform über, in welcher er sich nicht mehr sichtbar, greifbar darstellt. Eine neue Epoche beginnt nun; an die Stelle der Person des Herrn tritt nun das Wort vom Herrn, das Zeugniss von dem, was Gott Grosses gethan hat. Jetzt heisst es: glauben und sehen, glauben und erfahren.

V. 30. Auch viele andere Zeichen that Jesus vor seinen Jüngern, die nicht geschrieben sind in diesem Buche. Der Evangelist blickt auf sein ganzes Werk zurück und nicht blos auf das letzte Kapitel, das dem Auferstandenen gewidmet war, wie Olshausen, Lücke, Baur meinen; er versteht also unter den *σημεῖα* nicht andere Erscheinungen des Auferstandenen, sondern wie Bengel, Lampe, Tholuck, de Wette, Meyer, Luthardt richtig annehmen, Wunderzeichen, durch welche er sich als den Sohn Gottes erwiesen hatte. Diese Zeichen hat der Herr vor seinen Jüngern gethan, nicht dass sie dadurch erst glaubhaft würden, sondern dass sie von ihnen als Zeugen konnten verkündet werden.

V. 31. Diese aber sind geschrieben, dass ihr glaubt, Jesus sei Christ, der Sohn Gottes und dass ihr durch den Glauben das Leben habt in seinem Namen. Nur eine Auswahl hat der Evangelist getroffen aus der reichen Fülle und dabei hatte er zwei Absichten, welche im Grunde aber zusammenfallen; Jesus sollte vor seine Leser hintreten als *ὁ χριστός* und als *ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ*, d. h. sie sollten den Herrn in seiner heilsökonomischen Stellung wie in seiner ontologischen erkennen, als den Heiland der Welt, der Gottes wesentlicher Sohn ist, und diese Erkenntniss sollte nicht als ein todtes Kapital daliegen, sondern Leben schaffen, *ἵνα πιστεύοντες ζωὴν ἔχητε ἐν τῷ ὀνόματι αὐτοῦ.* Aus dem Namen, das ist aus dem geoffenbarten Wesen des Sohnes Gottes fliesst das wahrhaftige Leben und dieses Leben dauert nur so lange, als es in dem Sohne Gottes bleibt.

Diese Perikope hat für die praktische Behandlung nicht unerhebliche Schwierigkeiten; meistens werden diese dadurch umgangen, dass sich der Verkündiger des göttlichen Wortes auf eine der beiden mitgetheilten Erscheinungen des Auferstandenen freiwillig beschränkt. Dieses Verfahren ist aber nicht correkt; die Kirche hat beide Erscheinungen zu einer Perikope vereinigt, die kirchliche Rede hat, was so geeinigt worden ist, nicht eigenmächtig zu scheiden. Die Gesichtspunkte, welche bei der Betrachtung der zweiten Osterperikope geltend gemacht wurden, werden an der Oktave des Festes noch zu Recht bestehen.

Als was offenbart sich der Auferstandene den Seinen?

1. Als den Durchbrecher aller Bande,
2. als den Fürsten des Lebens,
3. als den Kündiger der Herzen,
4. als den Gott im Fleische.

Wie erscheint der Auferstandene im Jüngerkreise?

1. Als der Herr aller Dinge,
2. als der Heiland aller Menschen,
3. als der König aller Herzen.

Wie erweist sich der Auferstandene im Jüngerkreise?

Er findet im Jüngerkreise 1. Gläubige,
a. diese erfreut er mit seinem Frieden,
b. diese sendet er aus mit seinem Zeugniss,
c. diese erfüllt er mit seinem Geiste.
Er findet im Jüngerkreise aber auch 2, Ungläubige,
a. diesen redet er zu Herzen,
b. diesen senkt er den Glauben in die Seelen,
c. diesen verhilft er zur Seligkeit.

Was bringt der Auferstandene den Seinen?

1. Sich selbst mit seinem Frieden,
2. seinen heil. Geist mit seiner Vollmacht,
3. seine Gnadenerweisung mit seinem Bekenntniss.

Der Auferstandene der Friedensfürst.

1. Friede ist sein Gruss, denn er hat Friede gemacht durch seine Wunden,
2. Friede ist sein Gebot, denn mit dem heil. Geiste rüstet er seine Jünger aus zur Botschaft des Friedens,
3. Friede ist sein Reich, denn zu dem seligen Frieden des Glaubens bringt er die Ungläubigen.

Den Frieden bringt der Auferstandene.

und zwar 1. Den Frieden den furchtsamen Seinen,
2. den Frieden der sündigen Welt,
3. den Frieden dem redlichen Zweifler.

Der Friedensgruss des Auferstandenen.
1. Dieses Friedensgrusses Grund — die Wunden Jesu,
2. dieses Friedensgrusses Vollmacht — die Botschaft des Friedens,
3. dieses Friedensgrusses Bedingung — der lebendige Glaube.

Friede sei mit euch!
1. Friede sei eures Herzens Freude,
2. Friede sei eures Lebens Arbeit,
3. Friede sei eures Unglaubens Ende.

Nicht ungläubig, sondern gläubig!
Denn nur im Glauben ist 1. Freude,
2. Friede,
3. Seligkeit.

Wie ist der Glaube rechter Art?
1. Freudig im Herrn,
2. eifrig im Dienst der Brüder,
3. fest in sich selbst.

III. Die Nachfeier.

1. Der Sonntag Misericordias Domini.

Joh. 10, 11—16.

Der Introitus dieses Sonntages lautet: *misericordia Domini plena est terra, alleluja; verbo Domini coeli firmati sunt, alleluja, alleluja.* ψ. 33, 5 u. 6; er gab dem Sonntage den Namen. Sonst wird er auch wegen des Evangeliums und der Epistel der Hirtensonntag genannt. Alt meint, dass beide Texte wegen des wieder beginnenden Hirtenlebens im Freien unverkennbar für diesen Tag gewählt worden seien; ich möchte dies aber doch bezweifeln, die Hirten bildeten in dem Abendlande, da dieses Perikopensystem erwuchs, nicht einen solchen bevorzugten Stand als im Morgenlande. Luther sagt: „dies Evangelium, achte ich, werde darum auf diesen Sonntag gelesen, dass Christus darin meldet, wie er leiden und sterben (V. 12) und doch auch wieder auferstehen werde (V. 16), denn sollte er ein Hirte seiner Schafe sein und bleiben, so musste er nicht im Tode bleiben. Es ist ein tröstlich Evangelium, welches uns den Herrn Christum fein und lieblich vorbildet und lehrt, was er für eine Person sei, was er für Worte führe, und wie er gegen die Leute gesinnt sei. Man kann es aber nicht besser verstehen, denn wenn man gegen einander setzt Licht und Finsterniss, Tag und Nacht, das ist einen guten Hirten und einen bösen Hirten, wie der Herr selbst thut.“ Die historischen Texte nehmen nun ein Ende und Lehrtexte treten an ihre Stelle. Dies Evangelium macht den Uebergang; es blickt rückwärts und vorwärts, es lehrt, was der gute Hirte schon gethan hat und was er noch thut und thun wird.

Unser Evangelium ist ein Bruchstück aus den längeren Verhandlungen, welche der Herr mit den Juden zu Jerusalem in Anlass der Heilung des Blindgebornen führte.

V. 11. Ich bin der gute Hirte. Der gute Hirte lässt sein Leben für die Schafe. Der Herr stellt sich als ὁ ποιμὴν ὁ καλός selbst dar; dieses Bild kommt ihm nicht so in den Wurf, er verweilt mit offenbarem Wohlgefallen bei ihm, er sagt in unserem kurzen Texte noch 2 Mal aus, dass er ὁ ποιμὴν ὁ καλός sei. Jesus will als der gute Hirte erkannt werden. Gut bemerkt Meyer: ἐγώ mit lebhaftem Nachdrucke wiederholt; ob er aber mit der folgenden Anmerkung das Richtige getroffen hat: ὁ ποιμὴν ὁ καλός der gute, der treffliche Hirte, diesen schlechthin gedacht, wie er sein soll; daher der Artikel und die nachdrückliche Stellung des Adjektivs. In Christo ist das Ideal des Hirten, wie es im A. T. lebt, verwirklichet ψ. 23. Jesaj. 40, 11. Ezech. 34: möchte ich aber sehr bezweifeln. Bengel legt besser aus: *pastor bonus ille, de quo praedictum est per prophetas.* In dem A. T. werden schon die Männer Gottes, welche das Volk Gottes führen sollten, vielfach mit Hirten verglichen. Mose heisst Jesaj. 63, 11 der Hirte der Heerde des Herrn; er erbat sich von Gott den Josua als seinen Nachfolger, dass die Gemeinde des Herrn nicht sei wie die Schafe ohne Hirten. 4 Mos. 27, 16 und 17. David wurde von dem Gotte Israels von den säugenden Schafen geholt, dass er sein Volk Jakob weiden sollte und sein Erbe Israel ψ. 78, 71. Gott, der Herr, heisst selbst der Hirte seines Volkes sowohl in Beziehung auf den Einzelnen, wie Genes. 48, 15. ψ. 23., als auch in Beziehung auf das ganze Volk ψ. 121, 4. 78, 52. 80, 2. Mich. 7, 14. Jesaj. 63, 13 ff. Israel ist darnach die Heerde Gottes ψ. 74, 1. 79, 13. 95, 7. 100, 3. Jerem. 23, 1. und öfters. In Gottes Auftrag sind die Könige, Priester und Propheten die unmittelbaren Hirten seines Volkes, daher die Dreiheit der Hirten bei Sacharja 11, 8, was sich auch aus Jerem. 22, 1 ff. 23, 11, 33 und 34 klar und deutlich ergibt. Diese Vertreter genügen aber nicht dem treuen, gnädigen Hirten des Volkes, er verheisst desshalb durch Ezechiel (34, 23): ich will ihnen einen einigen Hirten erwecken, der sie weiden soll, nämlich meinen Knecht David, der wird sie weiden und soll ihr Hirte sein. Micha verkündigt 5, 3 auch das Weiden in der Kraft des Herrn von diesem Verheissenen, dessen Ausgänge von Anfang und von Ewigkeit her sind; und ganz ähnlich beschreibt Jesaj. 40, 11 das Wirken des Knechtes Jehovas des weiteren. Jesus tritt selbst in dieses Bild hinein, so hier, so Luk. 15, 3 ff. und Matth. 18, 12 f. Sein Hirtenherz treibt ihn zu seinem Werke, Matth. 9, 36: sein ganzes prophetisches Wirken ist eine Hirtenthätigkeit gewesen, denn er betrachtete sich als den, der zu den verlorenen Schafen aus dem Hause Israel gesandt war. (Matth. 15, 24). Als der Hirte geht er für seine Heerde in den Tod, wie Sacharja 13, 7 das schon erschaut hatte, Matth. 26, 31 und Mark. 14, 27, als der Hirte steht er wieder von den Todten auf (Hebr. 13, 20. Mark. 16, 7), als der Hirte waltet er über der Menschheit bis an das Ende hin (V. 16), als der Hirte erscheint er noch ein Mal hier auf Erden, um zu scheiden zwischen den Schafen zu seiner Rechten und den Böcken zu seiner Linken (Matth. 25, 32.) ja als der Hirte wird er sich in der Ewigkeit noch an den Seinen verherrlichen, er will ihnen das ewige Leben nicht blos geben, er will sie behüten (Joh. 10, 28), er will sie weiden *(Apocal. 7, 16* ff.*)* Die alte Kirche liebte es, den Herrn als den guten Hirten sich vorzustellen; sie brachte das Bild des guten Hirten so z. B. gern auf Trinkgefässen an, wie wir aus Tertullianus *de pudic. 7* ersehen: *ubi est ovis perdita, a domino requisita et humeris eius revecta? procedant ipsae picturae calicum vestrorum.* Die Kirchenväter

eiferten nicht gegen diese Sitte, wohl aber T.: *pastor, quem in calice depingis*, sagt er *l. c. c. 10, prostitutorem et ipsum christiani sacramenti, merito et ebrietatis idolum et moechiae asylum post calicem subsecuturae, de quo nihil libentius bibas, quam ovem poenitentiae secundae.* Man brachte auch dieses Sinnbild auf Brunnen u. dergl. an, so erzählt Eusebius *de vita Const. 3, 49: εἶδες δ' ἂν ἐπὶ μέσων ἀγορῶν κειμέναις κρήναις τὰ τοῦ καλοῦ ποιμένος σύμβολα.* Sehr beliebt war dieses Symbol an den Särgen der entschlafenen Christen. Mit Worten wurde aber auch der gute Hirte gepriesen, so sagt Gregorius von Nazianz in seiner 36 Rede von dem guten Hirten: *ὡς εἰς τόπον χλόης κατασκηνῶν καὶ ἐκτρέφων ἐπὶ ὕδατος ἀναπαύσεως, καὶ ἐντεῦθεν ὁδηγῶν καὶ προπολεμῶν κατὰ τῶν θηρίων, τὸ πλανώμενον ἐπιστρέφων, τὸ ἀπολωλὸς ἐπανάγων τὸ συντετριμμένον καταδεσμῶν, τὸ ἰσχυρὸν φυλάσσων καὶ πρὸς τὴν ἐκεῖθεν μάνδραν λόγοις ποιμαντικῆς ἐπιστήμης.*

Das Bild ist sehr sinnig und zart. Hupfeld sagt zu ψ. 23, dass darin einer Seits die liebevolle, zärtlich schonende, vor Allem, was schaden könnte, bewahrende, auf alle Bedürfnisse achtsame Leitung und Fürsorge Gottes für sein Geschöpf, auf der andern Seite aber auch die der Hirtentreue Gottes entsprechende Gesinnung des Menschen veranschaulicht werde, dass er sich wie ein Schaf im Gefühl seiner Schwäche und Hülfsbedürftigkeit zu seinem Hirten hält, ihm überall hinfolgt, wohin er ihn leitet und nicht seinen eigenen Weg gehen will, ihm die Führung überlässt, daher sicher, fröhlich und getrost ist." Die Alten heben an dem Bilde des guten Hirten hauptsächlich nur einen Zug hervor, Chrysostomus sagt: *ὅταν ἐπιμελῆται, ἑαυτὸν ποιμένα καλεῖ*, ganz ähnlich Theophylaktus: *ὅταν τὴν κηδεμονίαν ἐμφῆναι βούληται τὴν περὶ ἡμᾶς, ποιμένα ἑαυτὸν ὀνομάζει.* Näher liesse sich bestimmen, dass der Herr nach zwei Seiten hin das Bild des guten Hirten zeichnet, entweder sucht der gute Hirte das Verlorene, oder er weidet das Gefundene. Es ist ein köstliches Bild dieser gute Hirte und nicht ohne Absicht, dass der Herr gerade unter diesem Bilde uns entgegentritt. Kein Bild ist in so zarten, weichen Farben gemalt, kein Bild so sich herablassend zu der blöden Creatur! Nicht eine einzelne Seite des Verhältnisses Gottes zu dem Menschen, sondern das Gesammtverhältniss, wie Luthardt treffend bemerkt, wird dargestellt. Der Herr setzt mit diesen Worten: *ἐγώ εἰμι ὁ ποιμὴν ὁ καλός* gleichsam das Thema seiner nachfolgenden Rede fest: Alles, was unsere Perikope noch beibringt, will nur den Beweis dieser Wahrheit liefern. Jesus Christus ist der gute Hirte, denn 1) der gute Hirte lässt sein Leben für die Schafe, *ὁ ποιμὴν ὁ καλὸς τὴν ψυχὴν αὐτοῦ τίθησιν ὑπὲρ τῶν προβάτων.*

Was der Herr sagen will, ist ganz klar: der gute Hirte stirbt für seine Heerde. Der Ausdruck *τὴν ψυχὴν τιθέναι* ist eigenthümlich und zwar unserem Evangelisten ausschliesslich (13, 37 und 38. 15, 13. 1 Joh. 3, 16. Einige bringen diesen Ausdruck mit der hebräischen Redeweise שׂוּם נֶפֶשׁ בְּכַף Richt. 12, 3. 1 Sam. 19, 5 in Verbindung, so Grotius und Lampe; allein in der hebr. Formel ist das בְּכַף wesentlich, es müsste desshalb *ἐν χειρί* wenigstens hier noch dabei stehen. Dieser Zusatz findet sich aber nirgends. Hengstenberg leitet diese Redensart speciell aus Jesaj. 53, 10 „wenn seine Seele ein Schuldopfer setzt" (תָּשִׂים) ab; allein an ein Schuldopfer ist hier nicht gedacht, sondern an einen Aufopferungstod. Lücke und de Wette meinten, es läge das Bild vom An- und Auskleiden hier zu Grunde und verwiesen auf 13, 4 *ἱμάτια τιθέναι* und *animam deponere. Cicero ep. ad fam.*

24, 11; also er entkleidet sich seines Lebens, entäussert sich desselben; allein es wäre dann der Zusatz *ὑπὲρ τῶν προβάτων* nicht recht motivirt. Meyer, welchem Luthardt zustimmt, sagt: „aus der Vorstellung vom Opfertode als einem entrichteten Lösegeld sei dieser Ausdruck zu fassen (Matth. 20, 28. 1 Tim. 2, 6), so dass es so viel heisse als seine Seele erlegen, *impendere*, nach dem klassischen Gebrauch von *τιθέναι*, nach welchem es vom Bezahlen gebraucht wird.“ Wenn diese Auffassung mit dem *ὑπὲρ τῶν προβάτων* sehr gut zurecht kommt, so verträgt sie sich doch nicht recht mit dem Zusammenhang. Es wird nämlich hier die Sache nicht so dargestellt, dass einer einen Rechtsanspruch gleichsam an die Schafe erhebt und dieser nun durch die Dahingabe der Seele dieses guten Hirten befriedigt wird; die Vorstellung ist vielmehr diese, der gute Hirte weidet seine Heerde, da kommt der Wolf, der gute Hirte flieht nicht, sondern geht dem reissenden Feinde muthig entgegen, er widersetzt sich ihm, er stellt sich vor seine Heerde als ein *πρόμαχος* und wirft sich dem Feinde entgegen, dass inzwischen seine Heerde entfliehen kann. Diese Anschauung passt an allen Orten, wo Johannes sich so ausdrückt. Der gute Hirte hat eine solche Liebe zu seiner Heerde, dass er das höchste Gut, das er hier auf Erden hat, sein Leben für sie in die Schanze schlägt. Der Werth des Gutes wird durch *ἡ ψυχή* noch schärfer bezeichnet, als es durch *ζωή* geschehen konnte. Er opfert nicht blos das äussere Leben, sondern geht mit voller Schmerzempfindung in den Tod für die Seinen und zwar ungezwungen, ganz freiwillig, wie Ammonius noch ausdrücklich hervorhebt: *εἰπὼν τὸ τίθημι, ἔδειξεν, ὅτι ἑκὼν ἔπαθεν*, was auch Chrysostomus thut. Der gute Hirte ist bereit für seine Schafe zu sterben — *ὑπὲρ τῶν προβάτων*. Der Herr, welcher sich als den Hirten gibt, vergleicht hier die Menschen mit Schafen. Wie das Bild des Hirten auf eine ganz einzige Weise die Liebe und Treue des Herrn hervorhebt, so ist unter dem Bilde des Schafes die Beschaffenheit der Gott noch gefälligen Menschheit auf das treuste dargestellt. „Es gibt kein Bild in der Natur, sagt Steinmeyer sehr wahr, welches so treu und so schlagend die Unselbstständigkeit und eigene Hülfslosigkeit des Menschen darstellte.“ Doch gehört noch etwas hinzu, was Luther sagt: dasselbige fast einfältige Thier hat doch diese Art vor andern Thieren, dass es bald seines Hirten Stimme höret und folget sonst Niemand nach, hänget gar an seinem Hirten und suchet Hülfe bei ihm allein und kann sich selbst nicht helfen, sondern stehet gar in fremder Hülfe. Dietrich führt die Aehnlichkeit sehr in's Einzelne aus: *ovis pastorem suum novit, ovis vocem pastoris agnoscit et sequitur, ovis animal est infirmum et proclive ad errandum, naturalis inter lupum et ovem ἀντιπάθεια, ovis est animal timidum et lupum exhorrescens, est animal simplex, pacificum ac innocens, est animal mansuetum et patiens, est animal sobrium ac temperans, est animal ruminans, est animal utilissimum.* Für diese seine Schafe lässt der gute Hirte nun sein Leben; *ὑπὲρ τῶν προβάτων* sagt der Herr. Wie ist nun dieses *ὑπέρ* zu fassen? Hofmann sagt in seinem Schriftbeweise: „inwiefern es um ihretwillen nöthig ist, kann man natürlich der Gleichnissrede nicht unmittelbar entnehmen. Doch ist jeden Falls richtig, dass sich nicht an einen Versöhnungstod (Olshausen), sondern an einen Tod der Aufopferung denken lässt (de Wette); und der Begriff der Stellvertretung liegt nicht ein Mal insofern in den Worten *ὑπὲρ τῶν προβάτων*, dass man sagen könnte, der Sterbende erspare denen das Sterben, für welche er stirbt (Tholuck). Der Wolf errafft nicht blos und zerreisst, er zerstreut auch, um das Eine,

wie das Andere zu verhüten, tritt der Hirt ihm entgegen. Aber das Gleichniss reicht auch nicht aus, das zu bezeichnen, was gemeint ist. Denn wenn ein Hirt sein Leben nicht nur wagt, sondern auch verliert, so ist die Heerde dennoch preisgegeben und verloren." Allein sicherlich will der Herr nicht sagen, dass, wenn der Hirte von dem Wolf erwürgt wird, seine Heerde doch zerrissen und zerstreut wird — der Tod des Hirten löscht nicht blos den Blutdurst des Wolfes, sein Kampf bis zum Tode schafft der Heerde Zeit und Raum zu entrinnen; so gewiss ist es auch, dass das Sterben des Hirten im weiteren Sinne ein stellvertretendes ist. Der Wolf will nicht an den Hirten, sondern an die Schafe heran; die Schafe können sich selbst nicht retten, der Hirte kann es. Der Hirte kämpft also doch, damit seine Heerde nicht zu kämpfen brauche; er stirbt freiwillig, damit die Schafe seiner Heerde dem Tode, dem sie ohne das anheimfallen würden, entrinnen können. Eine Stellvertretung findet demnach doch statt, freilich nicht in dem strengen Sinne Anselms und der auf ihn sich gründenden Scholastiker.

Der Herr sagt nicht, dass er selbst sein Leben lasse; er sagt nur, er sei der gute Hirte und der gute Hirte thue solches. Er verheisst, er weissagt und zwar stellt er absichtlich das Zeitwort in die Gegenwart, denn er ist jetzt schon im Begriff, sein Leben für seine Schafe einzusetzen und herzugeben. Gut sagt Gregorius: *fecit, quod monuit, ostendit, quod iussit. bonus pastor pro ovibus suis animam suam posuit.* Ja der Herr hat für die Seinen das Opfer dargebracht, zu welchem sich kein Mensch entschliessen kann. Denn der Mensch von Natur spricht mit dem Chore in Sophokles Antigone (218)

οὐκ ἔστιν οὕτω μῶρος, ὃς θανεῖν ἐρᾷ, und denkt wie Iphigenia in Aulis (1237 ff.)

τὸ φῶς τόδ' ἀνθρώποισιν ἥδιστον βλέπειν, τὰ νέρθε δ' οὐδέν. μαίνεται δ' ὃς εὔχεται θανεῖν. κακῶς ζῆν κρεῖσσον, ἢ θανεῖν καλῶς, wie denn ja auch Aristoteles in seiner Ethik 3, 6 sich dahin auslässt: φοβερώτατον δ' ὁ θάνατος. πέρας γάρ. καὶ οὐδὲν ἔτι τῷ τεθνεῶτι δοκεῖ οὔτε ἀγαθὸν οὔτε κακὸν εἶναι.

V. 12. Der Miethling aber, der nicht Hirte ist, dess die Schafe nicht eigen sind, siehet den Wolf kommen und verlässet die Schafe und flieht und der Wolf zerreisst und zerstreut die Schafe. Dem guten Hirten steht der Miethling, ὁ μισθωτός gegenüber; so ist es früher gewesen in den Zeiten des A. B., da standen den Hirten, welche Gott in den Propheten seinem Volke erweckt hatte, Miethlinge gegenüber, welche sich weideten und nicht die Heerde; so war es zu den Zeiten, da der einige Hirte von dem Gotte Israels den verlorenen Schafen aus dem Hause Israel erweckt worden war, da waren solche Meister in Israel wie Gamaliel diese Miethlinge; so ist es noch heutzutage. Wir fragen nicht, wer hat diese Miethlinge gemiethet, das liegt ausserhalb der Rede des Herrn; wir fragen, wer fällt unter den Begriff ὁ μισθωτός? Calvin sagt: *se unicum esse pastorem praedicat, ut certe in neminem alium proprie hic honor et titulus competit. quotquot enim fidi sunt ecclesiae pastores, quia eos ipse excitat, necessariis dotibus instruit, gubernat suo spiritu, in illis operatur, non faciunt, quominus ipse solus ecclesiae suae praesit et solus pastor emineat. tametsi enim eorum utitur ministerio, pastoris tamen munus sua virtute obire et exsequi non desinit: ita etiam magistri sunt et doctores, ut eius magisterio non derogent.* Da der Herr, um mit einem andern Gleichnisse zu reden, Arbeiter miethet in seinen Weinberg, so könnte hiernach jeder Diener an dem Worte ohne Weiteres als ein μισθωτός be-

zeichnet werden. Doch daran denkt der Herr nicht, welcher nicht das ansieht, was vor Augen ist, sondern das Herz. Calvin sagt: *mercenarios intellige, qui doctrinam puram retinent et qui per occasionem, ut Paulus Phil. 1, 15 loquitur, potius quam recto zelo veritatem annunciant* und müsste man hinzufügen, dies um schnöden Gewinnes willen thun. *Quis est*, fragt Augustinus, *ergo iste mercenarius? sunt quidam ecclesiae praepositi, de quibus Paulus apostolus dicit; sua quaerentes, non quae Jesu Christi: quid est sua quaerentes? non Christum gratis diligentes, non deum propter deum quaerentes, temporalia commoda sectantes, lucris inhiantes, honores ab hominibus appetentes: haec quando amantur a praeposito, et propter haec servitur Deo, quisquis est talis, mercenarius est, inter filios se non computet.* Man kann gemiethet sein, ohne ein Miethling zu sein, man kann ein Miethling und zugleich ein Hirte und zwar ein guter Hirte sein; wie ja der *ὁ ποιμὴν ὁ καλός* um desswillen auch der *ἀρχιποίμην* heisst (1 Petr. 5, 4): der aber, welcher ein Miethling ist und *οὐκ ὢν ποιμήν*. — Meyer erklärt diesen Zusatz: Hirte im Sinne des Eigenthümers der Schafe, die er weidet, daher zur Nähererklärung *οὗ οὐκ εἰσὶ κτλ.* zugesetzt ist," wie mir scheint nicht gerade glücklich. Die Alten sagten schon, dass *ποιμήν* so genannt sei wegen des *ποιμαίνειν*, daher Chrysostomus spricht: *Χριστὸς ποιμήν, ὅτι ἡμᾶς νέμει.* Der Miethling ist kein *ποιμήν*, denn sein Absehen ist nicht darauf gerichtet, dass die Heerde etwas von ihm habe, sondern lediglich darauf, dass er etwas von der Heerde habe und — das ist der Fortschritt des Gedankens — er sorgt für die Heerde nicht, weil er die Schafe derselben nicht als sein Eigenthum ansieht, sondern als einen fremden Besitz, der ihm weiter nichts angeht. Zwischen dem Miethling und der Heerde besteht kein weiterer Zusammenhang, kein festes, lebendiges, sympathisches Band. Das kalte Geld hat die Verbindung allein zu Wege gebracht: sie löst sich wieder, sobald ein grösserer Gewinn sich zeigt, oder eine eigene Gefahr droht. Wo eine Heerde weidet, da sammeln sich auch die Wölfe; der Wolf ist der gefährlichste Feind der Schafe. Das A. T. erzählt freilich nicht gerade, dass Wölfe die Heerden überfallen haben, spricht aber viel von den reissenden, gierigen Wölfen, Zeph. 3, 3. Habak. 1, 8. 1 Mos. 49, 27 und deutet an, dass der Wolf dem Schafe am meisten nachstellt. (Jesaj. 11, 6 vergl. dazu Sir. 13, 21.) Die alten Klassiker erwähnen sehr häufig diese reissenden Wölfe; *triste lupus stabulis* sagt schon Phädrus. Was bildet der Herr nun unter diesem *λύκος* ab? Augustinus und die meisten Väter sagen, *diabolus est et qui illum sequuntur,* so auch Luther, und neuerdings Luthardt, Baumgarten-Crusius, Olshausen, Stier. De Wette mag davon nichts wissen; Meyer meint, der Wolf sei überhaupt das Bild jeder antimessianischen Macht, welche erscheint, die aber als solche eben im Teufel ihr beherrschendes Princip hat. 12, 31. 14, 30. Matth. 10, 16." Da der Herr selbst das Bild nicht auslegt, dürfen wir auch nicht sagen, nur dies ist unter dem Wolf zu verstehen. Der Miethling flieht auch nicht erst, wenn der Menschenmörder von Anfang kommt; er flieht vor jeder feindseligen Macht, die wider den Herrn und seinen Gesalbten anrückt. Denn das ist eben des Miethlings Art, dass er, wenn er den Wolf kommen sieht, *ἀφίησι τὰ πρόβατα καὶ φεύγει.* Der Miethling versucht es also nicht ein Mal, ob er die Heerde retten kann, er gibt sie gleich Preis, denn er mag ihretwegen sich selbst nicht in Gefahr begeben. Er verlässt die Heerde, noch ehe der Wolf sie angefallen hat. In Sacharja 11, 17 wird die ganze Nichtswürdigkeit der Hirten in die Worte niedergelegt

עֹזְבִי הַצֹּאן vergl. Neumann zu jener Stelle. Ja der Miethling begnügt sich nicht ein Mal damit. die Heerde zu verlassen, die Schafe sich selbst zu überlassen, er flieht, er eilt, so schnell als seine Füsse ihn tragen, von dannen und blickt nicht ein Mal nach seiner Heerde sich um, sie liegt ihm auch nicht im Geringsten am Herzen. Augustinus legt dieses Fliehen des Miethlings ganz gut so aus: *quis est mercenarius? qui vidit lupum et fugit, qui sua quaerit, non quae Jesu Christi. peccantem non libere audet redarguere. ecce nescio, quis peccavit, graviter peccavit, increpandus est, excommunicandus est: sed excommunicatus inimicus erit, insidiabitur, nocebit cum potuerit, iam ille, qui sua quaerit, non quae Jesu Christi, ne perdat quod sectatur, humanae amicitiae commoditatem et inimicitiarum humanarum incurrat molestiam, tacet, non corripit: ecce lupus ovi guttur apprehendit, diabolus fideli adulterium persuasit: tu taces, non increpas, o mercenarie, lupum venientem vidisti et fugisti. respondet forte et dicit: ecce hic sum, non fugi: fugisti, qui tacuisti, tacuisti, quia timuisti. fuga animi timor est, corpore stetisti, spiritu fugisti.* Ganz vortrefflich lässt sich auch Gregorius also aus: *non pastor, sed mercenarius vocatur, qui non pro amore intimo oves dominicas, sed ad temporales mercedes pascit. mercenarius quippe est, qui locum quidem pastoris tenet, sed lucra animarum non quaerit. terrenis commodis inhiat, honore praelationis gaudet, temporalibus lucris pascitur, impensa sibi ab hominibus reverentia laetatur. istae sunt etenim mercedes mercenarii, ut pro eo ipso, quod in regimine laborat, hic quod quaerit inveniat, et ab haereditate regis in posterum alienus existat. utrum vero pastor sit an mercenarius, cognosci veraciter non potest, si occasio necessitatis deest. tranquillitatis enim tempore plerumque ad gregis custodiam sicut verus pastor sic etiam mercenarius stat, sed lupus veniens indicat, quo quisque animo super gregis custodiam stabat. lupus etenim super oves venit, cum quilibet iniustus et raptor fideles quosque atque humiles opprimit, sed is, qui pastor esse videbatur et non erat, relinquit oves et fugit: quia dum sibi ab eo periculum ingeri metuit, resistere eius iniustitiae non praesumit. fugit autem non mutando locum, sed subtrahendo solatium. fugit, quia iniustitiam vidit et tacuit. fugit, qui se sub silentio abscondit.*

Dem Wolf steht kein Hinderniss entgegen; er kann sich nun mit ganzem Ungestüme auf die wehrlose, verrathene Heerde stürzen. Er thut es: *καὶ ὁ λύκος ἁρπάζει αὐτὰ καὶ σκορπίζει τὰ πρόβατα. lacerat,* sagt Bengel, *quas potest, ceteras dispergit. duae rationes nocendi.* Dieses Zwiefache — *ἁρπάζειν* und *σκορπίζειν* — tritt alle Mal ein, wenn es dem Wolf gelingt, in die Heerde des Herrn einzubrechen; selbst dann, wenn der Hirte sein Leben für die Seinen eingesetzt hat. Als der gute Hirte in dem Kampfe mit dem Wolf erlegen war, so würgte der Wolf — Judas der Verräther ging hin und erhängte sich selbst, die Andern aber zerstreute er. Die Einen werden von dem Feinde des Herrn überwältigt und fallen wieder in die Stricke Satans; die Andern suchen, weil ihr Zusammensein ihnen keine Sicherheit gewährte, in allerlei Schlupfwinkeln Rettung, sie verlassen die Kirche, welche sie nicht vor allem Schaden bewahren konnte, und flüchten in die Conventikel der Sektirer und Separatisten.

V. 13. D e r M i e t h l i n g a b e r f l i e h t, d e n n e r i s t e i n M i e t h l i n g u n d a c h t e t d i e S c h a f e n i c h t. Der Herr will den Contrast noch schärfer markiren: wie Tag und Nacht stehen der Hirte und Miethling einander gegenüber. Bengel sagt: *observandum antitheton:*

mercenarius	*ego*
mercenarius est	*pastor bonus*
non est cura ei	*novi*
fugit	*animam meam pono.*

Es ist ein kläglicher, herzzerreissender Anblick [1]), wenn man eine solche Heerde zerrissen und zerstreut sieht; dem Herrn wallte ja sein Herz voll Erbarmen, so oft als er diese Heerde ohne Hirten ansah. Wie kann ein Mensch solch ein Unheil geschehen lassen? Wie kann er es über das Herz bringen, die Schafe so umkommen zu lassen? Der Erlöser löst diese Fragen der Verwunderung. *ὁ δὲ μισθωτὸς φεύγει,* hebt er wieder an, Bengel bemerkt ganz richtig zu *δὲ, habet hoc vim declarandi verbum fugit ex versu praecedenti repetitum.* Der Miethling kann nicht anders sich benehmen, er ist durch seine innere Natur gezwungen, so und nicht anders zu handeln, *ὅτι μισθωτός ἐστι*: er ist ja kein Hirt, sondern nur ein Miethling, ein Mann ohne Herz, ohne Aufopferungsfähigkeit, ein erbärmlicher Mensch, welcher statt nach der Schleuder und der Tasche mit den glatten Steinen zu greifen, nach dem Säckel mit seinen 30 Silberlingen greift, denn um des eigenen Nutzens und Geizes willen hat er gedient. Da er ein Miethling ist, *οὐ μέλει αὐτῷ περὶ τῶν προβάτων.* Die Schafe sind ihm gleichgültig, ihr Wohl und Wehe berührt ihn nicht. Gut sagt Gregorius: *sola causa est, ut mercenarius fugiat, quia mercenarius est. ac si aperte diceretur; stare in periculo ovium non potest, qui in eo, quod ovibus praeest, non oves diligit, sed lucrum terrenum quaerit. dum enim honorem amplectitur, dum temporalibus commodis laetatur, opponere se contra periculum trepidat, ne hoc, quod diligit, amittat.* Damit ist freilich Alles erklärt, aber aus dieser Erklärung geht auch evident hervor, dass dieser Miethling nicht blos weit hinter dem guten Hirten zurücksteht, sondern vielmehr dies, dass zwischen ihm und dem guten Hirten auch nicht die geringste Gemeinschaft mehr besteht. Die Schafe, deren der Miethling nicht Sorge trägt, sind ja nicht ein herrenloses Volk; diese Schafe sind freilich nicht *ἴδια* des Miethlings, aber sie sind *ἴδια* des Herrn, des guten Hirten. Zwischen dem guten Hirten und den Schafen seiner Weide ist eine wahre Herzensgemeinschaft. Der gute Hirte gibt den Seinen nicht ein Mal in einer That den Beweis, dass sie ihm an's Herz gewachsen sind, er bleibt mit ihnen ununterbrochen in dem innigsten, lebendigsten Verhältnisse.

V. 14. Ich bin der gute Hirte und erkenne die Meinen und bin bekannt den Meinen. Noch ein Mal hebt der Herr an: *ἐγώ εἰμι ὁ ποιμὴν ὁ καλός*: er will einen zweiten Beweis dafür liefern. Der gute Hirte gibt nicht blos sein Leben in den Tod für seine Heerde, er gibt sein Leben seiner Heerde, er lebt mit ihr in der innigsten Herzensgemeinschaft, *γινώσκω τὰ ἐμὰ καὶ γινώσκομαι ὑπὸ τῶν ἐμῶν.* Grotius hat diese tiefen Worte übel gefasst, wenn er sagt: *novi autem hic intellige; quanti me faciant:* das *γινώσκω* will mehr aussagen als eine gegenseitige Werthschätzung. Andere, wie z. B. Gregorius *(cognosco oves meas hoc est diligo)* Lampe wollen *γινώσκειν* gleich *diligere* fassen: allein so wahr als Calvin sagt: *cognitio ex amore nascitur* — ein Satz, welchen übrigens schon die griechischen Philosophen in seiner Wahrheit erkannt haben, — so haben wir auch

[1]) Der Herr hebt dieses in dem vorhergehenden Verse durch das zuletzt nochmals gesetzte *τὰ πρόβατα* geflissentlich hervor.

gar keinen Grund, von der ursprünglichen Bedeutung des γινώσκειν abzugehen. Der Herr, der gute Hirte, erkennt die Seinen. Ist dies mit Luther auszulegen: eure Schafe, spricht er zu den Juden, haben ihre Zeichen, aber meine Schafe haben ein anderes Merkzeichen und sind also gezeichnet, dass sie niemand kennt als ich allein. Denn obwohl die Christen auch äusserlich von Christo gegebene Zeichen haben, nämlich die Taufe, Sakrament und Predigt des Evangeliums, so ist doch gleichwohl mancher, der das Evangelium hört und mit den Andern zum Sakrament geht, ein Schalk und Unchrist, aber dabei ist es allein zu kennen, wo inwendig im Herzen der Glaube ist, der Christum für seinen Herrn hält." Allein das wird nicht angehen, da der Herr dieses wechselseitige Erkennen zwischen sich und seinen Schafen mit dem Erkennen, was zwischen dem Vater und dem Sohne statt hat, in Vergleichung setzt. Der Vater und der Sohn erkennen sich aber unmittelbar, ohne je erst untersuchen zu müssen, ob der Vater auch wirklich der Vater und der Sohn wirklich der Sohn ist. Der Herr erkennt die Seinen, das will sagen; es ist nichts in ihnen, was ihm unzugänglich und verborgen wäre, sie sind ihm ganz durchsichtig und offenbar, er erkennt also jedes Bedürfniss, jeden Mangel, jede Regung und Bewegung des Herzens. Und wie bei dem Erkennen des Objekt, das erkannt wird, von dem Subjekte, welches erkennt, gefasst und in sich aufgenommen wird zu einem bleibenden Besitze: so erkennt der Herr auch die Seinen, indem er sie durchdringt und ihnen ewig gegenwärtig, wahrhaft immanent ist. Aus diesem Erkennen Gottes entspringt nun das Erkanntwerden des erkennenden Gottes; wir erkennen Gott, weil er uns erkennt und je nach dem er uns erkennt, sich uns offenbart. Auf Seiten Gottes ist die Initiative allemal; wenn die Gnade nicht als *praeveniens* in's Mittel treten wollte, könnte sie gar nichts zu Stande bringen. Gott muss erst zu uns herabsteigen, wenn wir zu ihm hinaufsteigen sollen; Gott muss uns erst ergreifen, wenn wir ihn ergreifen und uns aneignen sollen. Vergl. Gal. 4, 9. *νῦν δὲ γνόντες θεόν, μᾶλλον δὲ γνωσθέντες ὑπὸ θεοῦ.* Phil. 3, 12. Die ganze Theologie ist eine praktische Wissenschaft, sie geht aus der Erfahrung hervor und will wieder zur Erfahrung führen. Der Herr spricht hier sehr bestimmt nun von solchen Schafen, die er τὰ ἐμὰ nennt; nur von diesen sagt er, dass er sie erkenne und dass sie ihn erkennen. Die Prädestinationsleute haben hier gutes Fahwasser; auch die, welche auf die Lebensdahingabe des guten Hirten keinen Werth legen, berufen sich auf diese Stelle, wornach es scheint, als habe sich der Hirte sein Eigenthum nicht erst durch sein unschuldiges Blut erkaufen müssen. Allein so wenig als Cap. 1, 11 *οἱ ἴδιοι* sich der Prädestination zu Liebe auslegen lassen, sondern die Juden bezeichnen als das Volk, welches Gott in seine ganz besondere Pflege und Leitung genommen hat, um sich in ihm zu verherrlichen, so ist es auch hier. Diese *τὰ ἐμά* sind auf dem heilsökonomischen Wege das geworden, was sie sind. Dass der gute Hirte durch sein Leiden und Sterben wahrhaft erst Eigenthümer seiner Heerde wird, stellt dieses nicht in Abrede; es wird sich wohl ergeben, dass der gute Hirte, eben weil er die Seinen kennt und von ihnen erkannt sein will, sein Leben für seine Schafe dahingibt.

Dieses Verhältniss des Herrn zu den Seinen, nachdem er sie erkennt als die Schafe seiner Heerde und sie ihn als ihren guten Hirten erkennen, hat ein Analogon.

V. 15. Wie mich der Vater erkennet und ich kenne den Vater. Und ich lasse mein Leben für die Schafe. *Saepe*, sagt Bengel, *habitus fidelium ad Christum deducitur ex habitu Christi proprio ad patrem.* 14, 20. 15, 10. 17, 8, 21. Matth. 11, 27. Luc. 22, 29. 1 Cor. 11, 3. 15, 28. Ap. 3, 21. „Auch hier, bemerkt Luthardt, ist, dass der Vater ihn erkennt, vorangestellt, dass er den Vater, an zweiter Stelle gesagt. Er ist sich seiner ewigen Liebesgemeinschaft mit dem Vater so bewusst, dass er sie zugleich als vom Vater begründet weiss. Da nun im ganzen Zusammenhang nur von Heilsverhältnissen die Rede ist, so sind wir auch für das Verständniss dieses Wortes zunächst auch nur auf diese verwiesen, wobei wir allerdings nicht vergessen, dass die geschichtlichen Verhältnisse, in welche sich Gott begibt, ihren Grund in den wesentlichen Verhältnissen Gottes in seiner Innergöttlichkeit haben, oder mit andern Worten, dass das Gesetz der Analogie, wie es als göttliches Gesetz in unserem Evangelium zur Erscheinung kommt, uns berechtigt, den Grund dieses heilsgeschichtlichen Verhältnisses von Vater und Sohn in ihrem innergöttlichen wesentlichen Verhältniss, als in seiner höheren Analogie zu suchen. Der Vater kennt ihn, heisst hier demnach zunächst: er steht in Gemeinschaft mit ihm als Christo, in seiner heilsmässigen Bestimmtheit, d. h. als der vor ihm seienden persönlichen Existenz seines Liebesgedankens. Und so kennt ihn denn auch Christus als den Grund seiner, sofern er der ist, als welcher er den Menschen erschienen, der reale Liebesgedanke Gottes." Die hl. Schrift ist sehr zurückhaltend und keusch, sie führt uns nicht hinein in jenes Allerheiligste, da der Vater mit dem Sohne und dem hl. Geiste von Ewigkeit zu Ewigkeit thront; nur hin und wieder eröffnet sie uns aus dem Leben und Weben des dreieinigen Gottes nach Aussen hin einen Blick in jenes heilige, geheimnissvolle Stillleben des dreieinigen Gottes bei sich selbst. Es ist aber gewiss nicht wohlgethan, überall, wo so ein Blick uns sich darbietet, gleich zuzufahren und mit den Worten; es bezieht sich alles nur auf die heilsgeschichtliche Selbstentfaltung Gottes: den Vorhang wieder vorzuziehen. In unserer Stelle ist nirgends angezeigt, dass wir das Erkennen des Vaters in Bezug auf Jesus auf das Erkennen Jesu als des Christus beschränken sollen, vielmehr, da der Herr den Erkennenden seinen Vater nennt, ja den Vater schlechtweg, wird der Gegenstand dieses Erkennens Gottes des Vaters nur Gott der Sohn sein können, wenn das Wort ὁ πατήρ, das 2 Mal in unserem Verse vorkommt, nicht sinnlos dastehen soll. Der Vater erkennt den Sohn und der Sohn erkennt den Vater, steht hier und nicht, dass Gott seinen Gesandten und der Gesandte Gott erkennt; es liegt also doch am nächsten, auf jenes innergöttliche, wesentliche Erkennen in der immanenten Trinität zurückzugehen. Jenes Verhältniss zwischen dem Vater und dem Sohne ist das höchste Gleichniss von dem Verhältnisse zwischen dem Herrn und den Seinen; wie Vater und Sohn in dem hl. Geiste eins sind, so ist derselbe hl. Geist, welchen der Herr den Seinen gibt und welchem die Seinen sich ganz hingeben, das Band der Gemeinschaft zwischen dem Herrn und seiner Gemeinde. Luther sagt: das ist eine herrliche, tröstliche Erkenntniss, dadurch der Vater seinen lieben Sohn kennt mit unaussprechlicher, gründlicher, ewiger Liebe, wie er auch öffentlich durch die Stimme vom Himmel bezeugt hat Matth. 3, 17. Weil nun der Vater Christum also kennet und Christus gleich also uns seine Schafe auch erkennet, so wird daraus einerlei Erkenntniss, so vom Vater durch Christum auch an

uns gelanget und dadurch wir wiederum durch Christum des Vaters Herz gegen uns erkennen sollen, nämlich dass wie er Christum seinen Sohn, liebt, so trägt er um seinetwillen auch gegen uns, so Christum als die Schäflein ihren Hirten erkennen, rechte, väterliche Liebe, dass wir wissen sollen, weil er uns seinen Sohn gegeben hat, dass er uns nicht will verloren oder verdammt haben, so wir nur an denselben glauben. Hierzu fügt Calvin noch ein wichtiges Moment: *interea mutuum a nobis officium exigit, quia sicuti ad nos tuendos confert quidquid a patre accepit facultatis, ita vult nos habere obsequentes et sibi addictos; quemadmodum totus ipse est patris et omnia ad eum refert.*

Weil Christus in dieser Liebes- und Lebensgemeinschaft mit dem Vater, ja wir dürfen noch weiter sagen, weil er in dieser Liebes- und Lebensgemeinschaft mit den Seinen sich befindet, so kann er, denn es heisst schon bei den Heiden: πάντα κοινὰ τοῖς φίλοις, auch das leisten, was er vorher schon angedeutet hat, da er vom guten Hirten in der dritten Person sprach: καὶ τὴν ψυχήν μου τίθημι ὑπὲρ τῶν προβάτων. Bengel winkt auf diesen Zusammenhang, welchen Gregorius schon klar erkannte *(ea charitate, qua pro ovibus morior, quantum patrem diligam ostendo),* hin mit seiner kurzen Bemerkung zu καί *et ideo.* Meyer will diese auch von Luthardt anerkannte Verbindung nicht gelten lassen, er sagt, dieser Satz hange nicht mehr von καθώς ab. Der Evangelist schiebt diesen Satz nicht willkürlich hier ein; er weiss, was das heisst: seine Seele dahin geben; und will uns die Motive erkennen lassen, die den Herrn zu diesem ausserordentlichen Opfer trieben. Bengel hebt noch das Präsens τίθημι hervor: *praesens; tota illa vita Christi erat itio in mortem.* Es ist verkehrt, das Hingeben des Lebens erst von der heiligen Passion an zu datiren; Jesus war nach den bestimmtesten Erklärungen der Evangelisten schon vor seinem Leiden ein leidender Christus (Matth. 8, 17). Er rüstete sich sein ganzes Leben hindurch innerlich zu diesem letzten, schwersten Kreuzesgang, wie sich das Volk während seines ganzen Lebens auch übte, ihn leiden zu lassen.

V. 16. Und ich habe noch andere Schafe, die sind nicht aus diesem Stalle, und dieselbigen muss ich führen und sie werden meine Stimme hören und es wird Eine Heerde und Ein Hirt werden. Der Zusammenhang ist nicht ganz klar. Es kann dieser Vers an den letzten Satz des vorigen Verses sich anschliessen, aber auch an den Gedanken, welchen die letzten beiden Verse ausführen. Diese letzten Verse hatten das vertraute Verhältniss beschrieben, welches zwischen dem Hirten und seinen Schafen besteht: er erkennt die Seinen, aber die Seinen sind nicht blos in dem Volke der Wahl, sondern auch bei den Heiden zu suchen. Es würde so die Universalität seiner Hirtenliebe und Heilandsgnade recht in das Licht gestellt. Und eine solche Hinweisung wäre hier ganz an der Stelle als eine ernste Mahnung und Warnung, denn Israel lief jetzt Gefahr, sich um sein köstliches Gotteserbe zu bringen. Es will das Licht, welches in die Welt gekommen ist, nicht erkennen, darum vollzieht sich nun das Gericht, dass die da nicht sehen, sehend werden, und die da sehen, blind werden (9, 39). Der Gedanke, welchen dieser Vers enthält, knüpft sich aber auch ungezwungen an den letzten Satz: καὶ τὴν ψυχήν μου τίθημι ὑπὲρ τῶν προβάτων an. Der Tod des Herrn wirft die Scheidewand nieder, welche zwischen den Juden und den Heiden bestand, wie Paulus lehrt Eph. 2, 13 ff.: eine Stelle, auf welche nicht erst Lampe, Ols-

hausen, Lücke, Luthardt u. A. verweisen, sondern der alte Chrysostomus in seiner 59 Homilie zu Johannes schon aufmerksam gemacht hat. Der Herr sagt nun: *καὶ ἄλλα πρόβατα ἔχω.* Wer sind diese anderen Schafe? Chrysostomus sagt uns: *περὶ τῶν ἐθνῶν εἰςάγει λόγον* und Augustinus: *id est in gentibus* und so ohne Ausnahme alle Kirchenväter. Paulus hat in unseren Tagen erst, einem Winke des alten Wolf folgend, unter diesen *ἄλλα πρόβατα* die Juden in der Diaspora verstehen wollen. Es ist ihm aber keiner der neueren Schriftausleger gefolgt, Lücke hat ihn gründlich zurechtgesetzt; wir entgegnen einfach: nirgends werden die Juden in der Zerstreuung von den Juden in dem heiligen Lande so geschieden, dass sie als eine andere Gemeinschaft, als ein anderes Volk dastehen. Matth. 8, 11 dient zum Beweise der Wahrheit. An die Heiden denkt der Herr; der gute Hirte hat auch Herz und Sinn für diese armen, verlorenen und verschmachteten Schafe: er will sich auch ihrer erbarmen. Es ist wohl zu beachten, dass Jesus sagt: *ἔχω,* ich habe sie also jetzt schon. Wie kann er so sprechen? Hat er denn jetzt schon Schafe unter den Heiden, d. h. hat er denn jetzt schon solche Seelen unter den Heiden, welche er als sein Eigenthum bezeichnen kann? Und da er doch erst später sagt, dass diese Schafe, die er hat, seine Stimme hören werden (*ἀκούσουσι*), so müssen wir weiter fragen: kann man denn zu den Schafen des guten Hirten schon gehören, wenn man seine Stimme noch nicht gehört hat? Lampe sagt: *electi ex gentibus,* und geht auf das *decretum* Gottes zurück und versteht unter den Schafen hier, *qui ex decreto Dei per praedictionem tot prophetarum antea patefacto, quamvis nondum conversi, ad vitam tamen destinati sunt. eadem prorsus ratione, qua Act. 18, 10 dominus ad Paulum Corinthi dicebat: populus est mihi multus in hac urbe.* Lampe hat Bengel zum Gefährten: *alias oves,* bemerkt er, *quae iam oves dicuntur, quia praevisae c. 11, 52, ubi filios Dei pari ratione appellat.* Allein diese Auslegung hat keine Berechtigung, ich möchte mich gegen Bengel auf Bengel's Wort zu *ἔχω* berufen; *hoc verbum habet magnam potestatem* und zwar hat dieses Wort in seiner Zeitform eine solche Macht, dass es uns zwingt zu dem Satze, dass der Herr damals nicht werdende Schafe seiner Heerde, *oves in spe,* sondern schon wirkliche Schafe seiner Heerde in der Heidenwelt erkannte. Man kann gewisser Massen ein Schaf des guten Hirten sein, ohne dass man die lockende Stimme des guten Hirten schon gehört hat, ohne dass der geschichtliche Christus schon mit seinem Worte und Sakramente gekommen ist; man kann ein unbewusster Christ sein. Wir haben auf den Prolog des johanneischen Evangeliums zurückzugehen, wenn wir ganz klar sehen wollen. Der Logos, welcher im Anfange als Gott bei Gott war, wird dort dargestellt als das persönliche Princip, welches Alles, was da ist, gemacht hat. Der Logos ist das Lebensprincip der ganzen Schöpfung, der Körperwelt, wie der Geisterwelt. Mit der letzteren Welt steht er in dem innigsten Bezuge; er ist das Licht der Geister, das Licht, welches jeden Menschen erleuchtet, welches in jedem Menschengeist ein Licht angezündet hat, und dieses Licht fort und fort nährt. Wenn wir auch nicht mit Brückner bei Johannes die Idee finden, dass die Heiden *τέκνα τοῦ θεοῦ* sind, so wird doch von ihm ein solidarisches Verhältniss zwischen dem Logos und allen Menschen gelehrt: ein *λόγος σπερματικός* ist in der Menschheit. Dieser *λόγος σπερματικός,* dieses göttliche Princip, welches in dem Menschen liegt, wird von den Einen in Ehren gehalten, von den Andern aber verachtet. Dieses Licht scheinet in die Finsterniss hinein und

die Finsterniss sucht dieses Licht zu verschlingen; ein Widerstreit ist in dem Menschenherzen zwischen diesem Gotteslichte und der eigenen Finsterniss, dieser Widerstreit ist darin in Allen gleich, dass keiner durch eigene Kraft das Gotteslicht über die eigene Finsterniss zum Siege hinausführen kann, aber darin sehr verschieden, dass bei den Einen die Sehnsucht nach dem Licht, bei den Andern die Liebe zur Finsterniss obwaltet. Hier setzt die Stelle Joh. 3, 20 f. ein, wo ein solcher Unterschied in der Menschheit — lichtscheue und lichtverwandte Naturen — ausdrücklich gelehrt wird. Unter den Heiden gibt es auch solche, welche nach der Wahrheit dürsten, welche den lichten Strahl, der an dem Himmel dahingleitet, festhalten möchten, um in diesem Lichte zu wandeln. Wie ergreifend spricht sich nicht in dem von Clemens Alexandrinus in den Stromaten 5, 11, 71 aufbewahrten Fragmente des Euripides diese Sehnsucht nach Erlösung aus:

σοι τῷ πάντων μεδέοντι χοήν
πέλανόν τε φέρω, Ζεὺς εἴτ' Ἀΐδης
ὀνομαζόμενος στέργεις. σὺ δέ μοι
θυσίαν ἄπυρον παγκαρπείας
δέξαι πλήρη προχυθεῖσαν.
σὺ γὰρ ἔν τε θεοῖς τοῖς οὐρανίδαις
σκῆπτρον τὸ Διὸς μεταχειρίζων
χθονίων δ' Αΐδῃ μετέχεις ἀρχῆς.
πέμψον μὲν φῶς ψυχᾶς ἀνέρων
τοῖς βουλομένοις ἄθλους προμαθεῖν,
πόθεν ἔβλαστον. τίς ῥίζα κακῶν,
τίνα δεῖ μακάρων ἐκθυσαμένους
εὑρεῖν μόχθων ἀνάπαυλαν.

Und dieser Schrei aus der Tiefe ist nicht eine vereinzelte Stimme — durch das ganze Heidenthum findet sich dieses unaussprechliche Seufzen der in der Sünde geschlagenen Gotteskreatur zerstreut. An diese Heiden voll Sehnsucht denkt der Herr, wenn er hier spricht: *καὶ ἄλλα πρόβατα ἔχω, ἃ οὐκ ἔστιν ἐκ τῆς αὐλῆςτ αύτης.* Durch den Zusatz wird gleich hervorgehoben, dass jene *πρόβατα* sich nicht in einer *αὐλή* befinden. Gut sagt Bengel: *alias oves dicit non aliud ovile. erant enim dispersae in mundo.* De Wette freilich protestirt gegen diese Auslegung, er meint, Jesus betrachte sich als einen grossen Heerdenbesitzer, der mehr als eine *αὐλή* hat. Die Heiden befinden sich sonach doch in einer solchen, d. h. sie standen bisher noch unter einer göttlichen Leitung vergl. *Act.* 14, 17. 17, 27." Allein der Accent liegt nicht, wie de Wette glaubt, auf *ταύτης,* sondern auf *τῆς αὐλῆς,* das Charakteristische bei den Heiden ist es, wie Meyer treffend bemerkt, dass sie die *διασπορά* (7. 35. 11, 52) sind. Die Juden leben in einer *αὐλή,* welche Phavorinus so definirt: *αὐλὴ ἡ περιτετειχμένος καὶ ὕπαιθρος τόπος,* und die Mauer, welche diesen Schafstall umschliesst, ist das Gesetz Moses; die Heiden haben aber solch eine Mauer, welche ihren Weg umschränkte, nicht gehabt, sie konnten sich unaufgehalten ihre eigenen Wege suchen. Dieser Gedanke, dass die Heiden sich selbst überlassen waren und nicht eine solche bestimmte Lebensform wie Israel besassen, verträgt sich vollständig mit der Wahrheit, welche Paulus an jenen Stellen auch ausspricht, dass über den Heiden doch auch Gott nach seiner Weisheit gewaltet habe.

Der Herr hat unter den Heiden also solche Seelen, welche wegen der Sehnsucht ihrer Herzen nach Gott, ihm eigen sind; er hat gegen diese eine

Pflicht: *κἀκεῖνά με δεῖ ἀγαγεῖν*. Chrysostomus kann sich in dieses *δεῖ* nicht recht finden: *ἰδοὺ πάλιν τὸ δεῖ, ῥῆμα κείμενον, οὐκ ἀνάγκης ἐστίν, ἀλλὰ τοῦ πάντως ἐσομένου δηλωτικόν. ὡσανεὶ ἔλεγε, τί θαυμάζετε, εἰ οὗτοί μοι μέλλουσιν ἕπεσθαι.* An dem *δεῖ* ist nicht zu künsteln; der Herr spricht es als seine Pflicht aus, dieses zu thun; Gottes Wille und Rathschluss ist es, dass er als ein guter Hirte auch dieser verlorenen Schafe sich annehme. Gott hat jeden Menschen auf den Herrn Christus angelegt und will, dass allen Menschen geholfen werde; so ist es nicht Belieben des guten Hirten, sondern Gottes bestimmter Wille an ihn, dass er zu den Heiden auch gehen soll. Und der Väter hat diesen seinen Willen dazu noch bestimmt ausgesprochen durch den Mund der Propheten. Der Herr muss auch diese *ἀγαγεῖν*. Die Vulgata übersetzt *adducere*, Luther darnach herführen, so auch Augustinus und die lat. Vater, Beza, Tholuck und Luthardt, auch Hengstenberg: allein zu dieser Uebersetzung ist kein Grund. *ἀγαγεῖν* heisst einfach führen und ist ein Ausdruck, welcher von dem Hirten sehr häufig gleich weiden gebraucht wird, denn der Hirte zieht vor seiner Heerde her und führt sie zu der grünen Aue und zu den frischen Wasserbächen. Der Herr muss also diese Heiden auch weiden, Lampe, Bengel *(non opus est illis solum mutare)*. Meyer; Hengstenberg wirft hiergegen ein, dass es dann nicht e i n e Heerde werde. Aber er beachtet nicht, dass es hier absichtlich zum Schlusse nicht heisst *μιὰ αὐλή*, sondern *μιὰ ποίμνη*. Der Herr will die Heiden nicht in die jüdische Theokratie hinüberführen, sondern Heiden und Juden auf einen Weideplatz leiten und dort mit seinem Worte weiden; je mehr sie dieses Wort in sich aufnehmen, desto mehr wird die Eine Heerde zu Stand kommen. Durch sein Wort will der Hirte diese anderen Schafe aus- und einführen; er sagt ausdrücklich: *καὶ τῆς φωνῆς μου ἀκούσουσι*. Das Wort Gottes, durch welches die Stimme des guten Hirten ertönt, ist das Mittel der Heidenbekehrung und das Ziel, welches der Hirte dabei im Auge hat und sicherlich auch erreicht: *καὶ γενήσεται μία ποίμνη, εἷς ποιμήν*. Diese Worte sind vielfach missverstanden worden; Luther sagt desshalb ausdrücklich: darum muss man es nicht also verstehen, dass die ganze Welt und alle Menschen an Christum werden glauben; denn wir müssen immerdar das heilige Kreuz haben, dass ihr das mehrere Theil sind, die die Christen verfolgen; so muss man auch immer das Evangelium predigen, dass man immer etliche herzubringe, dass sie Christen werden, denn das Reich Christi steht im Werden, nicht Geschehen. Das aber heisst ein Hirte und ein Schafstall, dass Gott Alle, so dem Evangelio glauben, um Christi willen zu Kindern aufnehmen will, es seien Juden oder Heiden, denn das ist die rechte, einige Religion, diesem Hirten und seiner Stimme folgen." Von einer allgemeinen Wiederherbringung ist hier so wenig die Rede, als davon, dass am Ende die confessionelle Getheiltheit der christlichen Kirche ganz verschwinden werde und eine Uniformität im Bekenntniss, Cultus u. s. w. heraustrete. Bengel macht aufmerksam, dass es nicht blos heisst *γενήσεται μία ποίμνη*, sondern auch *γενήσεται εἷς ποίμην* und sagt richtig: *de jure Jesus semper unicus est pastor, de jure et facto igitur unus f i e t. suavissime ponitur primum unus grex, deinde unus pastor. referuntur ad se ducere et unus grex; tum audient et unus pastor. omnes pastor in unum gregem ducet, unum totus grex pastorem audiet.* Der Sinn der Worte des Herrn ist einfach: *hoc est*, sagt Calvin sehr richtig, *ut in corpus unum coalescant omnes Dei filii: sicuti unam fatemur catholicam ecclesiam et unius capitis unum esse corpus necesse est Eph. 4, 4.* Dennoch aber hat dieses Wort noch Schwierigkeiten;

es frägt sich, wie weit man sich diese Einheit der christianisirten Völker zu denken hat, und weiter wie weit dieses Futurum reicht, ob es nicht von unserem Standpunkte aus betrachtet, schon der Vergangenheit angehört. Luthardt sagt: wenn die christliche Gemeinde dieses Wort ihres Herrn immer als eine Weissagung angesehen hat, welches seiner Erfüllung erst noch entgegensehe, so hat sie sich, obgleich es in jener Thatsache bereits erfüllt ist, von welcher Paulus Röm. 11, 17 ff., 24 spricht, damit doch nicht im Irrthum befunden. Nicht blos dauert die Sammlung noch fort, ist also die Eine Heerde noch immer im Werden; nicht bloss erwarten wir ferner eine Thatsache der Wiederbringung derer, welche nun nicht mehr zu der *ποίμνη* gehören, seit sie aufgehört haben, Gottes Gemeinde zu sein, nämlich die Bekehrung Israels; sondern wir sind wohl auch berechtigt, für die Einheit selbst, welche hier verheissen ist, eine Zukunft noch zu hoffen. Denn wenn Paulus sich nicht genügen liess an der Sammlung der Heiden zur Gottesgemeinde, wie sie in Israel sich bildete, sondern durch die Sammlung der Liebesgaben der Heidenchristen die Einheit beider Theile noch inniger zu machen und zu befestigen bemüht war, und dies nicht als etwas ansah, das er auch lassen könnte, sondern als nothwendiges Thun, das mit seinem besonderen Berufe gegeben sei, oder wenn er von einer Einheit des Glaubens und der Erkenntniss spricht, welche Sache der Zukunft ist, der die Gemeinde entgegenreift; so sind wir dadurch berechtigt, eine Geschichte der Einheit der Heerde in diesem Worte enthalten zu glauben, in dem Sinne, dass es über die Einheit, welche mit der Einheit der objectiven Heilsgüter gegeben ist, hinausreicht in die Einheit des subjectiven Heilsbesitzes und der verbindenden Liebesgemeinschaft." Welche Einheit dem Herrn hier vorschwebt, wird sich nicht sowohl aus 11, 52, als aus den Erklärungen des hohenpriesterlichen Gebetes bestimmen lassen, in welchem der Herr ja ausdrücklich um die Einheit seiner Gläubigen betet. Darnach kann diese Einheit nicht ein blos äusserliches Zusammensein, eine äusserliche Gemeinschaft sein, die Gemeinschaft der Gläubigen unter einander hat ihr himmlisches Vorbild an der Gemeinschaft des Vaters und des Sohnes: eine Glaubens- und Liebesgemeinschaft soll zu Stand und Wesen kommen. So hat das Wort des Herrn in der Aufnahme der Heiden in das Reich Gottes noch nicht seine Vollendung gefunden — das ist nur der Anfang und Luther behält Recht, wenn er sagt: das währt noch heut zu Tage immerdar bis auf den jüngsten Tag. Was der Stoiker Zeno träumte, *ἵνα μὴ κατὰ πόλεις μηδὲ κατὰ δήμους οἰκῶμεν, ἰδίοις ἕκαστοι διωρισμένοι δικαίοις, ἀλλὰ πάντας ἀνθρώπους ἡγώμεθα δημότας καὶ πολίτας, εἷς δὲ βίος ᾖ καὶ κόσμος ὥσπερ ἀγέλης συννόμου νόμῳ κοινῷ συντρεφομένης.* (Plutarchus *de fortit. Alex. c. 6.)*, das wird in höherer Weise von dem Herrn, dem guten Hirten, realisirt werden.

Diese Perikope eignet sich trefflich zu einer praktischen Behandlung; vor allen Dingen ist der gute Hirte in das Auge zu fassen.

Der Herr der gute Hirte in Ewigkeit.

1. Er hat sein Leben für seine Schafe gelassen,
2. er kennt die Seinen und ist bekannt den Seinen,
3. er wird schaffen, dass es eine Heerde und ein Hirte werde.

Christus der eine gute Hirte!
1. Das ist unser Glaube,
2. das ist unsere Liebe,
3. das ist unsere Hoffnung.

Christus der gute Hirte ein lieblich Bild.
Sehet 1. seine Hirtentreue,
2. seine Hirtenweisheit,
3. seine Hirtenarbeit,
4. seinen Hirtenlohn.

Worin offenbart sich die Hirtenliebe des Herrn?
1. In seiner freudigen Hingabe, durch welche er sich seine Heerde erkauft hat,
2. in seiner innigen Liebe, durch welche er sich seiner Heerde zu erkennen gibt,
3. in seiner allumfassenden Gnade, durch welche er zu seiner Heerde herzuführt.

Die Liebe des guten Hirten zu seinen Schafen.
1. Ihr Erweis — die Dahingabe des eigenen Lebens,
2. Ihr Grund — die Liebesgemeinschaft mit dem Vater,
3. Ihr Ziel — die Sammlung der Einen Heerde.

Woran erkennen wir einen guten Hirten?
1. Dass er sein Leben für seine Heerde zu lassen bereit ist,
2. dass er mit seiner Heerde in inniger Gemeinschaft steht,
3. dass er fortwährend arbeitet, dass es Eine Heerde und Ein Hirte werd

---

Wie gut haben es die Schafe des guten Hirten.
1. Niemand kann sie aus seiner Hand reissen,
2. Nichts kann sie von seiner Liebe scheiden,
3. Neue Genossen führt sein Wort zu ihnen,
4. und sie werden immer mehr eins unter sich und in ihm.

Wir hoffen auf den guten Hirten!
1. Er hat sein Leben für uns gelassen,
2. er erkennt die Seinen,
3. er will Eine Heerde und Einen Hirten.

Welche Blicke lässt uns das Ev. vom guten Hirten thun?
1. Der Wolf bedroht wohl noch die Heerde, aber der gute Hirte verlässt nicht seine Heerde,
2. die Welt vergreift sich wohl an dem guten Hirten, aber der gute Hirte rettet dadurch gerade seine Heerde;
3. der gute Hirte ist freilich nicht mehr sichtbar bei den Seinen, aber er steht fortwährend mit den Seinen in herzinnigster Gemeinschaft;

4. die Heerde des Einen Hirten ist noch sehr zerstreut, aber das Ende ist doch: Eine Heerde und Ein Hirte.

Wozu soll uns das Wort des Herrn: ich bin der gute Hirte: erwecken?
1. Zum Danke für sein Opfer,
2. zum Leben in seiner Gemeinschaft,
3. zum Eifer um seine Ehre.

Die gute Sache der Mission.
Sie hat 1. Einen guten Grund,
2. ein gutes Mittel,
3. ein gutes Ziel.

---

2. Der Sonntag Jubilate.

Joh. 16, 16—23.

Wenn das Evangelium des letzten Sonntags unseren Blick auf den leidenden und sterbenden Christus zurücklenkte, aber auch nicht vergass, uns einen Durchblick in die fernste Zukunft zu eröffnen, so hat das Evangelium dieses Sonntags, der wieder von dem in der katholischen Kirche üblichen Introitus: *Jubilate Deo omnis terra, alleluja; psalmum dicite nomini eius, alleluja; date gloriam laudi eius, alleluja, alleluja, alleluja. ψ.* 66, 1 und 2, seinen Namen empfangen hat, einen ganz ähnlichen Januskopf. Dasselbe blickt auch hinein, in die Nacht des Charfreitags, führt uns aber auch aus dieser Finsterniss und diesen Schatten des Todes zu dem grossen Tage über, da des Psalmisten Wort sich erfüllte, wie nie wieder: den Abend lang währet das Weinen, aber des Morgens die Freude. ψ. 30, 6. So weit haben wir eine völlige Parallele, Alt sagt: „ganz ähnlich wie das Evangelium des vorhergehenden Sonntags gewählt ist, um den Osterjubel nachklingen zu lassen in der Betrachtung der Hirtentreue des Herrn, so gilt dies auch von dem für diesen Sonntag verordneten Evangelium, in welchem der Herr der Jüngern verkündigt, dass sie über ein Kleines ihn wiedersehen und eine Zeit lang traurig sein, bald aber wieder eine desto grössere, dauernde Freude haben würden.“ Beide Evangelien unterscheiden sich aber doch wesentlich. In dem Misericordiasevangelium steht der Herr ohne Frage in dem Mittelpunkte, er lenkt zwei Mal mit dem Worte: ἐγώ εἰμι ὁ ποιμὴν ὁ καλός, unsere ganze Aufmerksamkeit auf sich; diese Perikope wendet die Augen der Jünger auf sich selbst, auf ihren Seelenzustand, auf ihre Gemüthsstimmung. Der Herr ist mit dem Ostertage nicht allein in eine neue Lebensphase eingetreten; bei den Seinen soll es auch ein Neues werden. Aus der Nacht geht der Tag hervor: in der Stunde der Angst wird der neue Mensch zur Welt geboren.

V. 16. Ueber ein Kleines, so werdet ihr mich nicht sehen und aber über ein Kleines, so werdet ihr mich sehen, denn ich gehe zum Vater. Der Herr, sagt Luther, theilet dies Evangelium in drei Theile. Das erste Stück sind die Worte, die er spricht: über ein

Kleines u. s. w. Das andere Theil ist der Verstand und die Meinung der Worte, dass der Herr sonach die Glosse gibt auf die Worte und spricht: das sei die Deutung und Meinung der Worte: ihr werdet weinen und heulen, u. s. w. Diese Glossa ist deutlicher, denn der Text und die Worte. Zum dritten setzt er das Exempel von dem Weibe, die da gebieret; da hat die Noth kurz gewähret und die Freude ist lang. Das erste Stück ist fein gefasset und mit solchen Worten gestellet, dass es desto besser in der Jünger Herz und Gedächtniss bekleiben möge. Denn die Worte: über ein Kleines u. s. w., haben gleich einen andern Klang, denn sonst andere Worte haben. Nun pflegt man aber solche seltsame, verborgene und ungewöhnliche Reden am meisten zu fassen als sonderliche Gemerke und Zeichen. Darum hat der Herr solche dunkele und verdeckte Worte brauchen wollen, aufdass sie desto fester haften im Herzen und desto besser behalten würden."

Was will der Herr nun aber sagen, wenn er spricht: *μικρόν, καὶ οὐ θεωρεῖτέ με, καὶ πάλιν μικρόν, καὶ ὄψεσθέ με*? Die Ansichten laufen sehr weit aus einander jetzt, wie schon in den Zeiten der Väter. Die älteste und auch in der neueren Zeit noch vertretene Auffassung ist diese, dass der Herr hier unter dem Nichtsehen seinen Tod und unter dem Wiedersehen seine Auferstehung andeutet. Origenes, Chrysostomus sagt ganz entschieden: *δηλῶν, ὅτι καὶ ἐπανήξει καὶ πρὸς ὀλίγον ἔσται ὁ χωρισμὸς καὶ διηνεκὴς ἡ μετ' αὐτοῦ συνουσία.* Theophylaktus und Euthymius folgen ihrem Meister. Cyrillus von Alexandrien gelangt selbstständig zu demselben Resultat. Augustinus stellt in dem Abendlande diese Ansicht auch mit auf: *post paululum passus est et non viderunt eum, rursus post paululum resurrexit et viderunt eum.* Die meisten Abendländer folgen ihm nach. Luther gab wie Erasmus, Musculus und Bucer dieser Fassung auch den Vorzug; das ist aber der Text, sagt er, der Herr will seinen Jüngern anzeigen, dass er werde sterben und von den Todten wieder auferstehen. Ueber ein Kleines spricht er, das ist über 2 oder 3 Stunden werdet ihr mich nicht sehen, das ist, ich werde euch aus den Augen kommen, sterben und begraben werden: und aber über ein Kleines werdet ihr mich sehen, d. i., ich werde von den Todten wieder auferstehen und mich lebendig sehen lassen. Gerhard entscheidet sich nach einer sehr eingehenden Erörterung auch für diese Auffassung. Lampe, auch Baumgarten-Crusius und Hengstenberg, welcher zu dem doppelten *μικρόν* Jesaj. 10, 25. Hagg. 2, 6 vergleicht, gehören hierher.

Eine andere Ansicht steht dieser gegenüber, nämlich diese, dass sich das Nichtsehen allerdings auf das Sterben des Herrn, hingegen das Wiedersehen auf seine Wiederkunft am Ende der Welt beziehe. Augustinus spricht sich schliesslich in seinem 101 Tractat zu Johannes in diesem Sinne aus. Er sagt: *modicum est enim hoc totum spacium, quod praesens pervolat saeculum; unde dicit idem ipse evangelista in epistola sua; novissima hora est: ideo namque addidit, quia vado ad patrem, quod ad priorem sententiam referendum est, ubi ait, modicum et iam non videbitis me. eundo quippe ad patrem facturus erat, ut eum non viderent. ac per hoc non ideo dictum est, quia fuerat moriturus, et donec resurgeret, ab eorum conspectibus recessurus, sed quod esset iturus ad patrem. quod fecit, posteaquam resurrexit et cum eis per quadraginta dies conversatus adscendit in coelos; illis ergo ait: modicum et iam non videbitis me, qui eum corporaliter tunc videbant, quando iturus erat ad patrem et eum deinceps mortalem visuri non erant, qualem, quum ista loqueretur, videbant; quod vero addidit: et iterum modicum et videbitis me, universae*

promisit ecclesiae, sicut universae promisit, ecce ego vobiscum sum usque ad consummationem saeculi. non tardat dominus promissionem, modicum et videbimus eum, ubi iam nihil rogemus, nihil interrogemus, quia nihil desiderandum remanebit, nihil quaerendum latebit. Hoc modicum longum nobis videtur, quoniam adhuc agitur, cum finitum fuerit, tunc sentiemus, quam modicum fuerit. Beda, Jansenius, Maldonatus legen ebenso aus. In unseren Tagen ist diese Ansicht von v. Hofmann wieder befürwortet worden. Er bringt dieses Wort in Zusammenhang mit Joh. 14, 3 und meint, die Worte lauteten auf ein Kommen Jesu zu den Seinen und der Seinen zu ihm, welches nicht allmälig, sondern mit einem Male geschieht.

Wenn diese beiden Ansichten darin eins sind, dass das Wiedersehen des Herrn als ein Schauen von Angesicht zu Angesicht zu fassen sei, so stellt sich ihnen die Auffassung entgegen, dass hier von einem leiblichen Sehen gar nicht die Rede ist, sondern ein geistliches Schauen gemeint sei. Calvin spricht sich hierfür aus: *futurum est,* so paraphrasirt er diese Worte des Herrn, *ut paulo post vobis eripiar, sed non desinite praesenti esse animo, postquam ablatus fuero, brevi restituar per spiritus mei praesentiam.* Diese Ansicht hat in der neueren Zeit viel Glück gemacht, sie ist augenblicklich die weitverbreitetste; wir finden sie bei Olshausen, Tholuck, Bäumlein, Lücke, (alle Schwierigkeiten und Verlegenheiten verschwinden, wenn man die Stelle nach der Parallele 14, 19 ff. von dem Wiedersehen und Wiederkommen Christi im Geiste, in Gemeinschaft mit dem ihn verklärenden Paraklet versteht), Meyer (wie 14, 18 und 19 nicht auf die Auferstehung (wie noch Lange, und Ebrard wollen, trotz V. 23 verglichen mit Act. 1, 5, 6) noch auf die Parusie zu beziehen, sondern auf das geistige Schauen Christi in der Wirksamkeit des Paraklet, die sie erfahren), Kühnöl und Andere.

Zwischen diesen verschiedenen Auffassungen haben nun Andere endlich Brücken zu schlagen übernommen. So sagt Bengel zu Joh. 14, 18: *ἔρχομαι, venio, praesens celeritatem innuens. venio post resurrectionem, praesentia post ascensionem non sublata, sed confirmata — adventus primi continuationes sunt ceteri potius, quam iterationes.* De Wette lässt sich zu derselben Stelle eingehend so aus: *ἔρχομαι πρὸς ὑμᾶς* — ist ein anderes Kommen als V. 3 indem es sich nicht auf die Einführung in den Himmel bezieht. Wechselgedanken sind: *ὑμεῖς θεωρεῖτέ με* V. 19, *ὄψεσθέ με* 16, 16 *πάλιν ὄψομαι ὑμᾶς* 16, 22. Gegen die alte von Käuffer wieder empfohlene Erklärung von Jesu Auferstehung (Theoph. Euthym. Bez. Grot.) lässt sich einwenden, dass durch diese den Jüngern weder die *ζωή* V. 19, noch das Bewusstsein der Einheit Christi und ihrer selbst mit Gott V. 20, noch eine unvergängliche Freude 16, 22 zu Theil wurde, auch das nicht sogleich eintrat, was 16, 23 verheissen wird, dass sie keine Frage mehr an Christum richten würden, vergl. Apostelg. 1, 6; dass das Wiederkommen Jesu V. 21 von ihrer Gesinnung abhängig gemacht und die Freude des Wiedersehens 16, 22 durch den Sieg in einem inneren Schmerzenskampfe 16, 21 bedingt wird; dass mit dem Kommen Jesu ein Kommen Gottes verbunden ist V. 23; dass das *ὄψεσθέ με* 16, 16 in Verbindung steht mit dem *ὑπάγω πρὸς τὸν πατέρα*, was eher auf den Weggang des Auferstandenen als auf dessen Erscheinung führt; endlich dass 16, 25 die vorhergehende Rede *ὄψομαι ὑμᾶς* zu den *παροιμίαις* gezählt wird. Daher haben Luth. Cal. Kühn. Thol. Olsh. Mey. das Kommen und das Schauen von der geistigen Gemeinschaft der Jünger mit Christo erklärt, sodass es wesentlich mit der Ertheilung des Geistes

eins und nur modalisch davon verschieden wäre. Allein es müsste auffallen, wenn Jesus auf seine Auferstehung, die er doch früher angedeutet haben soll, gerade in diesem Augenblick nicht hingewiesen hätte, wo die Jünger dieses Trostes am meisten bedurften; und es ist unnatürlicher Zwang bei dem ἐγὼ ζῶ nicht daran denken zu sollen. Was die angeführten Gegengründe betrifft, so gelten sie nur für die leibliche Ansicht von der Auferstehung, und auch für diese nicht ganz, da ja alle die mit dem Kommen und Wiedersehen Christi verbundenen Wirkungen sowie selbst die Ertheilung des Geistes durch die Thatsache der Auferstehung wenigstens bedingt waren; aber man muss mit jener Ansicht noch eine höhere verbinden, die nämlich, dass die Auferstehung Jesu nicht blos Sache der äusseren, sondern auch der inneren Anschauung war (nach Strauss und Weisse nur der letzteren). Es ist daher das Richtigste nach Analogie von 5, 21 ff. 14, 2 f. einen Doppelsinn anzunehmen (Lange, Bengel, Kühnöl), so jedoch, dass an das leibliche Wiederkommen Jesu (sowie an sein Kommen zum Gerichte — denn an dieses wird ja vermöge des von Judas gemachten Einwurfs V. 22 auch gedacht —) nur angespielt wird und der geistige Gedanke die Oberhand hat.“ Luthardt schliesst seine Besprechung also: „wir werden daher sagen müssen, dass die Wiederkunft Christi zu seiner Gemeinde in einer Weise verheissen ist, dass die Jünger angewiesen werden, in der vorübergehenden Wiederkehr und Gemeinschaft des Auferstandenen ein Unterpfand der zukünftigen zu sehen, gleichwie das Endgericht geweissagt wird in einer Weise, dass man im Gericht Jerusalems Anfang und Unterpfand desselben sehen soll.“

Das sind die verschiedenen Ansichten, welche ist die rechte? Auf keinen Fall die zweite Ansicht, welche hier die Verheissung des Wiedersehens auf den jüngsten Tag verschiebt. Wir geben Augustinus gerne zu, dass auf diese Weise die eine Schwierigkeit glücklich beseitigt wird, welche die Verheissung des Herrn V. 23 der ersten Ansicht macht: an dem Ende aller Dinge wird auch das Fragen zu Ende sein, weil die Gläubigen dann mit ihren Augen sehen das Ende aller Wege Gottes. Aber diese Schwierigkeit wird entfernt, indem man eine andere Schwierigkeit hereinschafft. Blickt der Herr auf den jüngsten Tag, wie kann er dann noch sagen: *καὶ πάλιν μικρόν, καὶ ὄψεσθέ με.* Augustinus hat sicherlich nicht Unrecht, wenn er sagt, dass, wenn wir am Ende angelangt sind und an dem Rande der Ewigkeit stehen, die ganze lange Zeit als ein *modicum*, als ein Augenblick uns erscheint; aber er hat diesen richtigen Gedanken hier sehr unrichtig angebracht; dieses *πάλιν μικρόν* steht mit einem andern *μικρόν* in Verbindung; und wenn jenes erste *μικρόν* die wenigen Stunden umfasste, welche der Herr nach diesen Worten noch bei seinen Jüngern war, so kann dieses *πάλιν μικρόν* nicht nach Jahrhunderten und Jahrtausenden messen; es muss mit jenem ersten *μικρόν* in einem rationalen Verhältnisse sich befinden.

Die dritte Auffassung, welche von allem äusserlichen Sehen abstrahirt und nur von einem innerlichen Schauen spricht, ist auch unhaltbar. Man könnte ein Mal sagen, wenn der Herr das sagen wollte, so musste er auch dem inneren Auge in seiner Leidens- und Todesnacht seinen Jüngern gänzlich entrückt worden sein — was doch nicht der Fall war; es liesse sich weiter bemerken, dass, wenn das *οὐ θεωρεῖτε* den Herrn den leiblichen Augen entrückt, das zweite *ὄψεσθε* ihn denselben wiedergeben muss, und zum Ueberfluss noch darauf hinweisen, dass diesem verheissungsvollen

ὄψεσθέ με das ὤφθη buchstäblich entspricht, Luk. 24, 34. Act. 13, 31. 1 Cor. 15, 5, 6, 7, 8; wichtiger aber ist es, dass der Herr nicht blos die Worte μικρόν — καὶ πάλιν μικρόν in eine Parallele setzt, sondern auch θεωρεῖτέ με — ὄψεσθέ με. Wir sagen mit Gerhard: *sicut in priore membro de sui ipsius visione Christus loquitur, ita quoque posterius membrum eodem sensu accipiendum.*

Die letzte Ansicht, welche allerlei zusammenwirft, empfiehlt sich eben um dieses Umstandes willen sehr wenig; etwas wahres liegt in ihr, aber dieses Wahre will auch richtig entwickelt sein.

Ich halte es mit der ersten Auffassung und finde hier die bestimmte Verheissung, dass Jesus Christus bald sterben, aber eben so bald auch wieder von den Todten auferstehen werde. Wie verträgt sich aber mit dieser Auffassung die Verkündigung des Herrn, dass sie an jenem Tage, da sie ihn wieder sehen sollen, ihn nichts mehr zu fragen haben (ich setze die Richtigkeit dieser Uebersetzung des ἐρωτᾶν hier voraus)? Augustinus entsagte ihr um dieses Wortes willen und flüchtete zu dem jüngsten Tage; und zu läugnen ist es ja nicht, dass die Jünger den Herrn an jenem und nach jenem Auferstehungstage noch viel zu fragen haben, da es ja bekannt ist, dass sie ihn an dem Himmelfahrtstage noch fragen, wann er denn das Reich Israel aufrichten werde Act. 1, 6. Wie verträgt sich weiter mit dieser Ansicht, denn unsere Perikope ist ja nur ein Abschnitt aus den zusammenhängenden letzten Reden des Herrn bei Johannes, was der Herr an anderen Stellen von jenem Tage aussagt, da er wieder zu ihnen kommen will. Es sollen dann seine Jünger nicht mehr Waisen sein (14, 18), sie sollen ihn dann sehen, während die Welt ihn nicht mehr sehen wird: wie reimt sich dieses Wort (14, 19) mit dem jüngsten Tage; soll denn nicht die Welt, wie die Gemeinde der Gläubigen den Herrn schauen von Angesicht zu Angesicht? Sie sollen alsdann leben und erkennen, dass der Herr in seinem Vater ist und sie in dem Herrn und er in ihnen ist. (14, 19 und 20)? Ist der Herr nicht durch die Himmelfahrt von den Seinen zu seinem Vater gegangen, von dem er erst an dem jüngsten Tage wiederkommen wird? Ist er da nicht hinweggenommen worden zusehends hinweg von ihren Augen also, dass sie ihn nicht ferner sehen konnten? Sind sie damals schon lebendig geworden? haben sie damals schon jene Erkenntniss von der Gemeinschaft des Vaters und des Sohnes und ihrer Gemeinschaft mit dem Sohne gehabt? Durch seine Himmelfahrt, entgegnen wir, hat der Herr die Seinen so wenig Waisen gelassen, dass er ihnen gerade kurz vorher die Verheissung geben konnte: und siehe ich bin bei euch alle Tage bis an der Welt Ende. Matth. 28, 20. Er ist nach seiner Auferstehung nicht mehr von den Seinen gewichen; sie haben ihn gesehen und sehen ihn fort und fort mit den Augen, welche der Herr selig preist, wenn er über Thomas hin spricht: selig sind, die nicht sehen und doch glauben. Von dem Auferstehungstage an leben die Jünger des Herrn, bläst der Auferstandene sie ja selbst noch an dem späten Osterabende mit seinem lebendigen Odem an und spricht dabei, λάβετε πνεῦμα ἅγιον; das Princip des neuen, des einzig wahrhaftigen, weil aus Gott geborenen Lebens wird ihnen also an jenem Tage schon in's Herz gepflanzt. An dem Ostertage erkennen die Jünger, dass der Vater und der Sohn eines sind; die Weiber, denen der Auferstandene begegnete und sein χαίρετε zurief, προςεκύνησαν αὐτῷ (Matth. 28, 9). Das war keine äusserliche Ehrenbezeugung; es war ein wirkliches Anbeten. Niemals vorher haben

haben die Jünger dem Herrn so freiwillig gehuldigt, jetzt aber geschieht es, denn, was Paulus Röm. 1, 4 predigt, haben sie erfahren; Jesus Christus ist ihnen kräftiglich als der Sohn Gottes jetzt erwiesen. Das Bekenntniss, welches Thomas dem Auferstandenen zu Füssen legt in den Worten: *ὁ κύριός μου καὶ ὁ θεός μου*! lebt in aller Jünger Herzen. Jetzt fragen sie ihn auch um nichts mehr; jetzt wissen sie Alles; der Herr hat ihnen ein Mal Alles kund gethan, was sie als seine Jünger wissen müssen, wie er ja nach der Auferstehung nicht einen neuen Lehrcursus mit ihnen eröffnet, sondern nur eine grosse Wiederholung, eine Art Examen anstellt und anderer Seits gibt er ihnen ja an jenem Tage seinen heil. Geist schon als eine *ἀπαρχή* und dieser heil. Geist, den sie fortan in sich wohnen haben sollen, leitet sie von selbst in alle Wahrheit. Es will wohl beachtet sein, dass jene Verheissung, dass an jenem Tage die Gläubigen den Herrn nicht mehr fragen werden, mit jener andern Verheissung von dem Gebet in seinem Namen verknüpft ist; jeder Gläubige hat gewiss noch tausend Fragen an den Herrn auf seinem Herzen, aber nicht als Gläubiger, sondern als natürlicher Mensch. Alle Fragen in Bezug auf das Eine, was Noth ist, sind beantwortet. Es ist hiermit aber nicht gesagt, dass an dem Tage, da die Jünger den Herrn als den Auferstandenen wieder sahen, Alles dieses in seiner vollkommenen Fülle schon eingetreten sei. Principiell ist dies aber Alles begründet, es entfaltet sich das Princip weiter und so wird das Leben, das Erkennen, die Freude der Jünger von Tag zu Tag vollkommener! Von dem Auferstehungstage datirt dieses neue Leben der Jünger, welches ohne Wandel ist, wie von dem Auferstehungstage auch das neue Leben des Herrn datirt, welches weder durch die Himmelfahrt noch sonst irgend wie wesentlich alterirt worden ist. Durch seine Auferstehung ist der Herr in das neue Wesen des Geistes eingetreten und in diesem neuen Wesen bleibt er derselbe.

Jesus kündigt seinen Jüngern hier also an, dass er in kurzer Zeit von ihnen scheiden, aber nach eben so kurzer Zeit wieder zu ihnen kommen werde. Rechnen wir ein Mal, so mochten nicht ganz 24 Stunden verflossen sein und der Herr lag schon im Grabe, und wieder mochten von jenem Zeitpunkte, da die Sonne ihres Lebens untergegangen war, kaum 36 Stunden vergangen sein, da stand diese untergegangene Sonne wieder in Kraft und Herrlichkeit, wie nie zuvor, hoch an dem Himmel. Der Herr [1]) fügt nun zu dieser Ankündigung den begründenden Satz hinzu: *ὅτι ὑπάγω πρὸς τὸν πατέρα*. Was soll dieser Satz begründen? Es scheint auf den ersten Blick, als sei dieser Satz verstellt und gehöre zu *μικρόν, καὶ οὐ θεωρεῖτέ με*, allein so wie der Satz hier angebracht ist, muss er sich auf die letzte Aussage *ὄψεσθέ με* beziehen. Chrysostomus fand in diesen Worten ausgesagt, dass er nicht in das Nichts versinke, *τοῦτο δηλοῦντος ἦν*, sagt er, *ὅτι οὐκ ἀπολεῖται, ἀλλὰ μετάστασίς τίς ἐστιν αὐτοῦ ἡ τελευτή*. Grotius sagt ähnlich: *non enim manebo in morte*. Luther fasst es anders und tiefer, er sagt: zum Vater gehen ist nichts anderes, denn in ein ander Leben kommen; als wollte Christus sagen: ich werde verlassen das zeitliche, sinnliche, natürliche, sterbliche Leben und werde in ein unsterbliches Leben kommen, da mir der Vater wird Alles unterthan machen, da kein Schlaf, kein Essen, kein Trinken sein wird, wie zuvor im leiblichen Leben, ich werde ein geist-

---

[1]) Auch der Codex *sinaiticus* hat diesen Zusatz nicht; er ist daher einiger Massen verdächtig.

lich Regiment an mich nehmen, die Herzen der Gläubigen im Geist und Glauben zu regieren und nicht, wie ihr meinet, ein weltlich Reich anrichten; zu welchem geistlichen Regiment ich nicht kommen kann, denn durch den Tod.“ Bengel nimmt *ὅτι* so: ***haec est et non spectandi et videndi causa:*** und hat damit, was auch Hengstenberg meint, wohl das Richtige getroffen. Zu seinem Vater geht der Herr, er geht damit, wie Luther vortrefflich bemerkt hat, in eine neue Existenzform über; er muss desshalb die alte Existenzform abstreifen, sterben, unsichtbar werden, aber weil er eine neue Existenzform annimmt und zwar diese, kraft deren er den Seinen bis an das Ende der Welt gegenwärtig sein kann, wird er ihnen wieder sichtbar werden.

V. 17 und 18. Da sprachen etliche unter seinen Jüngern unter einander: was ist das, das er saget: über ein Kleines, so werdet ihr mich sehen, und aber über ein Kleines, so werdet ihr mich nicht sehen und ich gehe zum Vater? Da sprachen sie: was ist das, das er saget: über ein Kleines? Wir wissen nicht, was er redet? Die Jünger haben die Worte des Herrn gehört und nicht überhört, sie haben diese Worte recht treu aufgefasst und können sie wörtlich wiederholen, aber sie haben das Verständniss nicht. Sehr gut bemerkt Luther: es ist zweierlei Verstand, ***intelligentia verborum et intelligentia rerum,*** Verstand der Worte und Verstand der Sachen. Verstand der Worte ist, wenn einer von einem Dinge wohl predigen und reden kann; aber wenn's zum Zügen und zum Treffen kommt, dass er soll's in Werk setzen und in die Uebung bringen, so kann er gar nichts davon.“ Wir wundern uns, dass die Apostel diese Worte des Herrn nicht verstehen, dass sie desshalb sich unter einander besprechen. Chrysostomus hat sich auch schon darüber recht gewundert, dass, da Jesus doch schon so oft davon gesprochen hat, sie ihn nicht begreifen. Warum verstanden sie ihn nicht? fragt er und antwortet sofort: entweder aus Traurigkeit, wie ich glaube, (sie liess sie Alles vergessen, was sie gehört hatten), oder wegen der Undeutlichkeit der Worte. Er schien *δύο ἐναντία τιθέναι, οὐκ ὄντα ἐναντία.* Wenn wir dich sehen werden, sprachen sie, wo gehst du hin, und wenn du hingehst, wie werden wir dich sehen? Luthardt ist der Meinung, dass die Jünger des Herrn das Nachsehen auf seinen Tod gedeutet, aber das Wiedersehen und zwar nach einer kleinen Weile nicht verstanden hätten. Es ist keine Frage, dass das *μικρόν* den Jüngern am meisten zu schaffen macht, Bengel bemerkt sehr zutreffend zu *τοῦτο*: ***hoc, valde demonstrat pronomen h. l. hoc tandem quasi dicerent: nil iam pridem intelleximus minus, quam hoc; sane nos post eventum facile intelligimus; illi tum non item.*** Aber auch das Andere ist ihnen durchaus nicht klar. Wie sollten sie auch diese Anspielung auf das Leiden und Sterben verstehen, da sie die deutlichste Aussage nicht verstanden und die klarsten, unzweideutigsten Worte des Herrn für *παροιμίαι* hielten; wie sollten sie diesen Fingerweis auf seine Auferstehung verstehen, da sie ja die bestimmteste Weissagung derselben nicht aufnahmen? Die Wege Gottes waren diesen Jüngern noch ganz und gar verborgen, obgleich aus dem A. T. doch schon ein reichliches Licht auf sie fiel; sie ahnten nichts von der göttlichen Nothwendigkeit der heil. Passion und konnten darum auch nicht einen Strahl der Ostersonne erfassen. Ihre Gedanken sind fleischlich, sagt Luther sehr richtig, wenn auch das Folgende nicht sehr befriedigt, und stehen also: vielleicht wird er in die Kammer gehen besonders allein, oder wird in eine andere Stadt wandern und eine Zeit lang sich nicht

sehen lassen. Darnach aber wird er wiederkommen und sich wieder sehen lassen. Dass er aber saget, er wolle zum Vater gehen, das verstehen sie von dem Wege auf der Gassen, oder vom Steige und Brücken, da man mit Füssen aufgehet. Gut aber schliesst er ab: dess können sie sich nicht versehen, dass er so bald von ihnen hingerissen, gefangen, gekreuzigt und begraben werde; viel weniger können sie glauben, dass er nach dem Leiden und Sterben aus dem Tode und Grabe wieder hervorgehen, auferstehen und sich lebendig erzeigen und offenbaren werde. Sie folgen ihrer Vernunft, die kann aus diesen Worten anders nichts machen, denn dass der Herr sich eine Zeit lang verstecken und verbergen wolle. Also urtheilet und richtet Fleisch und Blut von Christi Wort; und solches thut Fleisch und Blut in den Heiligen. Denn auch die Heiligen, so lange sie in diesem Leben sind, ein gross Partikel haben von dem alten Adam und ist grosse Kunst, dass man über dem Wort nicht richte nach menschlicher Vernunft." Dies letztere thun die Jünger nicht und darin zeigt sich recht, dass das Wort des Herrn schon in ihren Herzen gefangen hat. Sie setzen sich nicht als Meister über das Wort, sondern als Schüler unter das Wort; sie conferiren mit einander, ob nicht einer den Schlüssel des Verständnisses besitzt, ob sie nicht durch gemeinschaftliche Erwägung die Lösung des Räthsels finden. Sie lösen den Satz des Herrn in seine elementaren Bestandtheile auf und buchstabiren gemeinschaftlich an dieser Räthselrede.

V. 19. Da merkte Jesus, dass sie ihn fragen wollten, und sprach zu ihnen: dávon fraget ihr unter einander, dass ich gesagt habe: über ein Kleines, so werdet ihr mich nicht sehen und aber über ein Kleines, so werdet ihr mich sehen? Jesus wartet nicht, bis dass die Jünger um Aufschluss bittend zu ihm kommen; er kommt ihrer Frage freundlichst entgegen. Er will ihnen nicht wohl gerade, was die alten Väter gerne hervorheben, seine göttliche Allwissenheit auf's Neue beweisen — was hier auch nicht ein Mal gut geht, da Jesus das Gespräch, welches sie über Tische führten, ja hören musste; sondern die alte zuvorkommende Liebe und Freundlichkeit sollen sie noch ein Mal schmecken. Christus wiederholt nun wörtlich genau, was er gesagt hat und was seine Jünger nicht begriffen haben. Warum wiederholt Jesus seine Worte, welche seinen Jüngern doch gut im Gedächtnisse sassen? Gerhard ist auf das genauste in diese Frage eingegangen und bemerkt, Jesus habe dies gethan, *ut ostendat, 1. sibi exactissime cognitum esse, de quo apostoli inter se disquirant. 2. se singulari studio verba sua sic informasse. 3. eadem ita comparata esse, ut ex nuda eorum recitatione verus et genuinus patescat sensus, si scilicet conferantur, cum iis, quae iam ante de sua morte et resurrectione aliquoties praedixerat. 4. se hoc agere, ut eorum, quae videbantur obscuritatem quandam involvere, et explicationem et ampliationem subiiciat.* Es liesse sich wohl auch endlich sagen, dass er diese Worte noch fester den Jüngern einprägen wollte. Der Herr wiederholt aber nicht die ganze Rede, wie sie der recipirte Text gibt, er lässt den begründenden Satz: ὅτι ὑπάγω κτλ. fort. Wahrscheinlich fehlt hier der Zusatz, weil er in V. 16 erst eingeschoben ist; sollte der Herr aber wirklich dort diese Worte gesprochen haben, so liesse sich sagen, dass er, da er genug Noth hatte, das rein Thatsächliche den Jüngern zum Verständnisse zu bringen, darauf verzichtete, ihnen den tieferen Grund, warum solches geschehen müsse, aufzudecken.

V. 20. **Wahrlich, wahrlich ich sage euch: ihr werdet weinen und heulen; aber die Welt wird sich freuen; ihr aber werdet traurig sein, doch eure Traurigkeit soll in Freude verkehrt werden.** Eine eigentliche Erklärung, das haben schon die Meisten bekannt, gibt der Herr in diesen mit *ἀμὴν ἀμὴν* so nachdrucksvoll eingeleiteten Worten durchaus nicht. Er gibt keine Sinnerörterung, sagt Meyer, ganz richtig, sondern schildert den Wechsel von Schmerz und Freude, welchen das Nichtsehen und Wiedersehen mit sich führen werde. So konnten sie mit der rechten Fassung und Hoffnung der nahen Entwicklung entgegen gehen." Ganz ähnlich sagt Luthardt, dass keine eigentliche Erklärung folge. Das ist seltsam, denn die ganze Anlage der Antwort des Herrn, vor allen Dingen die V. 19 vorangeschickten Worte erwecken die Erwartung, dass der Herr diese seinen Jüngern so unverständliche Vorherverkündigung wirklich ihnen zum Verständnisse bringen will. Und in der That vermittelt derselbe auch seinen Jüngern auf eine ganz ausgezeichnete Weise das Verständniss seiner Räthselrede; er thut es aber nicht in der wohlfeilen Art, dass er spricht: unter dem Nichtsehen wollte ich auf meinen Tod und unter dem Wiedersehen auf meine Auferstehung hinweisen, sondern in der wahrhaft meisterlichen Weise, dass er ihnen nicht blos den Wortverstand seiner Rede aufdeckt, sondern auch den inneren Gewinn, welchen sie von den Thatsachen haben würden, von denen er geredet hatte, mit klaren, wahren Worten bloslegt. Er thut dieses beides aber wiederum nicht so, dass er rund heraus sagt, was er meint, sondern so, dass er des Wortes eingedenk: *dies diem docebit,* ihnen zu verstehen gibt, dass in den so nahe stehenden Stunden der tiefsten Trauer und der höchsten Freude ihnen die Augen des Verständnisses von selbst aufgehen würden.

Der Herr sagt ihnen nun für das erste voraus: *ὅτι κλαύσετε καὶ θρηνήσετε ὑμεῖς.* Absichtlich ist *ὑμεῖς* nachgesetzt, es wird so nachdrücklich hervorgehoben; es bildet den einen Pol des Gegensatzes, den andern Pol desselben bildet das gleichfolgende: *ὁ δὲ κόσμος.* Sie und die Welt: die Jünger und Freunde des Herrn und die Welt stehen einander gegenüber wie Licht und Finsterniss, wie Christus und Belial! Zwischen ihnen besteht nicht die geringste Gemeinschaft, sondern der schärfste Gegensatz. Ihr werdet weinen und heulen: *λυπεῖν καὶ θρηνεῖν* ist noch stärker als *λυπεῖν* und *πενθεῖν,* welches Marc. 16, 10. Luc. 6, 25, Jak. 4, 9. Apoc. 18, 11 und 15 verbunden vorkommt. *θρῆνος* ist die Todtenklage, das Geheul, über einen Todten angestellt, Matth. 2, 18 und *θρηνεῖν* daher dieses Klagen und Heulen bei einem Sterbefalle, so Matth. 11, 17. Luc. 7, 32. 23, 27. Der Herr verkündet also den Seinen, dass sie bald über einen Todten weinen und wehklagen müssen; da musste ihnen die Ahnung wenigstens durch das Herz gehen, dass dieser Todte er selbst, ihr Herr und Meister, sein werde. Ihn sahen sie ja in diesen Stunden in einer inneren Bewegung, in einer Seelenstimmung wie nie zuvor, dazu wussten sie, wie die Obersten des Volkes gegen ihn gesinnt waren und dass das Schwert über seinem theuren Haupte schwebte, und zu dem Allen kam noch die ausdrückliche Verkündigung, dass sie ihn über ein Kleines nicht mehr sehen sollten. Wenn jetzt eine ahnende Erkenntniss ihnen nicht aufging, so mussten sie mit völliger Blindheit geschlagen gewesen sein: und so lag es doch bei ihnen nicht. Das Licht der Wahrheit brach mit seiner göttlichen Kraft fort und fort durch die Schleier ihres

Verstandes, sie aber wollten dieses Licht nicht ergreifen, weil die Wahrheit ihnen furchtbar, ja entsetzlich war.

Sie werden weinen und heulen; *ὁ δὲ κόσμος χαρήσεται.* Während die Freunde des Herrn in dem tiefsten Schmerze fast vergehen, wird die Freude der Welt recht erwachen; wir haben aber wohl noch tiefer zu gehen; das Herzeleid der Jünger und das Frohlocken der Welt wird nicht blos gleichzeitig sein, in die Todtenklage der Jünger wird nicht blos schrill und schneidend das Jauchzen der Weltkinder hineintönen, sondern das, worüber die Jünger weinen und heulen, wird die Weltkinder in Freude und Jubel ausbrechen lassen. Nicht blos der Schmerz der Jünger wird ihnen Ursache zur Freude sein, sondern die Ursache ihres Herzeleides, dass sie den Herrn nicht mehr sehen können, wird das Herz der Weltkinder vor Freude springen und singen machen, sie freuen sich und frohlocken, dass der Herr nicht mehr zu sehen ist in dieser Welt, dass es ihnen und dem Teufel gelungen ist, ihn aus dem Lande der Lebendigen wegzureissen und den Stein an seines Grabes Thüre zu versiegeln. So ist ja die Welt — sie freut sich und triumphirt, wenn sie von dem Herrn nichts mehr hört und sieht, wenn sie ihn unter die Todten rechnen und unter die morschen Todtengebeine werfen kann — und doch ist er der Heiland der Welt, ihr Retter und Wiederhersteller! Was der Herr seinen Jüngern hier vorausgesagt hat, ist bald, sehr bald gerade, wie er es vorausgesagt hat, erfüllt worden. Die alten Väter weisen schon auf die Züge der Leidensgeschichte hin, welche diese Worte belegen. Die Jünger weinten und heulten — wir denken an ihre Flucht bei der Gefangennehmung bis zu dem Sitzen der Weiber an dem Grabe; und die Welt freute sich — wir brauchen nur an die Hohenpriester zu denken, die unter dem Kreuze des Herrn stehen und mit dem Gekreuzigten ihren abscheulichen Spott treiben. Aber bei diesem Gegensatze soll es nicht sein Bewenden haben. Das Blatt soll sich bald drehen.

Der Herr spricht weiter: *ὑμεῖς δὲ λυπηθήσεσθε, ἀλλ' ἡ λύπη ὑμῶν εἰς χαρὰν γενήσεται.* Nachdrucksvoll wird noch ein Mal gesagt: *ὑμεῖς δὲ λυπηθήσεσθε*, nöthig war das an und für sich nicht, es hätte sich auch gleich mit *ἀλλ' ἡ λύπη* fortfahren lassen. Aber es soll hier ein neuer Gegensatz markirt werden. Der Herr hätte ausführlich fortfahren können: aber die Welt wird bald, statt sich zu freuen, weinen und heulen und ihr werdet, statt zu weinen und zu heulen, euch freuen. Es soll aber der Gegensatz zur Welt nicht weiter verfolgt werden, sondern jetzt der Gegensatz in den Gemüthsstimmungen der Jünger betont werden. Ihre Traurigkeit wird bald ein Ende nehmen und Freude wird bald wieder ihre Herzen ergreifen. Die Jünger mussten jetzt den rechten Verstand dieser Worte ahnen; war ihre Traurigkeit daraus entsprungen, dass sie den Herrn nicht mehr sahen, da sie ihn als einen Todten zu beklagen hatten; so mussten sie erkennen, dass die Freude aus dem Wiedersehen des Unsichtbargewordenen hervorgehen, er also von den Todten auferstehen werde. Dieses Verheissungswort hat sich erfüllt, als der Auferstandene an dem Osterabende mitten unter seine Jünger trat, *ἐχάρησαν οὖν οἱ μαθηταὶ ἰδόντες τὸν κύριον*, schreibt Johannes 20, 20, gewiss nicht ohne deutliche Rückbeziehung auf diese Stelle. Der Herr sagt aber nicht blos, dass die Traurigkeit vor der Freude des Wiedersehens verschwinden werde, er drückt sich sehr bestimmt aus; *ἡ λύπη ὑμῶν εἰς χαρὰν γενήσεται.* Da ist mehr als ein blosser Wechsel von Gefühlsstimmungen ausgesagt; Bengel hat dieses Mehr schon ganz richtig erkannt, er bemerkt

nämlich: *tristitia non modo pariet gaudium, sed ipsa in gaudium vertetur, ut aqua in vinum. ea ipsa res, quae vobis nunc tristis videtur, laeta agnoscetur.* Also des Kreuzes, das die Jünger vorher geärgert hat, werden sie sich freuen; die Wunden des Herrn, welche ihnen tödtliche Schmerzen verursachten, werden bald die Gegenstände ihres Frohlockens sein. Der Tod Jesu Christi wird der Psalm und Hymnus der Apostel werden. Wie bald ist das geschehen! Als der Auferstandene ihnen seine Wundenmale enthüllte, da wurden sie froh; als Thomas sie sah, sank er mit dem Jubelrufe: mein Herr und mein Gott! in seine Kniee. Der gekreuzigte Christus stand Tag und Nacht vor dem Geistesauge seiner Gläubigen und machte ihre Herzen getrost, fröhlich, selig; den Mann der Schmerzen malten sie an allen Orten den Leuten vor die Augen. Die reinste, höchste Freude sprosste aus dem tiefsten, schwersten Herzeleid hervor.

V. 21. Ein Weib, wenn sie gebiert, so hat sie Traurigkeit, denn ihre Stunde ist gekommen; wenn sie aber das Kind geboren hat, so denkt sie nicht mehr an die Angst um der Freude willen, dass ein Mensch zur Welt geboren ist. Grotius sagt: *egregia comparatione rem illustrat.* Im alten Testamente kommt vielfach das Bild von einem gebärenden Weibe vor, um dadurch einen grossen Schmerz zu versinnbildlichen, so Jesaj. 26, 17 ff. 13, 8. 21, 3. Micha 4, 9 f. Jerm. 4, 31 u. s. w. Der Herr führt dieses Gleichniss aber nach einer Seite selbstständig weiter aus. Die Alten bleiben bei dem Schmerze der Gebärenden stehen, der Herr geht weiter und hebt hervor, dass aus diesem Schmerze nicht blos ein Etwas, sondern Freude geboren wird. Der Text ist klar und sehr wahr: die Kreisende hat unendliche Schmerzen, bekanntlich sagt bei dem Tragiker die Medea

ὡς τρὶς ἂν παρ' ἀσπίδα
στῆναι θέλοιμ' ἂν μᾶλλον, ἢ τεκεῖν ἅπαξ.

(Euripides, Medea 253 f.). Aber wie das Kind geboren ist, so erfüllt eine solche Freude das Mutterherz, dass sie nicht blos alle Todesangst und alle Todesschmerzen vergessen hat, sondern auch der immer noch genug schmerzlichen Nachwehen nicht mehr achtet. Was will der Herr aber mit diesem Bilde nun sagen? Ist Calvins Ansicht die volle Wahrheit: *similitudine proximam sententiam confirmat; imo clarius sententiam suam exprimit, quod scilicet non tantum gaudio mutandus sit eorum moeror, sed materiam quoque ac segetem gaudii in se contineat. fit saepenumero, ubi rebus adversis successit prosperitas, ut homines pristini doloris obliti, totos se in laetitiam effundant: dolor tamen, qui praecessit, non est laetitiae causa. Christus autem fructuosam suorum tristitiam fore significat, quam evangelii causa pertulerint — quia crux Christi semper inclusam habet in se victoriam, merito dolorem, qui inde concipitur, Christus ipse similem facit dolori parturientis foeminae, qui mercede sua pensatur, dum foetus, in lucem editus, puerperam exhilarat. — huc etiam aptanda est similitudo, quod quum acerrimus sit mulieris dolor, cito evanescit. non parva igitur haec levatio erat discipulis, quum dolorem suum audirent minime diuturnum fore. — sciamus, nobis quoque gemendum esse, donec ex continuis praesentis vitae miseriis liberati fidei nostrae fructum palam cernamus.* Luther hält es mit ihm; er sagt wenigstens: „solch Gleichniss und Exempel stellt uns unser lieber Herr Christus vor zur Stärkung dieser Lehre vom Kreuz und Leiden, auf dass wir lernen gewisse Hoffnung

haben; denn er redet hier von solchem Weibe, die da gebiert, nicht die da über der Geburt bleibet. Und will also sagen: ein Weib, wenn sie gebären soll, ist in Angst, gleichwie ihr in Angst seid, wenn Kreuz und Leiden euch überfällt. Aber sie kann in ihrer Angst das Wörtlein: über ein Kleines, nicht hinzusetzen; denn sie hat das Wort, dass sie in Schmerzen soll Kinder gebären. Aber die Verheissung hat sie nicht, dass sie des Kindes gewiss genesen soll. Ihr aber solltet in eurem Leiden und Trauern das Wörtlein: über ein Kleines! hinzusetzen. Denn ihr sehet, dass solch Weib, von welchem ich rede (ich rede aber von solchem, das geneset) eine kleine Zeit arbeitet, und darnach errettet wird. Dazu habt ihr die Verheissung und Zusagung, welche das Weib nicht hat, nämlich dass eure Traurigkeit eine kurze Zeit währen und darnach zur Freude werden soll. Wo das Weib in ihrer Kindesangst die Verheissung hätte, welche ihr in eurem Leiden habt, würde sie nicht traurig sein. Aber sie muss trauern, weil sie nicht gewiss ist, ob sie genesen werde. Ihr aber sollt über das Exempel vom Weibe auch die Verheissung ergreifen, die euch gewiss ist und nicht fehlen kann.“ Meyer bleibt auch bei dieser allgemeinen Aehnlichkeit stehen.

Die alten Väter haben aber schon eine tiefere Aehnlichkeit in diesem Bilde gesucht und gefunden. Der nüchterne Chrysostomus gibt schon solch eine mystische Auslegung; er sagt nämlich: *ὠδῖνες λήψονται ὑμᾶς. ἀλλ' ἡ ὠδὶς τοῦ τόκου γίνεται χαρᾶς αἰτία. ἅμα καὶ τὸν περὶ ἀναστάσεως πιστούμενος λόγον, καὶ δεικνύς, ὅτι ἐντεῦθεν ἀπελθεῖν, ὅμοιόν ἐστι τῷ ἀπὸ μήτρας ἀπελθεῖν εἰς λαμπρὸν φῶς. ὡσανεὶ ἔλεγε· μὴ θαυμάσητε, ὅτι διὰ λύπης τοιαύτης ἐπὶ τὰ συμφέροντα ὑμᾶς ἄγω. ἐπεὶ καὶ ἡ μήτηρ ἐπὶ τὸ γίνεσθαι μήτηρ, οὕτως ἔρχεται διά λύπης. αἰνίττεται δὲ ἐνταῦθα καί τι μυστικόν. ὅτι ἔλυσεν αὐτὸς τοῦ θανάτου τὰς ὠδῖνας καὶ νέον ἄνθρωπον ἀπογεννηθῆναι πεποίηκε.* Der alte Kirchenvater sieht also in dem gebärenden Weibe den Herrn selbst abgebildet, welcher durch seinen Tod eine neue Menschheit an's Licht bringt; er betont desshalb auch, dass der Herr nicht sagt, *διὰ τὴν χάραν, ὅτι ἐγεννήθη παιδίον,* sondern *ἄνθρωπος*. Chrysostomus Gedanke ist von Theophylaktus, Euthymius wieder aufgenommen worden und hat auch in unseren Tagen noch seine Vertreter in Olshausen und Besser. Olshausen sagt: hier aber entsteht die Frage, wie dieses Gleichniss aufzufassen sein möchte? Man könnte nämlich glauben, die leidende Menschheit Christi sei die duldende Gebärerin und der auferstandene Verklärte der geborene Mensch; aber der Erlöser zieht das Leiden auf die Jünger, wie verhält sich dann der geborene *ἄνθρωπος* dazu? Am kürzesten ist freilich auch hier wieder zu sagen, es seien die einzelnen Züge hier nicht weiter fest zu halten, das Gleichniss sage nur, auf grossen Schmerz folge Freude; zu dieser Annahme kann ich mich indess nicht verstehen, theils weil Christus dann die Vergleichung nur angedeutet, nicht so weit ausgeführt haben würde, theils weil die allgemeinen Regeln der Interpretation eine möglichst genaue Benutzung der Züge in den Gleichnissen empfehlen, soweit dieselbe ohne Zwang möglich ist. Darnach scheint die eigentliche Bedeutung des Bildes zu sein, dass der Tod Jesu Christi gleichsam ein schmerzlicher Geburtsakt der ganzen Menschheit war, in dem der vollkommene Mensch zur Welt geboren wurde, und eben in dieser Geburt des neuen Menschen liegt die Quelle ewiger unverlierbarer Freude für Alle, indem durch ihn und seine Kraft die Erneuerung des Ganzen möglich gemacht ist. So wird der Tod Christi ein welthistorisches Faktum, das Alles vor demselben herbeizuführen bestimmt war, und aus dem sich die

ganze Entwicklung der folgenden Jahrhunderte hervorbildete." Aehnlich Stier, Lange, Gerlach, im Ganzen auch Ebrard u. A. — Allein diese Auffassung hat von vornherein das gegen sich, dass der Herr in dem Vorhergehenden auch mit keiner Silbe von seiner Traurigkeit geredet hat, es kann daher die Traurigkeit, von welcher das Bild spricht, auch auf ihn sich nicht beziehen. Von der Traurigkeit seiner Jünger hat er vielmehr eben zu wiederholten Malen gesprochen, ihnen hat er verheissen, dass ihre Traurigkeit in Freude sich verkehren soll; so muss das mit Schmerzen ringende Weib und das durch seine Schmerzen zur hellen Freude hindurchgedrungene Weib in den Gläubigen des Herrn seine volle Wahrheit haben. Hat demnach das Bild einen tieferen Sinn, was ich Olshausen von ganzem Herzen zugebe, so muss nachgewiesen werden, wie die Gläubigen unter Todesangst und Todesschmerz ein neues Leben an die Welt setzen.

Alte Väter haben unter dem kreisenden Weibe schon die Jüngerschaft, die Gemeinde der Gläubigen, die apostolische Kirche dargestellt gefunden, so unter anderen Cyrill zu Jesaja 26, der da meint, dass die Apostel die Lehre aus sich heraus in die Welt hinein geboren hätten. De Wette's Auffassung liesse sich als eine Fehlgeburt dieses an und für sich richtigen Gedankens bezeichnen, er meint nämlich „diese tiefgegriffene Vergleichung", welche die mit den Jüngern vorgehende Veränderung als eine innere, als einen zum Siege führenden inneren Kampf bezeichnet, wolle die Freude der Jünger am geistigen Anschauen des lebendigen Christus (Joh. 14, 19) darstellen und dieser sei wirklich der subjektiven Wendung nach ein Kind ihrer geistigen Produktivität. Andere sprechen mit Luthardt, das gebärende Weib komme nicht am Anfange der Geschichte des Reiches, sondern an dem Ende erst nieder. Die Gemeinde ist es, sagt dieser Ausleger, welche, wenn ihre Stunde gekommen sein wird, in Todeswehen den neuen Stand der Dinge herausgebären soll. Der Uebergang in den Stand der **Verklärung**, welcher mit Christi Zukunft zur Gemeinde eintritt, ist gemeint. Dann wird die Gemeinde alles Leides vergessen: ἐξαλείψει πᾶν δάκρυον ἀπὸ τῶν ὀφθαλμῶν αὐτῶν. *Apoc. 21, 4*". Allein auch diese Auffassungen, obwohl sie von dem richtigen Gedanken ausgehen, dass die Gläubigen mit dem gebärenden Weibe zu vergleichen sind, haben hier und auch sonst keine Statt. Die apostolische Lehre kann nie als eine Geburt, als ein Produkt der Apostel bezeichnet werden, sie nennen ja ihr Evangelium stets ein εὐαγγέλιον τοῦ χριστοῦ eine δύναμις τοῦ θεοῦ, und sehen sich nur als die Haushalter über Gottes Geheimnisse an, nie aber als die Producenten derselben. Ebenso wird die Verklärung der Welt nicht ein Produkt der Glaubensmacht der Gemeinde sein; wie der Gläubige nicht im Stande ist, sich durch seine Selbstthat den verklärten Leib zu beschaffen — und das wäre doch das Allererste, welches er zur Welt gebären müsste, — ebenso wenig ist er im Stand, einen neuen Himmel und eine neue Erde aus sich herauszusetzen, wenn er von dem Glauben aller Gläubigen auch unterstützt würde. Gottes Wort ist der Apostel Lehre und Gottes Werk ist die Verklärung dieser Welt.

Tholuck sagt: „nun lag in jener Trauer über den Hintritt Christi das Abstreifen ihrer geistigen Unmündigkeit und die Nöthigung zur Vertiefung in sich selbst; diese aber war die Bedingung zur Aufnahme des verklärten Christus in ihrer Seele." Er sieht also eine Art von Wiedergeburt der Apostel hier angedeutet, bestimmter möchte ich sagen: der inwendige Mensch kommt bei den Gläubigen des Herrn durch seinen Tod und seine siegreiche Auf-

erstehung zum Durchbruche, der neue Mensch, der an dem Tage der Pfingsten in Manneskraft vor der Welt steht, wird jetzt an das Licht der Welt geboren. So ist es in der That. Die bitteren Thränen, welche Petrus jetzt weinen lernte, bilden in seinem Leben einen Wendepunkt; mit den Andern verhält es sich ebenso. Tholuck macht nur aufmerksam auf den grossen Wechsel, welcher in der Erkenntniss stattfand, es ist aber ein eben so grosser Umschwung auch in dem inneren Leben, in dem Geiste des Gemüthes zu erkennen. Ihr Verhalten zu dem Herrn, das schmählich genug war, diese feige Flucht, dieses kalte Fernestehen, dieser Verrath aus ihrer Mitte, wirkte eine göttliche Traurigkeit in ihnen und enthüllte ihnen deutlicher als irgend ein Wort Jesu den tiefen Abgrund in ihren Herzen; das Wiederkommen des Herrn in der Fülle der Gnade um Gnade versiegelte ihnen die Vergebung ihrer Sünden, wie sein Anhauchen ihnen die Gemeinschaft des heil. Geistes ertheilte.

V. 22. Und ihr habt auch nun Traurigkeit, aber ich will euch wieder sehen und euer Herz soll sich freuen und euere Freude soll Niemand von euch nehmen. Die Schmerzensstunde ist schon hereingebrochen; Trauer hat die Herzen der Jünger jetzt schon ergriffen. Aber aus dieser Trauer sollen sie wie das gebärende Weib zur Freude des Lebens, zur Wonne an dem Leben gelangen, denn es wird geschehen über ein Kleines: *πάλιν δὲ ὄψομαι ὑμᾶς.* Meyer behauptet, es sei zufällig, dass hier Christus nicht wieder wie V. 16 und 19 *ὄψεσθέ με* sage. Rein zufällig ist es gewiss aber nicht, der Herr will bestimmt hervorheben. dass sie nicht aus eigener Kraft aus dem unendlichen Meere des Schmerzes auftauchen und zu den Höhen aufsteigen, da Freude und Wonne wohnt. Sie können ihn nur sehen, weil er sie zuvor sieht; nicht sie kommen zu ihm, sondern er kommt zu ihnen; nicht sie suchen ihn, dass sie ihn sehen, sondern er sucht sie auf, dass er sie sehe. Die Initiative liegt auf Seiten des Herrn; von ihm geht Alles aus als der ersten und einzigen Ursache des Heiles. Er will zu ihnen kommen und sie sehen und dadurch wird er ihnen zur Freude verhelfen. Gross, überschwänglich ist diese Freude, der Herr kann sie nicht in ein einziges Wort, selbst nicht in einen Satz zusammenfassen: *καὶ χαρήσεται ὑμῶν ἡ καρδία καὶ τὴν χαρὰν ὑμῶν οὐδεὶς αἴρει ἀφ' ὑμῶν.* Nach zwei Seiten hin beschreibt der Heiland diese Freude, nach ihrer Intensivität nämlich und dann nach ihrer Extensivität. Diese Freude, welche der Herr durch seine Wiederkunft von den Todten bei den Seinen erweckt, hat in ihren Herzen ihren Grundsitz. Nicht alle Freude sitzt in dem Herzen, an dem Herde des Lebens, gar viele Freude sitzt nur auf der Zunge, auf der Oberfläche des Herzens; des Auferstandenen wird nicht blos unser Mund lachen, sondern auch unser Herz — *ἡ καρδία,* das ganze, volle, ungetheilte Herz — wird über ihn in Sprüngen gehen und frohlocken. Und da diese Freude in dem tiefsten Grunde des Herzens wurzelt, und an dem Herrn, dem ewiglebendigen, sich ergötzt, so wird dieselbe nicht wie Jona's Kürbiss über Nacht wieder verwelken, sondern unvergänglich, ewig wird sie andauern. Calvin bemerkt gut: *gaudii pretium non parum auget perpetuitas. nam hinc sequitur leves esse aerumnas et aequo animo tolerandas, quae momentaneae sunt. porro his verbis monet Christus, quodnam sit verum gaudium.* Bengel macht aber noch mit Recht auch darauf aufmerksam, dass es heisst: *οὐδεὶς αἴρει: nemo tollit. praesens, quo significatur, gaudium esse certum, a nullo hoste impediendum, quicquid iam nunc immineat. v. 32.* Feindliche Mächte

stehen den Jüngern des Herrn noch entgegen, sie sind noch mitten in dem *κόσμος*, der da sich freut, wenn sie weinen und heulen, aber die Freude, welche ihnen aus dem Wiedersehen des Herrn entspringt, kann ihnen nicht verkümmert, geschweige denn geraubt werden, sie sehen ja den Herrn wieder als den Herrn, der alle seine Feinde zum Schemel seiner Füsse gelegt hat und seine schützende Hand über sie hält.

V. 23. Und an demselbigen Tage werdet ihr mich nichts fragen. Also nicht mehr wie jetzt werden sie dann fragen, was ist das? sondern an jenem Tage, wo der Herr sie wieder sieht und sie den Herrn wiedersehen, werden sie Alles wissen und erkennen. So hängen diese Worte mit dem Vorhergehenden eng zusammen und bilden einen vollständigen Schluss dieses Abschnittes. Ich halte wenigstens diese Auffassung für die allein richtige; die Worte des Herrn: *καὶ ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ ἐμὲ οὐκ ἐρωτήσετε οὐδέν* lassen sich nämlich auch anders fassen. Augustinus hat das schon gewusst, er sagt: *hoc verbum, quod est rogare, non solum petere, verum etiam interrogare significat; et graecum evangelium, unde hoc translatum est, tale habet verbum, quod utrumque possit intelligi, ut haec ambiguitas nec inde solvatur, quamquam etsi solveretur, non ideo nulla quaestio remaneret.* Die Alten theilen sich, die Einen nehmen *ἐρωτᾶν* im Sinne von Bitten und bringen diese Worte dann mit dem gleichfolgenden *ἀμὴν ἀμὴν λέγω ὑμῖν* in eine enge Verbindung, so Chrysostomus, welcher kurzweg fragt: *τί δέ ἐστιν, ἐμὲ οὐκ ἐρωτήσετε; οὐ δεήσεσθε μεσίτου, ἀλλ' ἀρκεῖ τὸ ὄνομα μόνον καλοῦντας πάντα λαβεῖν, δείκνυσι τοῦ ὀνόματος τὴν δύναμιν, εἴγε μὴ ὁρώμενος μηδὲ παρακαλούμενος, ἀλλ' ὀνομαζόμενος μόνον καὶ παρὰ τῷ πατρὶ ποιεῖ θαυμαστούς.* Jedenfalls ist diese Auffassung richtiger, als die Ansicht des Origenes, welcher auf das *ἐμέ* den Nachdruck legt, *de orat. §. 50,* und so hier die Verheissung findet, dass die Jünger nicht mehr durch den Herrn als Mittler zu Gott dem Vater treten sollen, sondern ohne noch eines Mittlers zu bedürfen, direkt mit Gott verkehren werden. Diese Auffassung verträgt sich aber nicht mit dem gleichfolgenden Verheissungswort, welches dem Gebete in dem Namen des Herrn gegeben ist. Wie diese beiden Väter fasst Theophylaktus auch *ἐρωτᾶν* gleich *αἰτεῖν*. Cyrillus von Alexandrien ist anderer Ansicht, er nimmt *ἐρωτᾶν* gleich *interrogare*, ihm stimmt Euthymius zu, der da meint, der Herr wolle sagen, dass seine Jünger fortan nicht mehr solche unverständige Fragen wie vordem stellen würden; *οὐδὲν τοιοῦτον οἷον καὶ πρώην, ποῦ ὑπάγεις.* Jetzt sind die Ausleger auch noch nicht eins; Grotius, Baumgarten-Crusius, Weizsäcker nehmen *ἐρωτᾶν* im Sinne von Bitten; die Andern im Sinne von fragen. Der Zusammenhang ist für die letzte Auffassung; *ἐρωτᾶν* kommt in unserem Kapitel noch zwei Mal vor: V. 19 und 30. An beiden Stellen bedeutet es fragen. Wenn der Herr von Bitten redet im folgenden, gebraucht er das Wort *αἰτεῖν* durchgängig. Man hat mehrfach sich desshalb für *ἐρωτᾶν* = *αἰτεῖν* entschieden, weil die Jünger den Herrn nach seiner Auferstehung noch gefragt haben; haben sie ihn aber hernach nicht auch gebeten und ist nicht das Bitten auch ein Fragen? An jenem Tage und von jenem Tage an haben die Jünger also keine Noth mehr, den Herrn irgend etwas zu fragen; sie sind von seiner Auferstehung von den Todten an nun Wissende, solche Menschen, an denen das Wort sich erfüllt hat, dass sie alle von Gott gelehrt sind. Ist diese Verheissung aber in Erfüllung gegangen, oder steht dieselbe noch aus und straft dadurch unsere Auffassung des *ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ* Lügen? Meyer meint, der Herr

wolle sagen: die Erleuchtung durch den Paraklet werde eine so hohe Genüge der Erleuchtung ihnen gewähren, dass sie ihn um irgend etwas zu befragen kein Bedürfniss haben würden. Gerlach drückt sich befriedigender aus, wenn er spricht: „die letzten Worte sind zu verstehen wie Jerem. 31, 34. Der Zustand, in welchen ihr dann, nachdem der hl. Geist euch in die ganze Wahrheit geleitet hat (V. 13), eintreten werdet, verhält sich zu dem jetzigen wie der Zustand eines reifen, einsichtsvollen Mannes zu dem eines Kindes, was nach jedem Dinge einzeln fragen muss, weil ihm der Mittelpunkt und der Zusammenhang des Ganzen fehlt." Ist den Jüngern aber dieser Blick in's Centrum des christlichen Glaubens erst an dem Tage der Pfingsten aufgegangen? Haben sie an dem Ostertage nicht schon erkannt, dass Jesus Christus der Gekreuzigte und Auferstandene die bewegende Mitte, das A und O ist? Bengel trifft schwerlich das Richtige, wenn er zu **οὐδέν** bemerkt: *nihil de his rebus. de regno interrogarunt. Act. 1, 6:* wir haben kein Recht den Umfang des **οὐδέν** so zu verengen. Die Jünger haben an jenem Tage nichts mehr zu fragen, denn sie wissen an jenem Tage Alles und Jedes, was sie als Jünger des Herrn wissen müssen. Sie wissen von dem Auferstehungstage an, dass Jesus Christus ihr Meister, der Sohn Gottes ist und dass das Leben in ihm beschlossen liegt und durch den Glauben an seinen Namen aus ihm geschöpft wird. Und diese Erkenntniss des Grundes aller christlichen Wahrheit wird sie, denn seinen lebendigen Geist theilt der Herr ihnen mit, von Stufe zu Stufe weiter führen, dass seine Klarheit sich immer mehr und mehr mit aufgedecktem Angesichte ihnen zeigt und sie Schritt für Schritt immer mehr verklärt, bis dass die Klarheit des Herrn aus ihrem Angesichte und ihrem ganzen Wesen hervorstrahlt. Man übersehe bei der Auslegung dieses Wortes nicht das andere Wort des Evangelisten, 21, 12: *οὐδεὶς δὲ ἐτόλμα τῶν μαθητῶν ἐξετάσαι αὐτόν. σὺ τίς εἶ; εἰδότες, ὅτι ὁ κύριός ἐστιν.* Lampe bemerkt treffend: *adde, quod haec promissio per gradus implenda, sicut lux diei gradatim apparet. unde licet quaedam adhuc tenebrae primis post resurrectionem Christi diebus in discipulorum intellectu essent residuae, eae tamen post effusionem spiritus sancti plenitus erant dissipandae.*

Bei der praktischen Behandlung dieser Perikope wird man sich davor zu hüten haben, dass man nicht in den allgemeinen Satz von dem Wechsel zwischen Leid und Freude verfällt. Der Herr will nicht eine allgemein menschliche Wahrheit und Erfahrung seinen Jüngern an das Herz legen, sondern eine specifisch-christliche Wahrheit und Erfahrung ihnen anvertrauen.

Was ist das, das er saget: über ein Kleines?
1. Ein Räthselwort für die meisten Jünger,
2. ein Donnerwort für die arge Welt,
3. ein Verheissungswort für die trauernden Gläubigen.

Was ist das: über ein Kleines?
1. Ein Mahnwort, denn es heisst: über ein Kleines, so werdet ihr mich nicht sehen!
2. Ein Trostwort, denn es heisst; und aber über ein Kleines, so werdet ihr mich sehen.

Was für eine Freude verheisst der Herr seinen Jüngern?

Eine Freude, 1. welche die Welt nicht kennt, die aber doch zur Welt geboren wird,
2. welche der Angst nicht mehr gedenkt, aber doch der Traurigkeit entstammt,
3. welche das Ziel noch nicht erreicht hat, aber doch in Ewigkeit währet.

Jubilate!

Denn 1. eure Traurigkeit nimmt ein Ende,
2. eure Traurigkeit verkehrt sich in Freude,
3. diese Freude tilgt jede traurige Erinnerung,
4. sie wächst immer mehr in euren Herzen,
5. und gibt euch endlich eine vollkommene Erkenntniss.

Von Traurigkeit zur Freude!

1. Das war der Weg der Apostel,
2. das ist der Weg aller Gläubigen,
3. das wird der Weg der ganzen Kirche sein.

Unsere Traurigkeit soll in Freude verkehret werden.

1. Wie geschieht das? — Wir sollen den Herrn über ein Kleines wiedersehen.
2. warum geschieht das? — Wir sollen den Herrn nichts mehr fragen.

Leid und Freud wechseln im Christenleben.

1. Der Herr verkündigt das, aber die Jünger verstehen es nicht,
2. der Herr lässt die Jünger das erfahren, und nun erkennen sie es vollkommen.

Was ist die rechte Christenfreude?

1. Eine Freude am Herrn,
2. eine Freude nach grosser Traurigkeit,
3. eine Freude mit stetem Wachsthum,
4. eine Freude in völliger Erkenntniss.

Des Christen Freud und Leid!

1. Des Christen Freude kommt aus dem Leide,
2. des Christen Freude geht das Leid zur Seite,
3. des Christen Freude überwindet alles Leid.

Welche Krone erwartet den Ueberwinder.

1. Eine Krone, die der Herr selbst darreicht,
2. eine Krone, die alle Thränen abtrocknet,
3. eine Krone, die das Herz ewig erfreuet.

Warum geht der Herr zum Vater hin?

1. Um seine Jünger in göttliche Traurigkeit zu versenken,
2. um durch diese göttliche Traurigkeit in ihnen den neuen Menschen zu wirken.

C. Der Pfingstkreis.

Jesus Christus, der Sohn Gottes, als König ist der Inhalt dieser festlichen Zeit des Kirchenjahres. Er, der sich auf seinen Königsthron, auf den Stuhl der Macht zur Rechten Gottes, des allmächtigen Vaters aufgeschwungen und mit der Kraft aus der Höhe seine Gläubigen angethan hat, damit sie in alle Welt ausgehen und alle Völker zum Gehorsame des Glaubens bekehren könnten, soll in dieser Pfingstzeit vor die Augen gemalt werden. Die Perikopen treten ohne Ausnahme alle für die Wahrheit dieser Behauptung ein. Sie reden von dem hl. Geiste mit ganz entschiedener Vorliebe, aber sie reden von ihm nicht als der dritten Person in der hl. Dreieinigkeit, als einem selbstständigen Wesen, sie stellen den hl. Geist in seiner Abhängigkeit von dem Herrn dar, sie heben fort und fort hervor, dass der Sohn ihn senden will, dass er in seinem Namen von dem Vater ausgeht, um den Herrn in dieser Welt zu vertreten, um des Herrn Werk in dieser Welt fortzusetzen und zu vollenden, um des Herrn Feinde zu strafen, des Herrn Jünger aber in alle Wahrheit zu leiten und so den Herrn zu verklären.

Dieser Pfingstkreis hat auch seine Vorfeier, seine Hauptfeier, seine Nachfeier. Die Vorfeier beschränkt sich auf zwei Sonntage, auf Cantate und Rogate. Die Hauptfeier reicht von dem Himmelfahrtstage bis zu dem Trinitatisfest, wie Band 1, 42 ff. dies nachgewiesen hat. Die Nachfeier dieses Kreises, wie die Nachfeier dieses Complexes der Festkreise überhaupt ist die Trinitatiszeit. Mit andern Worten: das *semestre ecclesiae* ist die Nachfeier des *semestre domini*.

I. Die Vorfeier.

1. Der Sonntag Cantate.

Joh. 16, 5—15.

Alt macht (2, 513) die sehr richtige Bemerkung: „gleich dem vorhergehenden handelt auch das für diesen vierten Sonntag nach Ostern verordnete Evangelium von Christi Hingang zum Vater und der dadurch veranlassten Traurigkeit der Jünger. Während aber dort der Trauer die Freude des Wiedersehens nach kurzer Trennung gegenüber gestellt wird, ist es hier der heilige Geist mit seinem Trösteramt bei den Gläubigen und seinem Strafamt bei den Ungläubigen, worauf der Herr hinweist, so dass in der That mit diesem Sonntag bereits die Vorbereitung auf das Pfingstfest beginnt.“ Cantate heisst dieser Sonntag nach seinem Introitus, der aus ψ. 98. 1 und 2 genommen ist, *cantate Domino canticum novum, alleluja, quia mirabilia fecit Dominus, alleluja!* Ja die Christenheit darf jetzt und muss jetzt singen, obgleich sie voll Trauerns ist, dass der Herr hingeht, ein neues Lied geziemt sich jetzt, denn ein neues Wunder soll geschehen. Er geht hin, um seinen hl. Geist zu senden. Was aber ist das für ein Geist? Der Herr gibt keine dogmatische Definition, sondern eine praktische Deklaration; er zeigt den hl. Geist in seinem Werke und zeichnet in grossartigen Umrissen das Amt, welches derselbe an der Welt und an den Gläubigen des Herrn zu vollziehen hat.

V. 5. **Nun aber gehe ich hin zu dem, der mich gesandt hat und Niemand unter euch fragt mich: wo gehest du hin?** Dies ist ein aus der Massen fein, schön und reich Evangelium, aber sehr hoch und scharf, von dem hohen, nöthigen Artikel, davon wir den Namen haben und Christen heissen. Es ist ein Stück der schönen Predigt, so der Herr Christus nach dem letzten Abendmahl gethan hat, welches er mit seinen Jüngern gehalten, kurz zuvor, ehe er verrathen und gefangen worden ist. Er will sonderlich hiermit seine lieben Jünger über seinen Abschied trösten, weil er jetzt sterben und sie allein hinter sich lassen soll in Gefahr und Noth der Welt, Feindschaft, Verfolgung und Tod um seinetwillen, wie er ihnen selbst mit vielen Worten verkündigt, dass sie in Bann gethan werden und dass die, welche sie tödten, rühmen würden, sie hätten daran einen Gottesdienst gethan. Solches war ihnen gar schwer und schrecklich zu hören, dass sie hoch darob betrübt wurden über beidem, weil sie den lieben Herrn verlieren und dazu in solchem Elend und Nöthen sollten gelassen werden. Darum war es auch Noth, sie hingegen zu trösten, wie denn Christus durch diese drei Kapitel (14—16) seiner letzten Predigt mit allem Fleiss und Treue gethan hat; und die Summa ist davon, dass er ihnen gegen solchen Mangel seines Abschieds den hl. Geist zu senden verheisst, der beides ihre Herzen trösten und stärken und alsdann erst das Reich Christi anrichten und in alle Welt ausbreiten soll; und er sagt ihnen deutlich, was sein Reich sei und wie es darin zugehe, wie es regiert werde und was es ausrichte und was der hl. Geist durch sie in dieser Welt ausrichten werde. So Luther und damit schildert er die ganze Situation vortrefflich. Bei seinen Jüngern ist der Herr bis jetzt gewesen; sie haben an ihm ihres Herzens Freude und Trost gehabt. Er geht nun fort von ihnen zu dem Gott und Vater, der ihn in diese Welt gesandt hat und seine Jünger will er nicht mit sich nehmen, sie bleiben ohne ihn zurück in dieser Welt, die ihnen so feindselig gesinnt ist. Und keiner folgt ihm, dem Weggehenden, mit seinen Sinnen und Gedanken nach, keiner von ihnen fragt ihn: wohin gehest du? Der Herr macht keine Pause, wie Olshausen und Kühnöl annahmen, nach den Worten *πρὸς τὸν πέμψαντά με*; um dann zu fragen: *nullusne vestrum me amplius interrogat, quo abiturus sim?* und keiner von euch hat Lust mich zu fragen, wo ich denn hingehe? Er straft seine Jünger darüber, dass sie ihn nicht fragen, dass sie ihn überhaupt noch nicht gefragt haben: *ποῦ ὑπάγεις*; Haben sie ihn denn aber nicht gefragt? Hat Petrus nicht 13, 36 gefragt: *κύριε, ποῦ ὑπάγεις*: hat Thomas nicht auch gesagt: *κύριε, οὐκ οἴδαμεν, ποῦ ὑπάγεις καὶ πῶς δυνάμεθα τὴν ὁδὸν εἰδέναι.* 14, 5. Der Herr weiss das recht gut, er findet aber in diesen Worten nicht die Frage, welche er aus dem Munde seiner Jünger zu hören wünschte, *ποῦ ὑπάγεις*. Luther sagt schon: der Verstand steht in den Worten: wohin ich gehe; als sollte er sagen, ihr seid sogar erschlagen und erschrocken über diesem Wort, so ihr höret, ich werde nicht mehr bei euch sein, dass ihr nicht gedenket, noch in euer Herz geht, weiter darnach zu fragen: wo ich doch hingehe, d. i. nicht welche Strasse, sondern wozu und warum ich hingehe, wozu es euch dient? Denn wenn ihr das wüsstet, was es sei, so würdet ihr nicht so betrübt und erschrocken sein; denn solch Weggehen ist nicht um meinet-, sondern um euretwillen zu thun. Nun aber weil ihr nichts davon wisset, so fragt ihr auch nicht darnach, da ihr doch billig solltet fragen und forschen, was es bedeute, dass ich hingehe, auf dass ihr

euren Trost daran mochtet haben und euch solches meines Weggehens nicht bekümmern. Aber ich muss es euch jetzt zu gut halten, dass ihr's so geringe achtet, wo ich hingehe und euch dess nicht könnet trösten noch freuen; denn ihr seid mein sogar gewohnt und habt mich so gerne bei euch, dass euch nichts leideres widerfahren kann, denn dass ich soll von euch genommen werden.“ Bengel hat Luthers Gedanken wieder aufgegriffen, *nemo me iam interrogare pergit,* sagt er, *cum deberetis maxime. interrogarant saepe multis de rebus: et de hac ipsa re c. 13, 36: sed magis cogitantes de discessu quam de loco, quo iret dominus. postea quaerere destituerunt. itaque dominus eos etiam interrogationem docet, quae ei, si sponte fecissent, valde placuisset.* Seitdem ist dieser Gedanke nicht wieder verloren gegangen, er ist jetzt Gemeingut geworden. Nicht mit starrem, stummem Schmerze sollten die Jünger dem Scheidenden nachsehen, sie sollten sich dahin aufschwingen, wohin er geht, das Ziel, welchem er entgegenging, in's Auge fassen, den Gedanken seiner Erhöhung, seiner himmlischen Herrlichkeit sich recht fest in's Herz prägen. So Tholuck, Lücke, Luthardt, Meyer u. A. Jetzt aber konnte der Herr sie nicht dieser in sich versinkenden Trauer überlassen. denn eine schwere Zeit war im Anbruche; jetzt da das Kreuz auch über sie fiel, mussten sie die Krone in's Auge fassen, zu welcher das Kreuz allein führen kann. Calvin erinnert daran: *qui hactenus molliter habiti fuerant, vocabantur in posterum tempus ad graves et arduas pugnas. quid ergo futurum erat, nisi Christum scirent in coelo esse salutis suae praesidem? nam ad patrem ire nihil aliud est, quam recipi in coelestem gloriam, ut summo imperio potiatur.*

V. 6. Sondern dieweil ich solches zu euch geredet habe, ist euer Herz voll Trauerns geworden. Die Verkündigung des Herrn, dass er zum Vater hingehe, hätte eine andere Wirkung auf die Jünger ausüben müssen, sie hätten sich freuen sollen, dass er nun endlich zu seiner Herrlichkeit eingehe. Allein diese Verkündigung hat einen ganz andern Eindruck hervorgebracht: *ἀλλ' ὅτι ταῦτα λελάληκα ὑμῖν, ἡ λύπη πεπλήρωκεν ὑμῶν τὴν καρδίαν.* Gut sagt Grotius: *ἀλλά attentionem et fidem excitat.* Die Jünger sind eben noch schwach, sie können noch nicht weit sehen, sie haben bis jetzt an dem ihnen leibhaftig gegenwärtigen Christus gehangen. Mit seiner leiblichen Gegenwart, denken sie, entschwinde er ihnen gänzlich; eine Kluft lege sich zwischen ihn und sie, in einem unerreichbaren Jenseits weile er, während sie in einem unerquicklichen Diesseits alles Ungemach erdulden. Ihre Herzen sind niedergeschlagen; die Traurigkeit hat sie so sehr erfüllt, dass kein anderer Gedanke in ihnen mehr Raum hat, dass sie selbst das Fragen verlernt haben. Und haben sie Grund so zu trauern?

V. 7. Aber ich sage euch die Wahrheit; es ist euch gut, dass ich hingehe. Denn so ich nicht hingehe, so kommt der Beistand nicht zu euch; so ich aber hingehe, will ihn zu euch senden. Also keinen Verlust erleiden die Jünger durch den Hingang des Herrn, sondern wie ihnen ihr eigenes Sterben einst Gewinn sein soll, wie dem Apostel Paulus (Phil. 1, 21), so wird das Sterben des Herrn ihnen jetzt schon ein Gewinn, ein Heil sein. Der Herr aber weiss es recht gut, wie wenig die Jünger in ihrer tiefen Trauer diesen Gedanken fassen können, daher gibt er sich alle Mühe, diese Wahrheit recht fest in ihren Herzen zu gründen. Er sagt desshalb: *ἀλλ' ἐγὼ τὴν ἀλήθειαν λέγω ὑμῖν.* Mit einer Versicherung beginnt der Herr, Luther paraphrasirt: denn ich sage euch

(spricht er und schwört dazu), so wahr Gott ist und ich. Bengel will dem ἐγώ den Inhalt geben: *ego a vobis non rogatus, mentiri nescius;* es scheint mir aber, als wenn der erste Gedanke hier nicht naturwüchsig ist. Der letzte Gedanke reicht vollkommen aus, um diesem ἐγώ eine solche Kraft zu verleihen, dass es Himmel und Erde tragen kann. Wie Gott bei sich selbst schwört, da er nicht bei einem Grösseren schwören kann, so beruft sich der Herr auf sein Ich, auf seine eigene Persönlichkeit, um sein Wort als ein Wort der Wahrheit zu versiegeln. Nicht das Wort macht den Mann, sondern der Mann macht das Wort; die ganze Person Jesu Christi ist gleichsam das Fundament, auf welchem seine Verkündigung ruht. Ich, dieser euch so wohlbekannte Jesus, in dessen Munde nie ein Betrug ist erfunden worden, den Niemand einer Sünde zeihen kann, ich, der ich vom Vater ausgegangen bin, um als der König der Wahrheit von der seligmachenden Wahrheit zu zeugen in dieser Welt und der ich wieder zum Vater hingehe, ich sage die Wahrheit, *tametsi*, fügt Bengel nicht übel hinzu, *veritatem huius rei non capitis.* Und eine tröstliche, köstliche Wahrheit ist es, die er ihnen zu sagen hat. *omnis veritas,* sagt Bengel, *sanctis bona est:* gewiss, wenn diese Wahrheit auch tief in die Herzen einschneidet. Wir haben es ja aus der vorigen Perikope ersehen, dass der neue Mensch nur unter bitterem Wehe geboren wird, und dass vor der unaufhörlichen Freude das tiefste Leid steht. Es ist ja so, wie Augustinus sagt: *amplectenda est tristitia, quae gaudium parit et non eius materia consideranda est, quia saepe per dulcedinem fructus placet, quod amarum horruit in radice.* Aus der bitteren Wurzel, dass der Herr weggeht, reift eine süsse Frucht hervor; die Jünger gewinnen, indem sie zu verlieren, ja Alles zu verlieren scheinen. *ἐὰν γὰρ μὴ ἀπέλθω, ὁ παράκλητος οὐκ ἐλεύσεται πρὸς ὑμᾶς.* Der Paraklet wird also der Ersatz, ja der Gewinn der Jünger sein. Der Herr redet hier nicht näher von dem Parakleten, denn er hat vorher schon seinen Jüngern erklärt, wer dieser Paraklet ist, nämlich der hl. Geist, der Geist der Wahrheit. Der hl. Geist kommt in dem A. T. vielfach vor, er trägt dort auch schon verschiedene Namen, aber dieser Name *ὁ παράκλητος* ist im A. T. nicht zu finden, es ist ein Name, welchen der Herr erst gebildet hat, um sich und den hl. Geist dadurch zu charakterisiren nach der Funktion, welche sie beide ausüben. Nur bei Johannes kommt dieser Name vor und zwar nur in folgenden Stellen 14, 16, 26. 15, 26. hier 15, 7 und 1 Joh. 2, 1. Hofmann hat sich nach meiner Ansicht von Anfang an das Concept verrückt durch die Bemerkung, dass er die Stelle aus dem Briefe nicht von vornherein mit in die Betrachtung ziehen wollte. Allein wenn er anderer Seits will, dass man bei der näheren Begriffsbestimmung des Wortes *ὁ παράκλητος* davon auszugehen habe, in wiefern Christus so heissen könne, so ist es doch reine Willkür von ihm, wenn er die Stelle gerade, in welcher etwas sehr bestimmtes ausgesagt ist, wie Christus Paraklet sei, nicht in Erwägung ziehen will. Hofmann gegenüber müssen wir festsetzen: da im Johanneischen Sprachgebrauch allein dieses Wort uns begegnet, so muss, da er 14, 26 den Sohn und den Geist Paraklete nennt, in allen Stellen auch eine und dieselbe Bedeutung angenommen werden und jede Begriffsbestimmung, welche nur den Evangelienstellen gerecht wird, und nicht auch 1 Joh. 2, 1 vollständig befriedigt, ist zu verwerfen. Der Name *παράκλητος* ist von *παρακαλεῖν* abgeleitet, ein Wort, dessen Grundbedeutung von Hofmann ganz richtig so angegeben wird, dass es jede Art Zusprechens bezeichnet, bei welchem

es auf eine bestimmte Einwirkung abgesehen ist. Weil darnach παρακαλεῖν sehr vieldeutig ist, so lässt sich aus der Etymologie an und für sich der Inhalt des Wortes παράκλητος noch nicht bestimmen. Die Ansichten der alten Väter sind schon sehr auseinandergegangen, wie aus Suicerus *thesaurus ecclesiasticus II, 583. f.* zu ersehen ist; seitdem Knapp seine Abhandlung *de spiritu s. et Christo paracletis etc.* in seinen manches noch jetzt recht schätzbare enthaltenden *scripta varii argumenti* zum dritten Male (1823) veröffentlicht hat, ist im Wesentlichen keine neue Ansicht mehr vorgetragen worden. Man hat unter ὁ παράκλητος entweder einen Lehrer, oder einen Tröster, oder endlich einen Beistand verstanden.

Theodorus von Mopsueste hat zuerst ὁ παράκλητος einfach durch ὁ διδάσκαλος erklärt; nachdem *Medus* in den *fragmenta sacra* diese Uebersetzung wieder vertheidigt hatte, gab Ernesti ihr den Vorzug, neuerdings hat sie v. Hofmann und Luthardt nach ihm sehr entschieden wieder vertreten. Hofmann sagt: Lücke war ganz auf dem richtigen Wege, als er die Untersuchung mit den Worten einleitete: die persönliche παράκλησις des Herrn müssen die Seinigen fortan entbehren. Wer wird nun ihr παράκλητος sein?" So ist es. An die Stelle der παράκλησις Jesu sollte die des hl. Geistes treten, jene παράκλησις τοῦ ἁγίου πνεύματος, von welcher es Akt. 9, 31 heisst, dass die Gemeinde durch sie gemehrt worden. Aber wie konnte Lücke von da aus zu dem Ergebnisse kommen, παράκλητος heisse Beistand? Dass παρακαλεῖν aus der Bedeutung „zu Hülfe rufen" in die Bedeutung „helfen" (Olshausen, Philippi) übergehe, bedarf doch wahrlich keiner Widerlegung, und zu Akt. 9, 31 bemerkt auch de Wette, dass die Bedeutung „Beistand" für παράκλησις unerweislich sei (gegen Meyer). Trost heisst es freilich an der letzteren Stelle auch nicht (gegen Baumgarten), noch kann man dieselbe damit zurecht bringen, dass man ἐπληθύνετο durch ἐπληροῦτο erklärt (gegen de Wette). Die Meinung ist vielmehr, der in der Gemeinde waltende Geist habe das Wort so wirksam geführt, dass ihrer immer mehr dem Namen Jesu unterthänig wurden. Da παρακαλεῖν jede Art des Zusprechens bezeichnen kann, bei welchem es auf eine bestimmte Einwirkung abgesehen ist, alles christliche Lehren aber mit der Absicht geschieht, zu einem Verhalten gegen Gott zu bestimmen, so liegt παράκλητος von διδάσκαλος gar nicht ab, dass Theodoros letzteres nicht hätte für ersteres setzen dürfen. Wie käme sonst auch Lukas dazu, den Namen Barnabas durch υἱὸς παρακλήσεως zu verdolmetschen? 4, 36 oder wie könnte sonst der Brief an die Hebräer ein λόγος παρακλήσεως heissen? 13, 22. Einen Lehrer in diesem Sinn verheisst also Jesus den Seinen. In dem Sinne, in welchem er selbst, der auf Erden wandelnde Gottmensch ihr Lehrer gewesen, wird es von nun an der Geist der Wahrheit, der in irdischen Menschen gegenwärtig waltende Geist Gottes sein." Wir fragen verwundert, geht die Thätigkeit des Herrn während seines Erdenlebens wirklich in diesem Lehren auf: und können nicht begreifen, was v. Hofmann mit dem Rückgang auf die Stelle Akt. 9, 31 eigentlich beweisen will. Lässt sich der specifisch johanneische Sprachgebrauch aus Lukas beleuchten? Hofmann hätte nur in dem Falle hier Recht, wenn er den Nachweis geliefert hätte, dass παρακαλεῖν im ganzen N. T. nur im Sinne von διδάσκειν vorkommt; er hat das nicht gethan, im Gegentheil nur constatirt, dass der Begriff des παρακαλεῖν sehr weit ist. Passt diese Fassung von παράκλητος gleich διδάσκαλος zu 1 Joh. 2, 1? Hofmann hat das nicht

behauptet und kein begeisterter Schüler wird, was der Meister nicht zu thun gewagt, sich zu thun unterfangen.

Schon in den ältesten Zeiten der Kirche ist *ὁ παράκλητος* im Sinne von Tröster verstanden worden, man fand darin eine Uebertragung des hebräischen מְנַחֵם. So sagt Origenes *de princ. 2, 7: paracletus, quod dicitur spiritus sanctus, a consolatione dicitur. si quis namque de spiritu sancto participare meruerit, cognitis ineffabilibus sacramentis, consolationem sine dubio et laetitiam cordis assumit.* Chrysostomus in der 75 Homilie zu Joh.: *συνεχῶς δὲ παράκλητον καλεῖ διὰ τὰς συνεχούσας αὐτοὺς τότε θλίψεις*: Theophylaktus ganz ähnlich: *συνεχῶς παράκλητον ὀνομάζει διὰ τὰς συνεχούσας αὐτοὺς θλίψεις εὐέλπιδας αὐτοὺς ποιῶν, ὡς ὑπ' ἐκείνου ψυχαγωγηθήσονται.* Cyrillus von Jerusalem, Euthymius, ja auch Theodorus von Mopsueste stimmen dem bei, letzterer sagt nämlich nach der Catene, dass der hl. Geist um desswillen *παράκλητος* genannt werde, *ὡς τῇ οἰκείᾳ χάριτι μέλλον ἐπικουφίζειν τὰ παρὰ τῶν ἀνθρώπων ἐπαγόμενα καὶ ῥᾷον φέρειν παρασκευάζον.* Nicht viele Lateiner sind derselben Ansicht. Hieronymus zu Jesaj. 40 erklärt sich zwar für *consolator;* die Andern aber sind anderer Ansicht oder schwanken. Erasmus blieb der in der mittelalterlichen Kirche herrschend gewordenen Auffassung treu. Luther bequemte sich in der Uebersetzung auch ihr an, er wollte nicht durch Verwerfung des ein Mal üblich gewordenen „Trösters" die Gemüther verwirren; er wusste aber recht wohl, dass *παράκλητος* eigentlich einen andern Sinn habe, wesshalb er auch 1 Joh. 2, 1 ganz richtig *παράκλητος* mit Fürsprecher übersetzte und zu Joh. 14, 16 von vornherein in der Glosse erklärte: Paracletus heisst ein Advokat, Fürsprecher oder Beistand vor Gericht, der den Schuldigen tröstet, stärket und hilft, also thut der hl. Geist auch uns im Gewissen vor Gottes Gericht wider die Sünde und des Teufels Anklage." Maldonat, Jansen, vor Allem Lightfoot, der auf die Bezeichnung des Messias als מְנַחֵם aufmerksam machte, Hengel u. A. stimmten bei. Diese Auffassung aber hat für das erste das gegen sich, dass sie nicht an allen Stellen recht ausreicht; es ist in unserer Stelle schon nicht gut ersichtlich, wie der hl. Geist, als der Geist, welcher die Welt straft, der Tröster heissen kann? Auch 1 Joh. 2, 1 will Tröster nicht ausreichen. Ausserdem muss man gegen diese, wie gegen die vorher besprochene Auffassung von *παράκλητος* gleich *διδάσκαλος* einwenden, dass diese aktive Auffassung wider die Sprache ist. *παράκλητος* kann, wenn man das Wort sprachrichtig übersetzen will, nie heissen der Zusprechende, der mich Lehrende und Tröstende; es ist eine Passivform und sagt, dass der als *ὁ παράκλητος* Bezeichnete, als ein solcher gedacht ist, der von mir angesprochen wird. Hofmann verkennt nicht ganz diese passivische Bedeutung von *παράκλητος,* aber er meint, dass diese passivische Form sich abgeschliffen habe. Er beruft sich auf die Uebersetzungen der beiden Stellen im Hiob 33, 23 und 16, 2: in der ersten Stelle wird מֵלִיץ (מַלְאָךְ) und in der zweiten מְנַחֵם von dem Chaldäer mit פְּרַקְלִט, und das letztere von Aquila und Theodotion mit *παράκλητος,* von dem Alexandriner aber mit *παρακλήτωρ,* von Symmachus endlich mit *παρηγορῶν* wiedergegeben. Hiernach ist nach Hofmann nichts deutlicher, als dass man *παράκλητος* auch aktivisch wie *παρακλήτωρ* verstanden und gebraucht hat. Ist dies, sagt er, eine sprachwidrige Verwechslung, so hat keinen Falls der Ausleger die Verantwortung dafür zu

tragen, dessen Aufgabe nur die sein kann, den thatsächlichen Sprachgebrauch zu ermitteln.“ Gewiss ist dieser letzte Kanon vollständig richtig, aber ist er hier auch richtig angewandt? Lässt sich aus dem Sprachgebrauche dieser späteren Uebersetzungen der Sprachgebrauch des Johannes festsetzen? Ist Hofmann's Behauptung richtig, dass, wenn man die passivische Bedeutung von *παράκλητος* noch so sehr verallgemeinere, sie sich doch immer nicht schicken wolle zu bezeichnen, was Jesus bis dahin den Seinen gewesen? Denn nicht sie, sagt er, haben etwas zu thun gehabt, wobei er ihnen geholfen, sondern sein Werk hat er an ihnen gethan, indem er ihnen den Namen Gottes kundmachte, und ihnen die Worte gab, welche ihm sein Vater gegeben. Joh. 17, 6 und 8.“ Ist dieser Einwurf aber wirklich zutreffend? Fassen wir *ὁ παράκλητος*, wie es in dem klassischen Griechisch gebraucht wurde, als der *causidicus*, der Sachwalter, der Vertheidiger, oder, wie es in dem spätern Griechisch und auch von Philo angewandt wird, als *fautor, patronus*, so ist ja der *παράκλητος* das, was sein Name aussagt, nicht blos insofern er dem Angeklagten, dem Armen und Elenden hilft, er spricht auch für ihn, er führt seine Sache, er thut, was helfen kann, ganz allein und selbstständig. Freilich liegt in dem Worte *παράκλητος* streng genommen das darin, dass er diesen seinen Beistand auf Anrufen leistet; hat es aber Schwierigkeit, auch diesen Zug an dem Herrn und dem hl. Geiste nachzuweisen? Waren die Jünger, denen der Herr sich als den Parakleten darstellte, nicht aus dem Kreise jener heilsbegierigen Seelen gekommen, die da warteten auf den Trost Israels? Kam der Herr nicht dem Seufzen der Gottescreatur in ihnen durch seine Erscheinung entgegen? Unter den griechischen Vätern ist schon eine ganze Reihe, welche *παράκλητος* in diesem Sinne als Beistand nimmt. Cyrillus von Alexandrien erklärte auf dem Concil zu Ephesus: *παράκλητος καὶ ἱλαστήριον ὁ υἱὸς ὠνόμασται. καθίστησι γὰρ τοῖς ἐπὶ γῆς εὐμενῆ τὸν πατέρα καὶ παντὸς ἡμῖν εὑρίσκεται πρόξενος ἀγαθοῦ παράκλητος.* Johannes von Damaskus sagt *fid. orth. 1, 10: παράκλητον ὡς τὰς τῶν ὅλων-παρακλήσεις δεχόμενον.* Die abendländischen Kirchenväter neigen sich dieser Auffassung in ganz überwiegender Mehrzahl zu. Tertullianus *adv. Prax. 9* sagt: *rogabo patrem et alium advocatum mittet vobis,* und *de monog. 3: in hoc quoque paracletum agnoscere debes advocatum, quod a tota continentia infirmitatem tuam excusat. cf. de pud. 19.* Augustinus sagt im 74 Tractate zum Joh.: *quod ait: rogabo patrem et alium paracletum dabit vobis, ostendit, se ipsum esse paracletum; paracletus enim latine dicitur advocatus et dictum est de Christo: advocatum habemus apud patrem Jesum Christum iustum.* Melanthon, Beza in seiner Uebersetzung, Grotius, Lampe, Bengel (*παρακαλεῖν est advocare, arcessere patronum; inde παράκλητος, advocatus ad praesidium praestandum, defensor, patronus, qui pro aliquo dicit et ei dicenda suggerit.*), Knapp, Tholuck, Olshausen, Meyer u. s. w.

Schon unter den Kirchenvätern sind mehrere, welche in *παράκλητος* die beiden Bedeutungen: *consolator* und *patronus* vereinigt finden; Ammonius sagt: *παράκλητος καλεῖται ὁ υἱὸς καὶ τὸ πνεῦμα, ὡς παραμυθίαν ἡμῖν ἐμποιοῦντες, καὶ ὡς παρακαλοῦντες ὑπὲρ ἡμῶν τὸν πατέρα. τὸ γὰρ ὄνομα τοῦτο παραμυθίας ἐστὶ ποιητικόν.* Augustinus sagt im 94 Traktat zu Johannes: *consolator ergo ille vel advocatus, utrumque enim interpretatur, quod est graece paracletus, Christo abscedente erat necessarius.* Aehnlich bemerkt Gregorius: *advocatus dicitur vel consolator, qui idcirco advocatus dicitur, quia pro errore delinquentium apud iustitiam patris intervenit.* Calvin spricht sich auch hier-

für aus: *paracleti nomen tam Christo quam spiritui hic tribuitur,* bemerkt er zu 14, 16, *et iure, utrique enim commune munus est, nos consolari et exhortari et nos tueri suo patrocinio.*

Allein eine solche Combination, wenn sie sich auch ohne Schwierigkeit vollziehen lässt, denn der Sachwalter ist eben schon dadurch, dass er die Sache seines Clienten führt, dessen Trost und Tröster, auch wenn er sich gar nicht freundlich zu ihm herablässt, ist durchaus unnöthig; wir langen an allen Stellen vollkommen mit der ursprünglichen Bedeutung von παράκλητος gleich *advocatus* aus. Gleich hier an unserer Stelle können wir die Probe machen. Der Herr hat eben von seinem Weggange aus dieser Welt und von dem Ausgange seiner Jünger in alle Welt mit dem Zeugnisse von ihm, dem Sohne Gottes geredet, er hat ihnen auch eröffnet, dass die Welt dieses Zeugniss nicht freundlich aufnehmen, sondern dagegen sich leidenschaftlich empören wird. Die Jünger sind verzagt; der Herr fehlt ihnen, die Kraft gebricht ihnen und die Welt widerstrebt ihnen, da verheisst er ihnen den hl. Geist als den Parakleten, als den Beistand, der die Sache, welche sie eigentlich führen sollten, in seine Hand nehmen und so an ihrer Stelle das Werk, das ihnen befohlen ist, wohl ausrichten wird. Als ihr Beistand, als ihr Sachwalter kommt der hl. Geist zu ihnen.

Der Herr sagt nun mit klaren Worten, dass der hl. Geist nicht kommen könne, so lange er noch bei ihnen sei, dass sein Hingang zum Vater die *conditio sine qua non* für die Ankunft des hl. Geistes sei. In wiefern ist das Kommen des Parakleten an den Weggang des Herrn gebunden? Die Kirchenväter sind nicht ganz um diese Frage herumgegangen; die Meisten sind in die Fusstapfen Augustins getreten, welcher zu unserer Stelle bemerkt: *tamquam diceret: expedit vobis, ut haec forma servi auferatur a vobis, caro quidem factum verbum habito in vobis, sed nolo me carnaliter adhuc diligatis et isto lacte contenti semper infantes esse cupiatis, expedit vobis, ut ego vadam, si enim non abiero, paracletus non veniet ad vos; si alimenta tenera, quibus vos alui, non subtraxero, solidum cibum non esurietis, si carni carnaliter haeseritis, capaces spiritus non eritis: nam quid est, si non abiero, paracletus non veniet ad vos, si autem abiero, mittam eum ad vos. numquid hic positus eum non poterat mittere? quis hoc dixerit? neque enim ubi ille erat, iste inde recesserat, et sic venerat a patre, ut non maneret in patre. postremo quomodo etiam hic constitutus non poterat mittere, quem scimus super eum baptizatum venisse atque mansisse, imo vero a quo scimus eum numquam separabilem fuisse? quid est ergo: si non abiero, paracletus non veniet ad vos: nisi non potestis capere spiritum, quamdiu secundum carnem persistitis nosse Christum. unde ille, inquit, qui iam ceperat spiritum; etsi noveramus, inquit, secundum carnem Christum, sed nunc iam non novimus.* Luther bleibt im Ganzen seinem grossen Ordensstifter treu, doch zieht er einen Gedanken hinzu, welcher später von Lampe (*sicut ergo per naturam suam acquisitio haereditatis possessionem eius antecedit, ita necessario abitus Jesu per passiones ad patrem operationibus spiritus et donorum eius distributioni latiorem portam aperiebat. restitutio servi in libertatem supponit solutionem pretii)* ausschliesslich betont worden ist. Er sagt nämlich: „dies ist die Meinung dieser Worte: so ich nicht weggehe, d. i. wo ich nicht sterbe und also aus diesem leiblichen Leben und Wesen komme, so wird nichts ausgerichtet: sondern ihr bleibet, wie ihr jetzt seid, und bleibt Alles in dem alten Wesen, wie es zuvor war und noch ist. Die

Juden unter dem Gesetze Mosis, die Heiden in ihrer Blindheit, Alle unter der Sünde und dem Tode und kann Niemand davon erlöst noch selig werden und behält der böse Geist seine Macht und Gewalt." In der neueren Zeit hat man diese richtigen Gedanken schärfer entwickelt: der hl. Geist kann nur nach dem Weggange des Herrn über seine Jünger kommen, weil der Weggang des Herrn dieselben erst in eine solche Verfassung setzt, dass sie Gefässe des hl. Geistes werden können. Schmid sagt in seiner biblischen Theologie des N. T. 1, 202, dass, weil die Jünger, so lange der Herr mit ihnen umging, zu sehr festgehalten wurden durch das Uebergewicht seiner persönlichen Erscheinung und fortwährend nur empfänglich sich ihm gegenüber verhalten hätten, ohne zu der Selbstständigkeit gelangen zu können, welche eben der Zweck der Geistesmittheilung war, die Entziehung der sinnlichen Gegenwart des Herrn erst habe eintreten müssen." Doch ist hiermit noch nicht Alles gesagt. Die Jünger kannten vor dem Hingang des Herrn denselben leider mehr nach dem Fleische, als nach dem Geiste, sie bauten auf ihn desshalb auch ihre fleischlichen Hoffnungen. Diese Trugbilder und Wahngedanken mussten hinweggeschafft sein, wenn der Geist der Wahrheit zu ihnen kommen sollte. Der Tod des Herrn zerstörte aber, wie wir es aus der Klage der beiden Osterwanderer vernommen haben, mit einem Male alle diese Idole.

Aber es darf auch nicht übersehen werden, dass die Ankunft des heil. Geistes nicht vor dem Weggange des Herrn stattfinden kann, weil derselbe nur in dem Stande der Herrlichkeit den heil. Geist zu geben vermag; hierauf hat Johannes 7, 39 schon bestimmt hingewiesen; *οὔπω γὰρ ἦν πνεῦμα ἅγιον, ὅτι ὁ Ἰησοῦς οὐδέπω ἐδοξάσθη.* Sicherlich will der Evangelist durch diese Bemerkung nicht sagen, des der heil. Geist im Himmel und auf Erden noch gar nicht existirt habe vor der Verklärung des Herrn, denn er überliefert uns ja das Wort des Täufers, dass er den Geist habe herabkommen sehen auf den Herrn 1, 32, und kann ja doch, wenn er den Herrn als das *φῶς* der Menschen bezeichnet, 1, 4, nur an ein solches Wirken des Logos als Geist auf den Geist des Menschen denken. Er will vielmehr nur aussagen, dass der heil. Geist vor der Verklärung des Herrn nicht wie ein springender Quell, wie ein gewaltiger Strom in der Menschheit war, sondern gleichsam wie ein Sprühregen nur hin und her, dann und wann auf das verschmachtete Land fiel. Jesus wollte den heil. Geist, der ohne Mass in ihm war, den Seinen mittheilen, aber das konnte nicht der Jesus, der in der Niedrigkeit wallte, der war noch nicht selbst durch und durch vergeistet, noch nicht der Herr des Geistes. Kahnis sagt in der Lehre vom heil. Geiste 1, 52: „der heil. Geist war, so lange der Herr lebte, nur in ihm vorhanden, daher musste der Herr sterben, damit der heil. Geist, das Princip des Lebens, losgelöst von seiner Person, an die er geknüpft war, seine Kräfte entfalte." Hofmann sagt ähnlich: „sein natürliches Leben ist Geistleben, um es mittheilend zu bethätigen, musste er die Beschränktheit des innerweltlichen Lebens mit der Gemeinschaft des überweltlichen Lebens seines Vaters vertauschen." Und da auf dreier Zeugen Mund eine Sache steht, so sei Schmid noch angerufen, welcher (1, 202 f.) sich so auslässt: „aber wie von Seiten der Jünger, so war auch von Seiten Christi die Geistesmittheilung bedingt durch seinen Tod und seine Verklärung. Zwar er selbst hat schon in seiner Niedrigkeit den Geist ohne Mass, der Geist war auf ihn gekommen und blieb auf ihm, aber so lange er in der irdischen Niedrigkeit war, war dieser

Geist noch nicht im eigentlichen Sinne mittheilbar von seiner Seite; erst nachdem durch den Tod seine irdisch niedrige Persönlichkeit, die durch Fleisch und Blut bedingt war, aufgelöst und seine Menschheit durch die Auferstehung und noch mehr durch die Himmelfahrt gänzlich verklärt, durchgeistet und durchleuchtet war, konnte auch von ihm der Geist, so wie er es verheissen hatte, mitgetheilt werden.“ Da der Geist die Aufgabe hat, Fleisch und Blut zu überwinden, die ganze Naturseite des Menschen, wie die ganze Welt zu verklären, so musste Christus erst sein Fleisch und Blut völlig gekreuzigt haben und nach seiner Menschheit in die Klarheit eingegangen sein, wenn er diesen verklärenden Geist spenden wollte.

V. 8. Und wenn derselbige kommt, so wird er die Welt strafen um die Sünde, um die Gerechtigkeit und um das Gericht. Der Herr führt jetzt eingehend aus, dass es ihnen gut ist, wenn er hingeht, denn der heil. Geist, den er ihnen senden wolle, werde es ihnen an nichts fehlen lassen. Sie haben einen Auftrag in dieser Welt auszurichten, der heil. Geist wird sie darin kräftigst unterstützen. Sie sollen zeugen von dem Herrn, sie werden zeugen mit Beweisung des Geistes und der Kraft: der heil. Geist, der in ihnen zeugt und durch welchen sie zeugen, *ἐλέγξει τὸν κόσμον περὶ ἁμαρτίας καὶ περὶ δικαιοσύνης καὶ περὶ κρίσεως*. Hier ist jedes Wort scharf in das Auge zu fassen. Der heil. Geist, dessen Werkzeuge die Jünger des Herrn sein sollen, wird nicht blos die Welt belehren über die Sünde, Gerechtigkeit und Gericht; er wird die Welt mit seiner Lehre überwinden, er wird ihr mit unwiderstehlicher Kraft die Wahrheit beweisen, dass sie von derselben vollständig überführt ist. Diese Ueberführung ist aber zugleich, da sie die Sünde der Welt an das Licht zieht, ein Gericht, das über die Welt ergeht, eine Strafe, welche der heilige Geist an ihr vollzieht, und zwar eine Strafe, welche nicht ein dem Bösen angethanes Leid ist, sondern ein in seinem Gewissen sich selbst vollziehendes Gericht der Gerechtigkeit. Die Welt soll nun der heil. Geist zu dem Bewusstsein ihrer Gottwidrigkeit bringen; was ist unter diesem *ὁ κόσμος* zu verstehen? Luther fragt schon: was heisst nun alle Welt? und gibt sich diese Antwort: alle Welt heisst nicht allein etliche, Hannas, Kaiphas, Hohepriester, Pharisäer, Sadducäer, Schriftgelehrte, Aelteste, Fürsten und König zu Jerusalem; sondern Alles, was in der Welt ist, zu Jerusalem und an allen Orten der Welt, Juden und Heiden, alle Weisen, Klugen, Gelehrten, Heiligen, Gewaltigen, Kaiser, Könige, Fürsten, Edel und Unedel, Bauer, Bürger, Hohe, Niedrige, Junge, Alte: auch die in ihrem Regiment auf's schönste und lieblichste gefasst sind.“ Nicht Alle haben *ὁ κόσμος* in dieser Ausdehnung genommen; Chrysostomus scheint unter dem gestraften *κόσμος* die Juden allein zu verstehen. Dazu liegt aber kein Grund vor. Wichtiger aber ist die Frage, ob der Herr hier den Ausdruck Welt in dem specifischen Sinne gebraucht, oder ob er hier unter der Welt einfach die Gesammtheit der Menschen begreift. Aus dem Zeitwort *ἐλέγχειν* lässt sich über den Charakter der Welt nur das feststellen, dass sie mit Sünde behaftet ist, aber nicht dies, dass sie in der Sünde verharrt. Meyer hat, wie auch Luthardt anerkennt, vollständig Recht, wenn er sagt; der Erfolg der *ἔλεγξις* könne bei den verschiedenen Subjekten entweder Bekehrung 1 Kor. 14, 24, oder Verstockung und Verdammung sein. Akt. 24, 25. Röm. 11, 7. Im letzteren Sinne fassen nun die meisten Kirchenväter, Erasmus und unter den Neueren de Wette, Brückner und Wetzel (in der Zeitschrift für luth. Theologie 1856. 624 ff.) dieses *ἐλέγχειν*. Meyer behauptet, diese Auffassung

werde nicht durch *περὶ κρίσεως*, worauf sie sich am liebsten beruft, gerechtfertigt, da die *κρίσις* nicht von dem *κόσμος*, sondern vom Teufel gemeint sei, auch stehe sie der johanneischen Anschauung von der Rettung der Welt durch Christus entgegen. Er selbst meint, die ungläubige Welt solle der Sünde des Unglaubens geziehen werden, was dem, der nicht verstockt ist, der Weg zum Glauben und somit zur Ausscheidung aus der Welt sei. Allein Meyer's Einwurf, dass das Gericht ja nur auf den Fürsten dieser Welt sich beziehe, den Lücke übrigens auch vorbringt, wird dadurch entkräftet, dass das Gericht über den Fürsten der Welt naturnothwendig auch ein Gericht zu gleicher Zeit ist über sein Reich, die Welt. So wahr als der Gedanke ist, welchen Meyer, Luthardt, Tholuck, Hofmann, wie vorher schon Lampe und Bengel *(cui elencho mundus partim se submittet, partim repugnabit, sed adversum stimulum calces)* und auch Luther (es muss alles Fleisch und Blut gestraft werden entweder zur Seligkeit oder zur Verdammniss) vertreten, dass wenn der heil. Geist dieses sein Strafamt in der Welt vollzieht, *qui convictus est de peccato, deinceps vel transit ad iustitiam Christi, vel cum Satana partem iudicii habet* (wie Bengel spricht); so gehört er doch nicht hierher. Die Welt ist von dem Herrn eben erst als eine solche gezeichnet worden, welche die Zeugen der Wahrheit in den Bann thut und sie tödtet: V. 20 steht die Welt wieder den Jüngern des Herrn als feindliche Macht gegenüber. Es ist demnach doch das Nächstliegende auch hier die Welt als die *massa perdita* zu verstehen, als die Welt, welche Welt ist und Welt bleibt. So auch Erasmus, de Wette u. A. Diese feindselige, arge Welt kann sich der Einwirkung des heil. Geistes nicht entziehen; der Geist, welcher von ihr verworfen wird, bezeugt sich an ihrem Herzen auch als eine Gotteskraft, er straft sie dreifach, *περὶ ἁμαρτίας, περὶ δικαιοσύνης καὶ περὶ κρίσεως. tres tituli insignes,* sagt Bengel. Diese Worte sind gleichsam Kapitelüberschriften und als solche schwer verständlich und räthselhaft. Der Herr führt in den folgenden Versen diese vorgesetzten Themata weiter aus.

V. 9. Um die Sünde, dass sie nicht glauben an mich. Das Erste, wovon der heil. Geist die Welt überführen wird, ist die Sünde; er wird also der Welt zu allererst ihre eigene Sünde aufdecken. Was soll nun aber der Satz mit *ὅτι*? Soll er ansagen, worin das Wesen der Sünde besteht, was die Grundsünde ist; oder soll er nur angeben, in wie fern oder auf was für Grund hin, der Paraklet die Welt von der Sünde überführen wird? Augustinus legt nach der ersten Weise aus: *hoc enim peccatum, quasi solum sit, prae ceteris posuit, quia hoc manente cetera detinentur et hoc discedente cetera remittuntur.* Luther folgt: von solcher Sünde weiss die Welt nichts, der heil. Geist muss sie allererst lehren; denn die Welt hält nur für Sünde, das in der andern Tafel Mosis verboten ist. Hier wird allein der Unglaube für Sünde angezogen und der Glaube gepriesen, dass er die überbleibende Sünde auch in den Heiligen unterdrücke und auslösche. Als wollte er sagen: wenn sie an mich glaubten, so wäre ihnen schon alles geschenkt, was sie für Sünde gethan haben; denn ich weiss, dass sie nicht können anders thun von Natur, aber dass sie mich nicht wollen annehmen, noch glauben, dass ich ihnen helfen will, das wird sie verdammen. Darum wird die Welt nicht mehr gestraft, noch verdammt um anderer Sünden willen, weil Christus dieselben alle vertilgt; sondern das bleibt allein im N. T. Sünde, dass man ihn nicht will erkennen noch aufnehmen. Aehnlich Calvin, auf welchen de Wette sich beruft, der zu dieser Stelle bemerkt:

„die Welt erscheint der durch die Kraft der Wahrheit siegenden, immer mehr wachsenden Masse der Gläubigen gegenüber als in der Sünde und Schuld begriffen, als unerlöst, als unter dem Zorne Gottes stehend 3, 36. Röm. 1, 18 und zwar darum, weil sie nicht glauben; denn der Glaube macht das Band der sündigen Welt mit Gott aus (Calvin).“ Gewiss ist Augustinus' und Luthers Gedanke, dass der Unglaube der Gipfel aller Sünde ist und auch Calvins und de Wette's Gedanke, dass Gottes Zorn auf der Welt wegen ihres Unglaubens liege, sehr richtig; allein der letzte Gedanke würde dann mehr zu der *ἔλεγξις περὶ κρίσεως* passen und der erste Gedanke wäre, wie Meyer bemerkt, leicht auszudrücken gewesen durch die Worte: *περὶ ἁμαρτίας, ὅτι ἡ ἁμαρτία ἐστὶν ἡ ἀπιστία.*

Chrysostomus führt die zweite Auffassung ein, denn seine Worte; *περὶ ἁμαρτίας· τουτέστιν, πᾶσαν ἀπολογίαν αὐτῶν (sc. Ἰουδαίων) ἐκκόψει καὶ δείξει πεπλημμεληκότας ἀσύγγνωστα*: lassen sich nicht gut anders verstehen, zumal wenn man noch das vorhergehende hinzunimmt, als dass er in dem Unglauben ein Indicium der Sünde erkannte. Theophylaktus sagt ganz ähnlich: *δείξει αὐτοὺς ἁμαρτωλούς, ὅτι οὐ πιστεύουσιν* und Euthymius: *ὅτι ἁμαρτάνουσι μὴ πιστεύοντες ἔτι.* Wenn Meyer nun diesen Satz so nmschreiben will; sofern sie nämlich (*ὅτι* gleich *εἰς ἐκεῖνο ὅτι* 2, 18. 9, 17. 11, 51) nicht glauben an mich, was er ihnen als Sünde aufdecken und zum Bewusstsein bringen wird und die Sündenüberführung demnach so fasst, dass der Unglaube der Welt ihr als Sünde zum Bewusstsein gebracht wird, so scheint mir Luthardt besser zu erklären: auf Grund ihres Unglaubens wird die Welt der Sünde überführt, d. h. als ungläubige wird sie als in Sünde seiende überführt: wie auch v. Hofmann auslegt: die überführende Thätigkeit des Geistes wird erstens Sünde zum Gegenstand haben, dass dieselbe und was es um dieselbe ist und dies aus dem Grunde, dass die Welt nicht an Jesum glaubt. Denn glaubte sie an ihn, so hätte sie keine Sünde.“ Die Welt hält sich für ein reines und heiliges Priestervolk, welches die Zeugen des Herrn als ein angenehmes Opfer meint Gott darbringen zu können; sie mag von Sünde nichts hören und wissen. Aber der heil. Geist wird ihr die Augen öffnen und den Stachel so tief in das Gewissen hineintreiben, dass sie nicht blos erkennt, dass Sünde da ist, sondern selbst davon überführt wird, dass sie in der Sünde liegt. Ihr Nichtglauben wird ihr das Zeichen und Zeugniss sein, dass die Sünde da ist und sie in der Sünde liegt. Wie so? Der Herr vergleicht sich mit dem Lichte mehr denn ein Mal im johanneischen Evangelium; wenn das Licht, vorzüglich wenn das Sonnenlicht aufgeht, so öffnet sich alle Creatur diesem Lichte und strebt ihm entgegen. Denn da Alles, was ist, durch das Wort, welches das Licht ist, gemacht worden ist, liegt in den Tiefen aller geschaffenen Wesen ein unverwüstlicher Zug nach dem Lichte hin. Das Wort der heil. Schrift erweist sich als einen Ausfluss aus dem ewigen Worte Gottes dadurch. dass dieses Wort auch eine magnetische Anziehungskraft auf das Menschenherz ausübt, dass es in das Herz hineindringt und durch Sinne und Gedanken hindurchgeht. Wer dem Worte nicht glaubt, der muss gegen den Gnadenzug des Vaters zu dem Sohne hin sich stemmen, der muss nicht, mit Johannes zu reden, an das Licht kommen wollen. Warum aber mag er nicht an das Licht? Weil er die Finsterniss mehr liebt, als das Licht. Warum will er nicht an den Namen des eingebornen Sohnes vom Vater voller Gnade und Wahrheit glauben? Weil er nicht ihm leben will, sondern sich selbst, seinen Lüsten

und Begierden. So überführt der Unglaube den Ungläubigen selbst, dass die Sünde in ihm die Oberherrschaft hat, und zugleich deckt er ihm das Wesen der Sünde selbst auf; der Sohn führt zu dem Vater, wer nicht glaubt, nicht glauben will, will sich also nicht zu dem Vater führen lassen — die Sünde hat sich also enthüllt als Feindschaft wider Gott.

Der Paraklet straft aber die Welt noch weiter.

V. 10. Um die Gerechtigkeit aber, dass ich zum Vater gehe und ihr mich hinfort nicht sehet. Der heil. Geist lässt es also nicht dabei beruhen, dass er die Ungläubigen mit einem Stachel in dem Herzen, mit einem Brandmal in dem Gewissen ihrer Wege gehen lässt. Er deckt der Welt auch auf, was es mit der Gerechtigkeit ist. Grotius hat den Zusammenhang gar nicht verstanden, wenn er hierzu sagt: *ostendet spiritus, Deum aequum esse rectorem, ut qui me extra omnem iniuriae contactum (hoc enim est, quod ait, non videbitis me ut supra 7, 36) in suae maiestatis consortium receperit.* Die Socinianer und Kühnöl haben mit ihrer Auslegung: *quod ius et fas est, quod fieri debet;* auch gründlich fehlgegriffen. Zwei Auslegungen streiten um den Preis; beide stehen seit alten Zeiten schon ebenbürtig neben einander. Die Einen finden hier die Graubensgerechtigkeit, die Anderen die Lebensgerechtigkeit, die Rechtbeschaffenheit des Wandels. Augustinus ist unter den Vätern der namhafteste Vertreter der ersten Ansicht; er schliesst seine Ausführungen mit diesen Worten ab: *erit itaque, inquit, iustitia vestra, qua mundus arguetur, quia vado ad patrem et non videbitis me, quoniam in eum, quem non videbitis, credetis, in me. et quando me videbitis, quod tunc ero, non videbitis me humilem, sed excelsum, non videbitis mortalem, sed sempiternum, non videbitis iudicandum, sed iudicaturum et de hac fide vestra, i. e., iustitia vestra arguet spiritus sanctus incredulum mundum.* Luther hat, wie man es von vornherein schon erwarten kann, diesen Gedanken mit aller Energie ergriffen. Das ist auch ein hartes Wort sagt er. Sünde hat die Welt, Frömmigkeit oder Gerechtigkeit hat sie nicht und weiss auch nicht, wie sie soll oder könne fromm werden. Was mag nun solches für eine Gerechtigkeit sein? Christus redet hier nicht ein Wörtlein von dem, das ich thun oder lassen soll; sondern blos und allein von seinem Werke, das er thut, nämlich, dass er zum Vater gehe und wir ihn nicht sehen. Das soll unsere Gerechtigkeit sein und sonst nichts. Das ist, spricht Christus, Gerechtigkeit, dass ich zum Vater gehe, d. h. Niemand wird vor Gott gerecht, als dadurch und um dess willen, weil ich sterbe und auferstehe. Dass ich sterbe und verklärt werde, ein wahrhaftiger Gott, dasselbige ist eure Gerechtigkeit. Röm. 1, 17. Denn gehen ist so viel gesagt als sterben und durch den Tod zum Vater gehen und in ein ander Wesen treten und begreift das ganze Werk unserer Erlösung und Seligung, dazu Gottes Sohn vom Himmel gesandt ward. Derhalb ist hier die Gerechtigkeit nichts anders, denn der geglaubte Gang durch den Tod zum Vater, und dieser Glaube macht uns gerecht vor Gott, durch welchen wir glauben, dass uns Christus durch seinen Gang d. i. durch sein Leiden von der Sünde, Tod, Teufel und Hölle entledigt hat, damit Gott der Vater versöhnt ist und unsere Sünde durch dieses Blut ausgelöscht. Das ist auch die Ursache, dass er des Ganges gedenkt. Er spricht nicht, dass ich bin bei dem Vater, sondern dass ich gehe zum Vater; denn in dem Gange ist die Sünde verschlungen in der Gerechtigkeit und Christus ist durch den Tod frisch hindurch gewischt, (nicht unter der Sünde, Tod und Hölle geblieben, sondern

hindurchgegangen durch seine Auferstehung und Himmelfahrt), dass es auch Niemand gewahr ist worden, wie folgt: und ihr mich fort nicht sehet. „Melanthon und Calvin legen ebenso aus, nach ihnen Calov, Jansen, Lampe, Storr u. s. w. Luthardt ist insoforn hier mit herzurechnen, als er die Stelle besagen lässt, dass Christus durch seinen Hingang Gerechtigkeit ermöglicht habe, weil Glaube an ihn als Unsichtbaren durch seinen Hingang erst geworden sei. Meyer wendet gegen diese Auffassung ein, dass nach Analogie der anderen Stücke Christus das Subject der *δικαιοσύνη* sein müsse, wir dürften wohl noch hinzufügen, dass wenn der Herr diese wichtige Wahrheit habe mittheilen wollen, er sie mehr versteckt, als geoffenbart hätte. Man muss sie zwischen den Zeilen mühsam herauslesen.

Chrysostomus bezieht die *δικαιοσύνη* auf die Rechtbeschaffenheit des Lebens, er sagt nämlich: *τουτέστιν, ὅτι ἄληπτον παρεσχόμην βίον. καὶ τούτου τεκμήριον, τὸ πρὸς τὸν πατέρα πορεύεσθαι.* Theophylaktus nimmt seinem Meister fast die Worte aus dem Munde: *δείξει αὐτοῖς, ὅτι δίκαιος ὢν καὶ ἄληπτον παρασχόμενος βίον, ἀδίκως ὑπ᾽ αὐτῶν ἀνῃρέθην.* Euthymius folgt nach. Beza vertrat im Reformationszeitalter diese Ansicht. Bengel *(mundus Jesum pro nocentissimo habuerat)* Lücke, Olshausen, Tholuck, Schmid, de Wette, Meyer u. A. Der Gedanke ist nun nach Meyer dieser: dass ich zum Vater gehe und ich dann euren Augen entrückt sein werde, wird dem Geiste bei seiner *ἔλεγξις* der Welt zum Beweisgrund dafür dienen, dass ich *δίκαιος* bin." Befremdlich ist das nachschlagende *καὶ οὐκέτι θεωρεῖτέ με.* Chrysostomus fand hierin ausgesagt, dass der Herr nicht einen Augenblick, sondern *διαπαντος* bei dem Vater bleibe, also zu der innigsten Gemeinschaft mit ihm sich erhebe; Euthymius und Lücke stimmen dem bei. Bengel scheint hierin eine Mahnung zum Glauben zu finden; er sagt: *est commutatio personae i. e. et iam non videor, nec tamen sine causa sermo est secundae personae; nam si cuiusquam esset videre Jesum, apostolorum esset, atque horum tamen ipsorum erat credere et omnes ad credendum invitare.* Meyer findet hier gar einen elegischen Nachklang, einen Ausdruck der gefühlvollen Theilnahme Jesu an dem nahen Trennungsschmerze der Jünger, denen dieser Schmerz für den höheren Zweck jener *ἔλεγξις* nicht erspart werden konnte! Eine müssige Wiederholung können diese Worte nicht sein, sie müssen einen wuchtigen Gedanken enthalten, welcher die Welt niederwirft und zu dem Geständnisse zwingt, dass *δικαιοσύνη* nicht auf ihrer, sondern allein auf des Herrn Seite zu finden ist. Wir fragen nun, wie wird auf Grund dieser beiden Stücke, des Hingangs zum Vater und der Unsichtbarkeit des Herrn die Welt von der Gerechtigkeit des Herrn überführt? Lücke sagt: kehrte Christus nicht zurück zu seinem Vater, wurde er nicht erhöhet von der Erde zur Rechten Gottes, und verherrlicht durch seinen Tod aus Liebe sowie durch seine Auferstehung in Kraft des heil. Geistes, so erschien er der Welt als ein Ungerechter. Erstand er aber, zum Zeichen, dass sein Tod eine That der freisten, reinsten Liebe und er der besonders Geliebte und Gesandte des Vaters sei, vom Tode wieder, kehrte er als der Ueberwinder des Todes und der Welt zurück zu dem, der ihn gesandt hatte, so erschien er als der Unschuldige, Heilige, *ὁ ἅγιος*, als der Gerechte, *ὁ δίκαιος*, wie ihn Johannes vielleicht nicht ohne Beziehung auf unsere Stelle, vorzugsweise so nennt 1 Joh. 2, 1, 29. 3, 7. vergl. Apostelg. 3, 14 *ὁ ἅγιος καὶ δίκαιος.* Luk. 23, 47. 1 Petr. 3, 18." Hofmann sagt: Sie (die überführende Thätigkeit des heil. Geistes) hat zweitens Gerechtigkeit zum Gegenstand, dass die-

selbe und was es um sie ist, und dies aus dem Grunde, weil Jesus zu seinem Vater hingeht und seine Jünger ihn nicht mehr sehen. Denn so lange er auf Erden war und seine Jünger ihn bei sich hatten, war er selbst das vollkommene Bild der Gerechtigkeit und brauchten sie sich nur an ihn zu halten und ihm nachzufolgen. Aber wenn er hingegangen ist, wird es des Geistes Geschäft, welchen er ihnen sendet, die Gerechtigkeit in ihnen auszuwirken und der Welt an ihnen zu zeigen, was es um dieselbe sei." Beide Ausführungen befriedigen nicht recht; wenn der heil. Geist eben, weil es heisst: ἐλέγξει, der Welt nicht andemonstriren, sondern vielmehr thatsächlich erweisen wird, was er über die δικαιοσύνη ihr zu lehren hat, so darf er der Welt auch nicht blos ansagen, dass Christus zu dem Vater gegangen ist, er muss sie vielmehr zu dem Eingeständnisse zwingen, dass solches geschehen ist. Der heil. Geist tritt in den zeugenden Aposteln in seinem Strafamt an die Welt heran. Die e Träger und Werkzeuge des heil. Geistes müssen durch ihre persönliche Erscheinung unwiderleglich darthun, dass Christus zu seinem Vater hingegangen d. i., dass er in seine Herrlichkeit eingegangen ist und dass er sich in dieser überweltlichen Herrlichkeit noch befindet. Steht dieses fest, dann ist die δικαιοσύνη des Herrn der Welt wider ihren Willen zur Erkenntniss gebracht, denn zu Gott gehen und bei Gott bleiben, das weiss alle Welt, kann nur ein δίκαιος. An den von dem Herrn zeugenden Jüngern kann, ja muss man nun aber die Herrlichkeit des Herrn erkennen, denn ihr Zeugniss mit Wort und Werk ist nicht aus menschlichem Vermögen hervorgegangen, Gottes Wort redet Menschenmund, Gotteswerke wirken Menschenhände und Gottesleben offenbart sich in dem Menschenleben. Jesus, welcher seine Knechte so ausstattet, mit solchen Kräften der zukünftigen Welt erfüllt, muss in die Herrlichkeit eingegangen sein und über Allem, was sichtbar ist, thronen. Und da die Welt Fleisch für ihren Arm hält und nur das Sichtbare für wirklich nimmt, so wird gerade der Umstand, dass sie mit ihren Fleischesaugen diese verklärten Zeugen des Herrn sieht, ohne dass sie den sieht, der seine Kraft in ihrer Schwachheit mächtig sein lässt, sie überführen, dass der Herr zu dem Vater gegangen ist.

V. 11. Um das Gericht, dass der Fürst dieser Welt gerichtet ist. Dies ist der dritte ἔλεγχος des heil. Geistes. Er steht mit den früheren in engster Verbindung. Gewöhnlich nimmt man an, dass der Prozess, welchen der Paraklet wider die Welt führt, in diesen aufeinanderfolgenden Stadien verlaufe, dass der heil. Geist die Welt zuerst von ihrer Sünde überführe, denn wie Seneka *ep.* 28 sagt, so sei es: *qui peccare se nescit, corrigi non vult. — deprehendas te oportet, antequam emendes.* Sodann zwinge er der Welt die Erkenntniss auf, dass es eine δικαιοσύνη in dem Herrn gebe und so werde der ihre Sünde erkennenden Welt das Heil gebracht, ob sie es nehmen oder verwerfen wolle. Endlich aber enthülle der heil. Geist, dass die Welt dem Gericht verfallen sei; er rufe ihr damit zu sowohl dies: *si non timetis peccatum, saltem id timete, ad quod perducit peccatum* (Augustinus), als auch dies: du bist gewogen und zu leicht erfunden worden! Ein Zusammenhang besteht jedenfalls zwischen den einzelnen Stücken des Elenchus, sie sind wirkliche Theile eines Ganzen; das lassen schon die Partikeln μέν-δέ-δέ erkennen. Jedoch nicht gerade dreitheilig ist desshalb die Rede: Hofmann hat vollständig Recht, wenn er sagt, dass die zwei letzten Sätze mit δέ einen unterschiedlichen Gegensatz zu dem ersten

Satze bilden. Der Paraklet, sagen wir, welcher der Welt ihre Sünde daran zur Erkenntniss bringt, dass sie nicht glaubt, deckt der Welt weiter auf, dass sie keinen Grund hatte zu dem Nichtglauben, denn Christus ist der Gerechte, und dass sie durch diesen Unglauben verloren geht. Gut sagt Lücke: Er (dieser ἔλεγχος) dringt gleichsam zur Wurzel dessen hinab, was den Glauben in der Welt stört und hemmt. Alle Macht des Unglaubens nämlich, alle antichristliche Gewalt in der Welt hat nach Johannes ihren letzten Grund in der Herrschaft des Teufels, und so lange diese Herrschaft in der Welt und im Bewusstsein des Menschen dauert, leidet das messianische Reich und wird beschränkt und befehdet. So lange das Böse in der Welt noch irgend ein Recht, einen Grund, eine Wahrheit zu haben scheint, hemmt es den Glauben an Christum. Es muss in seiner ganzen Unwahrheit und Nichtigkeit der Welt offenbar werden, ehe sie sich gänzlich davon abwendet. Es gehörte also zum vollständigen ἔλεγχος der Welt, dass sie überführt wurde von der durch Christi Werke, Lehre, Tod, Auferstehung und Rückkehr zum Vater vollbrachten Vernichtung aller satanischen, antichristlichen Macht. Wie zwingt nun der heil. Geist der Welt die Erkenntniss auf, dass sie dem Gericht verfallen ist, weil ihr Fürst gerichtet ist? Der Schwerpunkt liegt darauf, dass der Fürst der Welt gerichtet ist, denn ist dieser gerichtet, so muss sein Reich, die Welt, auch schon mitgerichtet sein. Wir müssen wieder darauf zurückgehen, dass der hl. Geist nicht unmittelbar mit der Welt handelt, sondern Alles durch die Jünger des Herrn treibt. Die Thätigkeit der Jünger des Herrn muss also der Welt den schlagenden Beweis liefern, dass es mit ihrem Fürsten nichts mehr ist, dass er schon längst gerichtet ist. Das Perfekt ist bedeutsam, κέκριται. Der Fürst dieser Welt, sagen wir, bietet gegen diese in seine Welt eindringenden Zeugen des Herrn alle satanischen Mächte auf, er schnaubt wider die Gemeinde mit Drohen und Morden; aber er kann den Siegeslauf der Boten des Evangeliums nicht aufhalten, eine Thür thut sich nach der andern auf, ein Volk nach dem andern beugt seine Kniee in dem Namen Jesu Christi. Das Blut der Martyrer wird der Samen der Kirche; die Asche der verbrannten Wahrheitszeugen stäubt durch alle Lande. Die Welt muss aus diesen Zeichen erkennen, dass das Reich und die Macht und die Herrlichkeit des Herrn geworden ist, denn wie könnten diese Leute etwas ausrichten wider diesen Fürsten, wenn ihr Herr und Haupt nicht schon längst dem Starkgewappneten seinen Harnisch geraubt hätte? So wird der heil. Geist den Prozess, welchen er gegen die Welt in seine Hand genommen hat, durch alle Instanzen hindurch verfolgen; er wird die Welt innerlich überführen, dass sie für eine faule, verlorene Sache in die Schranken getreten ist.

V. 12. **Ich habe euch noch viel zu sagen, aber ihr könnet es jetzt nicht tragen.** Was will der Herr? Will er seinen angefangenen Unterricht abbrechen, oder in seiner Rede fortfahren und zu einem zweiten Punkte sich den Uebergang bahnen? Meyer sagt: Jesus bricht ab und gibt den Grund an.“ Ihm widersprechen aber fast alle Ausleger der Vergangenheit wie der Gegenwart. Luthardt stellt Meyers kurzem Wort ein ebenso kurzes entgegen: Jesus bricht hiermit nicht ab, sondern ist am Schluss dieses Gedankens. Der Geist soll aber auch ihnen selbst dienen zur eigenen Förderung, dies wird eingeleitet durch die Begründung, welche V. 12 enthalten ist. Aber nicht ohne Anknüpfung an das Vorhergehende. Denn was Jesus den Jüngern soeben über die Stellung der Gemeinde der Welt

gegenüber sagte, mochte ihnen unverständlich genug sein. Wie viel ist ihnen noch verhüllt über die Darstellung Christi in der Welt. Dies erinnert also an die Unreife und Schwäche der Jünger in Erkenntniss der Wahrheit, vergl. 2, 21, 12, 16." Der Herr sagt: ἔτι πολλὰ ἔχω λέγειν ὑμῖν. Was ist dieses Viele, welches er noch hat und für sich behält? Luther bezieht diese Erklärung auf die vorgenannten drei Stücke, Sünde, Gerechtigkeit und Gericht. Damit, bemerkt er, sagt er nicht, ich habe euch noch viel Anderes zu sagen und der heil. Geist wird euch anders lehren und erklären, als ich euch gesagt habe. Sondern dies „viel sagen" heisst, wenn man von einem Stück mancherlei Weise, aber immer einerlei Ding treibt. Also sollen diese Worte auf das einfältigste verstanden werden, dass der Herr also viel sage: diese drei Stücke, welche ich jetzt erzählt habe, versteht ihr jetzt nicht überall, wenn ich es schon erklären wollte. Ich hätte wohl viel davon zu reden, dass ich es besser auslegte, wie es zugehe; aber ihr steckt noch zu tief im groben, fleischlichen Verstand, dass ihr es nicht könnt fassen. Darum will ich es anstehen lassen, bis der Geist kommt, der wird euer Herz erleuchten, dass ihr es verstehen könnet und wird euch Alles erinnern! Denn die Lehre des Glaubens ist ja schwer zu fassen und geht nicht so leichtlich ein, wie die unerfahrenen Geister davon träumen, dass ein Mensch ausser ihm selbst, d. i. aus seinem eigenen Leben und Werken treten und mit ganzem Erwägen sich daran hängen soll, was er nicht in sich selbst sieht noch fühlt, nämlich dass Christus zum Vater geht. O es ist eine schwere Kunst, so gar an sich selbst zu verzagen und fahren lassen, was man hat, beides gutes und böses Leben und allein blos an dem Worte Christi hangen und darob Leib und Seele lassen." Melanthon legt ganz ähnlich aus: *harum rerum cognitio, videlicet, quantae res sint peccatum et ira Dei et haec victima Dei, filius Dei et quanta gloria sit regnantis Christi, quanta potestas diaboli, qualia certamina Christi et diaboli, immensa est.* Andere sehen von dem Vorgehenden gänzlich ab und fallen auf dies und auf jenes; so sagt Bengel: *multa de passione, morte, resurrectione domini et de iis, quae v. 8 sq. attinguntur, et mox abrumpuntur.* Stier denkt an die Aufhebung des Vorbildlichen im A. T. durch Erfüllung im N. T., durch den Opfertod und das Hohepriesterthum Jesu, an die rechte Stellung des alten Gesetzes zu dem neuen Gebote, an das Verhältniss aller noch rückständigen Weissagungen zur Zukunft und Vollendung des Reiches Gottes — kurz an das Alles, was die Episteln und die Apocalypse bringen. Allein wer mag hier das Richtige treffen? Augustinus hat sicherlich das Richtigste getroffen, wenn er sagt: *nunc ergo, quae ista sint, quae apostoli tunc portare non poterant, vultis forsitan scire. sed quis nostrum audeat eorum se dicere iam capacem, quae illi capere non valebant? ac per hoc nec a me exspectanda sunt, ut dicantur, quae forte non caperem, si mihi ab alio dicerentur, nec vos ea portare possetis, etiam si ego tantus essem, ut a me ista, quae vobis altiora sunt, audiretis. et fieri quidem potest, ut sint in vobis aliqui ad ea capienda iam idonei, quae alii capere nondum valent, etsi non omnia, de quibus magister ille Deus dicebat: adhuc, multa habeo vobis dicere, tamen eorum fortasse nonnulla. sed quaenam sint ista, quae ipse non dixit, temerarium est velle praesumere et dicere.*

Der Herr verschweigt seinen Jüngern dieses Viele, weil sie es noch nicht tragen können. βαστάζειν ist nicht sofort mit *intelligere* zu übersetzen; gut bemerkt Meyer: was für die geistige Kraft, Verständniss, Gemüth,

Willensstärke zu schwer ist, kann sie nicht tragen.“ Die Wahrheit ist eine Last, sie hat etwas Ueberwältigendes; sie kann nicht mit einem Male dem schwachen Menschen aufgelegt werden; man muss behutsam umgehen. Es ist wie mit der Arznei, diese, wenn sie noch so heilsam ist, kann tödten, wenn sie in Masse eingenommen wird. Es gibt auch eine nothwendige Oekonomie in der heilsamen Lehre; die pädagogische Weisheit muss walten. Erst müssen die Elemente des Glaubens gefasst sein, ehe man zu den hohen Artikeln steigen kann; erst muss Luthers grober Katechismus tüchtig gelernt sein, ehe man zu dem feinen Katechismus, den Luther bekanntlich seinem groben nachsenden wollte, aber nicht nachgesandt hat, fortschreiten darf. Die Apostel gaben zuerst auch Milch und später erst feste Speise. Es darf auch, wenn der Magen eines Christen schon diese feste Speise vertragen kann, von ihr nicht zu viel auf ein Mal geboten werden; der Magen kann dann die Speise nicht verarbeiten, sie wird nicht verdaut und nährt desshalb nicht. Der Magen wird verdorben, die unverdaute Speise beschwert ihn und hemmt den Leib in seiner Arbeit, die Speise selbst wird am Ende, weil sie unverdaulich war, als eine schlechte Speise angesehen und weggeworfen. Wie der Apostel den Juden ein Jude und den Heiden ein Heide ward, so muss jeder Lehrer in der Wahrheit der Fassungskraft und Tragkraft seiner Hörer Rechnung tragen.

Die katholische Kirche hat von jeher auf diese Stelle den Finger gelegt und triumphirend gerufen: was wollt ihr mehr, die Schrift, auf welche ihr Protestanten euch beruft, zeugt selbst für die Tradition. Luther sagt treffend: diese Worte haben die Doktores auch auf ihren Stand gezogen, dass sie sagen: man müsse etwas mehr haben, denn das Evangelium und die Schrift; darum soll man auch hören, was Concilien und der Papst setzen; und wollen das also bewähren. Christus spricht hier: ich habe euch noch viel zu sagen, das ihr jetzt nicht könnet tragen. Hier siehe doch den Narren zu, was sie sagen. Christus spricht also: ich habe euch noch viel zu sagen. Mit wem redet er? Ohne Zweifel mit den Aposteln, zu denen sagt er: wenn aber der Geist der Wahrheit kommen wird, der wird euch in alle Wahrheit leiten, dass es darnach durch sie in die Welt gebracht würde, das sie vom heil. Geiste gelernt hatten. Darum soll Christus nicht lügen, so muss sein Wort erfüllt sein worden zu der Zeit, da der heil. Geist kam; der muss ihnen Alles gesagt haben und ausgerichtet, das hier der Herr sagt, und sie geleitet haben in alle Wahrheit. Item, er spricht: er wird euch leiten in alle Wahrheit. Hier schliessen wir: wenn das Wahrheit ist, das die Concilien lehren, wie man soll Platten und Kappen tragen und Jungfrauschaft halten, so sind die Apostel nie in die Wahrheit gekommen, sintemal ihrer keiner je in ein Kloster gekommen ist, noch irgend der närrischen Gesetze eines gehalten hat. Zum dritten spricht Christus: ihr könnet es nicht jetzt tragen. Hier fragen wir: Lieber, wäre es den Aposteln zu schwer gewesen, solch Gesetz zu verstehen oder zu tragen, dass sie nicht Fleisch essen sollten und dergleichen? Hatten sie es doch im Gesetz Mosis wohl gewohnt, da sie viel solcher äusserlicher Gesetze mussten halten und waren ihr Lebtag darin erzogen, dass es ihnen gleich ein Kinderspiel gewesen wäre; so verstanden sie es ja auch besser denn wir. Darum hüte dich vor diesen Lügnern und fasse die Worte recht.“ Bengel knüpft auch an das βαστάζειν wieder an, und sagt: *haec multa non quaerenda sunt in traditionibus Romanensibus, quae plus quam elementares sunt, et nunc*

etiam minus ab iis, qui paracletum habent, ferri possunt. Warum ist dieses *πολλά* nicht in der mündlichen Tradition zu suchen? Der Inhalt derselben ist doch nicht ausschliesslich „Platten und Kappen“ und dergl. Luther hat wohl ganz Recht, wenn er meint, dass dieses *πολλά* später den Aposteln durch den heil. Geist gegeben worden sei; wenn nun aber Bengel bestimmt: *quaerenda vero sunt in actis et epistolis apostolorum et in apocalypsi, hoc ipso nomine magni faciendis,* so ist dieser Satz doch, wie Meyer auch erinnert, zu voreilig. Denn es ist gar kein Grund abzusehen, warum die Apostel alle Wahrheiten, zu welchen der heil. Geist sie hinführte, in ihre Schriften sollten niedergelegt haben. Aber die Tradition hat das wider sich, dass sie sich nicht als das, wofür sie sich ausgibt, als apostolisch, erweisen kann; dass man im Gegentheil sehr häufig den nachapostolischen Ursprung einer Tradition urkundlich erhärten kann.

Jetzt steht es mit den Jüngern noch so, dass sie unfähig sind, das, was der Herr ihnen zu sagen hat — und da der Herr als der Heilsmittler in unser Fleisch gekommen ist, so hat er nicht alles mögliche uns zu sagen, sondern nur solches, was zu unserer Seelen Seligkeit dient — in sich aufzunehmen; aber es wird anders werden. Der heil. Geist, welcher ein Amt an der Welt zu treiben hat, vollzieht auch an den Jüngern ein Amt.

V. 13. Wenn aber jener, der Geist der Wahrheit, kommen wird, der wird euch in alle Wahrheit leiten. Denn er wird nicht von ihm selber reden, sondern, was er hören wird, das wird er reden und was zukünftig ist, wird er euch verkündigen. Auf den Parakleten, von welchem der Herr vorher geredet hat, vertröstet er seine Jünger; derselbe wird sich auch ihnen gegenüber in jener Eigenschaft als Paraklet erweisen, er wird ihnen als Beistand zur Seite stehen und ihnen zu dem Besitze der Wahrheit verhelfen und dieselbe ihnen auch tragen helfen. Der Paraklet, der heil Geist wird hier nun gewiss nicht ohne Absicht *τὸ πνεῦμα τῆς ἀληθείας* genannt; warum gibt der Herr dem heil. Geiste hier wie 14, 17. 15, 26. diese weitere Bezeichnung? Theodorus von Mopsueste sagt: *πνεῦμα ἀληθείας ἐκάλεσεν, ὡς οὐδὲν ἕτερον ἢ τὴν ἀλήθειαν διδάσκον, τὸ μηδ' ἐπιδέχεσθαι τὴν εἰς τὸ ἐναντίον τροπήν.* Cyrillus von Alexandrien grub tiefer nach der Quelle dieser Bezeichnung: *πνεῦμα ἀληθείας ὀνομάζει, ἵνα εἴπῃ ἑαυτοῦ. αὐτὸς γάρ ἐστιν ἡ ἀλήθεια. — τὸ τοίνυν φησὶ τῆς ἀληθείας πνεῦμα πρὸς ὅλην ὑμῖν καθηγήσεται τῆς ἀληθείας τὴν γνῶσιν. ὡς γὰρ εἰδὸς ἀκριβῶς τὴν ἀλήθειαν, ἧς καὶ πνεῦμά ἐστιν, οὐκ ἐκ μέρους αὐτὴν ἀποκαλύπτει τοῖς σεβομένοις αὐτήν, ἐνθήσει δὲ μᾶλλον ὁλοκλήρως τὸ περὶ αὐτὴν μυστήριον.* Der heil. Geist steht mit der Wahrheit nicht in einem äusseren Zusammenhang, sondern in einer wesentlichen Verwandtschaft. Auf die Pilatusfrage: *τί ἐστιν ἀλήθεια;* gibt es eine runde Antwort, der Herr spricht ja: *ἐγώ εἰμι — ἡ ἀλήθεια.* 14, 6. Christus ist aber die Wahrheit, weil, was der Vater hat, sein ist, weil er mit dem Vater eins ist. Der heil. Geist erforscht nach Paulus 1 Cor. 2, 10 Alles, auch die Tiefen der Gottheit; Gott ist der heil. Geist als der sich selbst erkennende, wissende, offenbare. Wie sich die Liebe der Gottheit in dem Sohne concentrirt, so das Wissen der Gottheit in dem heil. Geiste. Die Wahrheit ist darum so sehr Grundbesitz des Geistes, dass *τὸ πνεῦμά ἐστιν ἡ ἀλήθεια.* 1 Joh. 5, 6. *exquisitissima appellatio,* ruft Bengel mit Recht aus, obgleich er nicht fortfährt: *spiritus, qui est veritas,* sondern sich begnügt mit *spiritus, qui veritatem habet, revelat per cognitionem in intellectu; confert per praxin et gustum in voluntate; testatur*

etiam ad alios, per hos, quibus revelavit; et defendit veritatem illam, de qua cap. 1, 17 gratia et veritas. Dieser Geist, der die Wahrheit ist und die Wahrheit hat, ὁδηγήσει ὑμᾶς εἰς πᾶσαν τὴν ἀλήθειαν. Also nicht mit einem Male wird dieser Geist der Wahrheit seine selige Fülle in die Herzen der Gläubigen ausgiessen, sondern er wird sie nur allmälig in die Wahrheit hineinversetzen, denn in dem ὁδηγεῖν ist offenbar ausgesagt, dass das Ziel nur nach einer längeren oder kürzeren Wanderung erreicht wird. In die Wahrheit wird der heil. Geist leiten und zwar εἰς πᾶσαν τὴν ἀλήθειαν. Gut bemerkt Bengel zu τήν: *articulus demonstrativus: omnem eam veritatem, quam nunc vobis habebam dicere.* Der Herr hat also, so gut und so weit es ging, seine Jünger in die Wahrheit schon eingeführt, das angefangene Werk wird der heil. Geist fortsetzen und vollenden. Jesu Werk ist Stückwerk gewesen, der heil. Geist wird ein Vollwerk zu Wege bringen; er wird die Wahrheit, welche der Herr den Seinen vielfach nur andeuten konnte, da sie zum Tragen noch unfähig waren, ihnen in allen ihren Theilen, nach ihrer Totalität zur Erkenntniss vermitteln. Der heil. Geist kann in der angegebenen Weise in dieser von dem Herrn kundgemachten Wahrheit weiter fördern: οὐ γὰρ λαλήσει ἀφ' ἑαυτοῦ. Calvin hat diesen Zusammenhang schon scharf erkannt: *confirmatio est illius particulae,* sagt er, *ducet vos in omnem veritatem. scimus fontem veritatis Deum esse atque extra eum nihil esse certi vel solidi. in summa docere Christus voluit, doctrinam spiritus non fore mundi huius acsi in aëre nasceretur, sed ex coelestis sanctuarii adytis prodituram.* Wie der Herr selbst nicht ἀφ' ἑαυτοῦ spricht, sondern nur das, was er vom Vater gehört hat, 5, 19. 7, 17. 8, 26, 28. 12, 49, 50; so wird der heil. Geist auch nicht eine falsche Selbstständigkeit und Freiheit für sich in Anspruch nehmen, er ist gebunden. ὅσα ἂν ἀκούσῃ λαλήσει — er verkündigt also nichts Selbstersonnenes und Selbstgemachtes, sondern was er gehört haben wird. Er ist also demnach auch nur *interpres,* Dolmetscher. Wer ist es aber, der den heil. Geist, dass ich mich so ausdrücke, inspirirt, der ihm zu hören gibt, was er sagen soll? Olshausen, Kling, Baumgarten-Crusius sagen: von dem Sohne hört er es; Lücke, Brückner, Meyer: von Gott, Luthard stellt sich in die Mitte und sagt: vom Vater und dem Sohne. Man kann sich für die erste Auffassung auf den folgenden Vers berufen, in welchem Jesus sagt, dass der heil. Geist von dem Seinen nehmen werde und auf V. 7, wo er ausdrücklich anmerkt, dass er den heil. Geist senden wolle. Für die zweite Auffasssung scheint der Umstand zu sprechen, dass der Herr aussagt, dass er allein das vom Vater Gehörte mittheile und dass er diesen heil. Geist ausdrücklich als den anderen Parakleten bezeichnet. Wenn wir aber bedenken, dass der Herr, welcher zu seinem Vater zurückgekehrt ist, erst den heil. Geist gibt, also der heil. Geist erst wirksam wird in den Jüngern, wenn der Vater und der Sohn wieder wie in dem Anfang eins sind, so kann der heil. Geist nicht den Vater, auch nicht den Sohn einen Monolog halten hören, sondern er wird das, was er aus dem Zwiegespräche des Vaters und des Sohnes erlauscht hat, offenbaren. Und das, was der heil. Geist hört, ist nicht immer ein und dasselbe, sondern ein mannichfaltiges; er wird von dieser reichen Mannichfaltigkeit auch nicht blos einzelne Laute mittheilen, sondern die Fülle: ὅσα ἂν ἀκούσῃ heisst es: und diese Mittheilungen des Geistes der Wahrheit aus dem Gehörten werden sich auch auf die Zukunft zum Theil beziehen: τὰ ἐρχόμενα ἀναγγελεῖ ὑμῖν. Calvin freilich bemerkt: *hoc quidem nonnulli ad spiritum prophetiae restrin-*

gunt, sed meo iudicio potius futurum regni sui spiritualis statum designat, qualem paulo post resurrectionem eius apostoli viderunt, sed tunc comprehendere nullo modo poterant. Allein der Reformator hat sich hier aus Furcht, wie es scheint, vor der Schwarmgeisterei, die sich von jeher gern auf diese Stelle berufen hat, zu einer falschen, weil das Wort des Herrn widernatürlich einengenden Auslegung entschlossen. Luther wird dem Worte des Herrn, welches ja hier nicht von einer Thätigkeit des Geistes handeln kann, die ein Mal für einen Augenblick hervortritt, um dann für ewig zu verschwinden, besser gerecht. Er sagt: darnach wird er, der heil. Geist, auch weissagen. Denn solches ist auch seiner Werke eines, wie wir denn viel Exempel haben in den Geschichten der Apostel. Er sagt aber hier von den zukünftigen Dingen, so die Christenheit sonderlich angehen und wissen soll. Also haben die lieben Apostel (sonderlich St. Paulus und Petrus) aus vollem Geist geredet vom Zukünftigen, beide, Glück und Unglück der Christenheit, Verfolgung und Leiden, Rotten und Ketzerei, Endechrist und allen Gräueln und Summa vom Fallen und Aufstehen des Glaubens und der Kirche. Solche Weissagung ist auch das Buch der Offenbarung Johannis. Dieser Geist der Weissagung bleibt auch noch in der Christenheit, wiewohl nicht so noch, als in den Aposteln, dass wir dergleichen können auch zuvor sagen, aber so ferne wir's von ihnen genommen und aus ihren Büchern haben, und doch dasselbige auch schwächlich." Der heil. Geist wird also tiefe Blicke thun lassen in die Geheimnisse des christlichen Glaubens und Hoffens; da er aber nur das verkündet, was er hört aus dem Zwiegespräche des Vaters und des Sohnes und da er nur in die Wahrheit, welche der Herr schon erschlossen hat, weiter hineinführt, so kann der heil. Geist mit seinem Unterricht und mit seiner Weissagung nicht über das Wort Gottes hinausfahren, denn in dem Worte Gottes haben wir die Wahrheit, die der Herr kund gethan hat, die Wahrheit, die der Vater und der Sohn mit einander reden; denn Gott ist ein einiger Gott, das früher gesprochene und aufgezeichnete Gotteswort kann mit dem spätern, von Gott geredeten Worte nicht in Widerspruch stehen. Principiell Neues kann also der heil. Geist nicht offenbaren, er kann nur die Wahrheit, welche schon geoffenbart ist, nach den verschiedensten Seiten hin weiter entwickeln. Die Lehre des heil. Geistes ist keine neue Lehre, sondern die alte Wahrheit zeigt nur neue Tiefen und neue Seiten; sie ist kein Abfall von der Lehre des Herrn, sondern ein Ausfluss, eine organische Fortsetzung derselben. Es gibt eine berechtigte Tradition der Lehre, die Lehre des Herrn und die Lehre des heil. Geistes sind im Grunde identisch. Hiermit treten wir allen Schwarmgeistern, die da riefen und noch rufen: Bibel, Bubel, Babel: in Kraft des Wortes Gottes entgegen und sagen mit Luther: „also setzet Er dem heil. Geist selbst ein Ziel und Mass seiner Predigt, dass er nichts Neues noch Anderes soll predigen, denn was Christus und sein Wort ist, auf dass wir ein gewiss Wahrzeichen und Prüfstein haben, die falschen Geister zu urtheilen." Wir treiben mit diesem Wort auch alle Fortentwickler der Religion Jesu zu einer Weltreligion und Verbesserer der heilsamen Lehre zu Paaren; trefflich ist Lücke's Bemerkung: „so ist mit dieser ausdrücklichen Erklärung Christi in Widerspruch jede montanistische Schwärmerei, jeder Traum von einer vollkommeneren Religion, jeder Wahn von einer anderen Perfectibilität des Christenthums als der der Entwicklung des christlichen Princips in den Herzen der Menschen."

V. 14. Derselbige wird mich verklären, denn von dem Meinen wird er's nehmen und euch verkündigen. Indem der heil. Geist die Gläubigen des Herrn so in alle Wahrheit leitet, verklärt er den Herrn — je voller sie die seligmachende Wahrheit erkennen, desto grösser wird die Klarheit des Herrn vor ihren Augen. Wir könnten sagen: so muss es sein, weil alle Wahrheit in dem Herrn urständet. Der Herr weist aber an einem andern Umstande nach, dass der heil. Geist ihm die δόξα gibt, ihn verherrlicht vor den Seinen: ὅτι ἐκ τοῦ ἐμοῦ λήψεται καὶ ἀναγγελεῖ ὑμῖν. Was versteht er unter diesem ἐκ τοῦ ἐμοῦ? Luther sagt: das ist nun auch vom Amte des heil. Geistes gesagt; aber er fährt hier höher und zeigt auch, wie es in dem göttlichen Wesen steht. Denn er nimmt das Seine, spricht er allhier, nämlich das göttliche Wesen in Ewigkeit, nicht allein vom Vater, sondern auch von Christo, und bleibt also einerlei ewig Wesen oder Gottheit des Vaters, Sohnes und heil. Geistes, allein in unterschiedenen Personen. Wie nun der heil. Geist sein göttlich ewig Wesen (so er in ihm selbst hat) von Christo nimmt, so muss auch sein Amt und Predigt nicht anders sein, denn dass er Christum also verklärt als des Vaters ewigen Sohn, in Ewigkeit von ihm geboren und in die Welt gesandt, dass wir durch ihn zum Vater kommen und das ewige Leben haben." Doch damit ist unserem Text kein Genüge geschehen; der Herr will nicht, dass wir uns in hohe Speculationen über Wesen und Ausgang des heil. Geistes verlieren; er lenkt mit seinen Worten: ἐκ τοῦ ἐμοῦ λήψεται καὶ ἀναγγελεῖ ὑμῖν unsere Blicke auf die Mittel, durch welche der heil. Geist uns in die Wahrheit hineinleitet. Was er, um diess zu thun, uns verkündigen wird, das nimmt er nicht ἀφ' oder ἐξ ἑαυτοῦ, sondern aus dem, was des Herrn ist. Er findet die Wahrheit schon bei dem Herrn vor, dem treuen Zeugen; er sieht, indem er nur die Einführung in alle Wahrheit durch Rückgang auf den Herrn und das Wort und den Geist des Herrn vollziehen kann, in Jesus den König der Wahrheit, die absolute Wahrheit. Er erkennt also in dem Herrn, dessen Worte er zum Verständniss führt und in lebendiger Erinnerung erhält, seinen Herrn und Meister thatsächlich an und führt, indem er in die Wahrheit einführt, immer tiefer die Jünger in die Erkenntniss, in die Erfahrung, in das Leben des Sohnes Gottes. *Jam admonet Christus*, lehrt Calvin, *non venturum spiritum, qui novum aliquod regnum erigat, sed potius, qui stabiliat gloriam illi a patre datam. additur ratio; de me accipiet, quibus verbis Christus significat, nos in hunc finem spiritum sanctum recipere, ut beneficiis suis fruamur. ergo nihil seorsum a Christo spiritus nobis confert, sed a Christo sumit, quod in nos transfundat. in summa, non aliis quam Christi divitiis nos locupletat spiritus, ut eius gloriam per omnia illustret.* So wird Bengels Wort wahr: *oeconomia trium testium: patrem glorificat filius, filium spiritus sanctus. 14, 13. 17, 4.*

V. 15. Alles, was der Vater hat, das ist mein. Darum habe ich gesagt: er wird's von dem Meinen nehmen und euch verkündigen. Der Herr erkennt die Tragweite seines Wortes: ἐκ τοῦ ἐμοῦ λήψεται: er bezeichnet sich damit nicht gerade als das A und das O für den Geist und die Gemeinde, wie Luthardt meint, sondern — die Gemeinde ist hier willkürlich hereingetragen — als den Quell, aus welchem der heil. Geist die Wahrheit schöpft, als das Princip, welches den Parakleten befähigt, in alle Wahrheit zu leiten, und somit als den Urgrund, aus welchem der heil. Geist mit hervorgeht. Christus erklärt sich also für das, wofür

St. Paulus ihn 2 Kor. 3, 17 proklamirt, nämlich für den Herrn des Geistes und macht sich so zu Gott. Er kann aber so reden, ja er hat absichtlich so geredet, desshalb wiederholt er seine Worte, denn πάντα, ὅσα ἔχει ὁ πατήρ, ἐμά ἐστι. Nicht dies und jenes, was der Vater hat, hat der Herr, er hat πάντα ὅσα, er hat also die ganze Fülle des Vaters, er ist im Vollbesitze der Gottheit, in ihm wohnt die Fülle der Gottheit leibhaftig. Bedeutsam ist es, dass der Herr nicht sagt ἐμά ἔσται, sondern ἐμά ἐστιν; er ist in jenem Augenblicke, da er redet, schon in dem Vollbesitze und Vollgenusse Alles dessen, das des Vaters ist. Das ist, ruft Luther aus, der Zirkel, rund geschlossen und zusammengezogen alle drei, Vater, Sohn und heil. Geist in ein göttlich Wesen. Denn von demselbigen Meinem, spricht er, das des Vaters ist, nämlich dass ich mit ihm einiger Gott bin, davon nimmt auch der heil. Geist, das er ist und hat, also dass er eben das ist und hat, das beide ich und der Vater sind und haben. Nun ist „dasselbige von dem Meinen nehmen" also gethan, dass nicht heisst ein Stück genommen von der Gottheit, denn dieselbige lässt sich gar nicht stückeln, sondern ist Alles ganz, vollkömmlich und unzertrennlich Wesen; also dass der heil. Geist auch selbst wahrhaftiger Gott ist, ohne allen Unterschied, ohne allein, dass er's beide vom Vater und Christo hat. Siehe das ist's, so er sagt, dass der heil. Geist soll reden und verkündigen nichts anders, denn was er hört, nämlich in der ewigen Gottheit bei Christo und dem Vater, da er's allein sieht und weiss, wie es zu geht. Euch aber soll er's verkündigen; erstlich in's Herz und darnach durch eueren Mund; dass es also geglaubt werde, bis so lange dass wir auch dahin kommen, da wir's werden offenbarlich anschauen, da es eitel ewige, helle Klarheit sein wird.

Diese Perikope gibt uns Anlass, entweder das Wesen oder das Werk des heil. Geistes in das rechte Licht zu stellen, wie endlich über den bevorstehenden Hingang des Herrn zu trösten.

Der heilige Geist heisst mit Recht der Tröster!

Denn er tröstet
1. die traurigen Jünger über den Hingang ihres Herrn durch seine Ankunft,
2. die geängsteten Jünger durch die Strafe der Welt,
3. die unverständigen Jünger durch die Leitung in alle Wahrheit.

Der heilige Geist der Geist der Wahrheit.

Denn
1. er geht aus von dem Könige der Wahrheit,
2. er straft die Welt um der Wahrheit willen,
3. er leitet die Gläubigen in alle Wahrheit.

Der heilige Geist der Geist des Herrn!

1. Er kommt von dem Herrn,
2. er zeugt von dem Herrn,
3. er führt zu dem Herrn,
4. er verklärt in den Herrn.

Der heilige Geist redet nicht von sich selbst.
1. Weder, wenn er zu der Welt redet durch die Gläubigen,
2. noch, wenn er den Gläubigen in's Herz redet.

Der heilige Geist verklärt den Herrn.
1. Durch seinen Ausgang aus der Höhe,
2. durch seinen Durchgang durch die Welt,
3. durch seinen Eingang in das Herz.

Das Amt des heiligen Geistes in der Welt.
1. Ein Amt der Strafe an der ungläubigen Welt,
2. ein Amt des Trostes an der gläubigen Welt.

Der heilige Geist soll den Herrn verklären.
1. Vor der ungläubigen Welt,
2. und in seinen Gläubigen.

Das Werk des heiligen Geistes auf Erden.
1. Er straft die Welt über Sünde, Gerechtigkeit und Gericht,
2. er leitet die Gläubigen in alle Wahrheit,
3. er verkläret den Herrn.

Wie gut ist es, dass der Herr hingeht!
Denn nun kommt 1. der Tröster zu uns,
2. das Gericht in die Welt,
3. die Verklärung Jesu.

Ja, es ist gut, dass Jesus hingeht!
Denn 1. nun erst wird Jesus der Herr
2. und wir nun erst seine rechten Jünger.

Welche Frucht schafft des Herrn Hingang?
1. Die Gabe des Geistes,
2. das Gericht der Welt,
3. die Leitung in alle Wahrheit,
4. die Verklärung des Herrn.

---

2. Der Sonntag Rogate.
Joh. 16, 23—30.

Zwei Namen trägt dieser Sonntag; er heisst nach dem Introitus: *vocem iucunditatis annuntiate et audiatur, alleluja; annuntiate usque ad extremum terrae: liberavit dominus populum suum, alleluja, alleluja. Jesaj. 48, 20: vocem iucunditatis* und nach dem Inhalte seiner evangelischen Perikope Rogate. Mit diesem Sonntage, den man vielfach den Betsonntag nennt, beginnt die

sogenannte Bet- oder Kreuzwoche, in welcher die Bittgänge durch die Fluren angestellt wurden. Ein solcher Betsonntag ist hier ganz an seinem Platze. Zum Ersten ist die Zeit von Ostern auf Pfingsten eine grosse Wartezeit; der Herr hat an dem Osterabende freilich den hl. Geist schon seinen Gläubigen gegeben, aber es war doch diese Geistesgabe nur ein Erstling, ein Unterpfand einer grösseren, volleren Geistesmittheilung. Auf den hl. Geist wartet die Gemeinde, sie erwartet ihn aus der Gnadenhand ihres grossen Gottes und Heilandes. Gottes Gaben aber werden nur durch Gebet empfangen; die ausgereckten Arme und Hände des Gebetes sollen gefüllt werden. Zum Andern ist der hl. Geist selbst ein Geist des Gebetes; er gibt ja unserem Geiste das Zeugniss, dass wir Gottes Kinder sind und schreit in uns: Abba, lieber Vater. Erfahren wir nun in unserem Evangelium, welche Verheissung dem Gebete im Namen des Herrn gegeben ist, erkennen wir, wie sehr wir der Erhörung unserer Gebete bedürfen, so muss das Verlangen nach dem hl. Geist, dem Geist und der Kraft des Gebetes in unseren Herzen immer mehr zunehmen. So ist der Sonntag Rogate ein rechter Rüsttag auf Pfingsten.

Luther sagt zu unserem Evangelium: „dies Evangelium ist eine herzliche Vermahnung zum Gebet, denn das ist nach dem Predigtamt der höchste Gottesdienst bei den Christen, dass man betet. Solche Vermahnung hat der Herr gethan auch des Abends über Tisch, bald auf die Predigt, da er zu seinen Jüngern sagt: ihr werdet traurig sein u. s. w. Auf diesen Trost folgt diese Ermahnung hier zum Beten. Und reimt sich sehr wohl auf einander. Denn wo ein Christ in Angst, Sorge und Kummer, in Gefahr und Unglück ist, da ist kein anderer Trost nach Rath, denn dass er sich an das Gebet halte und schreie zu Gott um Hülfe. Solches lehrt der Herr hier seine Jünger und uns, dass sie im Trauerstündlein des Gebetes nicht vergessen sollen. Und sagt über die Massen tröstlich, dass sie zu solchem Werk kühn und unerschrocken sein sollen.“ Und solches Werk ist ja nach einem andern bekannten Ausspruche Luthers des Christen eigentlich Amt und Handwerk; und wer nicht betet, soll wissen, dass er kein Christ ist und nicht in Gottes Reich gehört. Arndt nennt in seiner Postille dies heutige liebe Evangelium ein recht lieblich Betglöcklein, mit welchem der ewige Sohn Gottes aufwecken will unsere trägen und eiskalten Herzen zum lieben andächtigen, brünstigen, herzlichen Gebet, sintemal unser lieber Herr Jesus Christus, unser einiger Lehrmeister, wohl weiss, wie träge und lass wir zum Gebete sind, und dass wir ohne das liebe Gebet von Gott kein wahres, beständiges Gut Leibes oder der Seelen erlangen mögen, denn der hl. Geist mit seinem ewigen Licht und Gaben kommt nicht zu uns, wir bitten denn darum.“

V. 23. W a h r l i c h, w a h r l i c h i c h s a g e e u c h: s o i h r d e n V a t e r e t w a s b i t t e n w e r d e t i n m e i n e m N a m e n, s o w i r d e r's e u c h g e b e n. Mit einem zwiefachen ἀμήν bekräftigt und versiegelt der Herr seine Verheissung; er setzt sein ganzes Ich, seine ganze Person dafür ein, dass er die Wahrheit redet. Ein doppeltes springt aus dem ἀμὴν ἀμήν hervor: das, was der Herr sagt und verheisst, muss etwas überaus Grosses und Bedeutsames sein und anderer Seits muss es dem Menschen schwer fallen, mit ganzem Herzen zu glauben, dass es so ist, wie hier geschrieben steht. Das Gebet ist eine Himmelsleiter; schön sagt schon Augustinus:

ascendit precatio, descendit Dei miseratio; das eine *ἀμήν* soll diese Leiter oben in dem Himmel und das andere *ἀμήν* hier unten auf der Erde befestigen. Luther war ein rechter Mann des Gebetes; er weiss trefflich zu sagen, welche Hindernisse dem Beter in dem Wege stehen und wie dieselben zu überwinden sind. Es regen sich auch natürlich, sagt er, solche Gedanken: wie kannst du zu Gott beten? du bist zu unwürdig und lebst täglich in Sünden; harre doch, bis du frömmer werdest. So du aber nicht eher willst anfahen, denn du würdig werdest, so müsstest du nimmermehr beten. Darum flugs angefangen, einen Sprung gethan über Würdigkeit und Unwürdigkeit, ob du gleich mitten in Sünden steckest. Ja so du auch diese Stunde gefallen und aus der Sünde kämest, wolltest du darum ungebetet bleiben? Bei Leibe nein; sondern viel lieber mitten in der Sünde niedergekniet und gebetet von Herzen; ach lieber Vater, vergib mir und hilf mir heraus! damit dich der Teufel nicht tiefer hineinwerfe und darin ewig behalte. — Es kommt der Teufel noch mit einem andern Stoss und will dich zweifeln machen, ob dein Gebet erhört werde, dass du es verachten und in Wind schlagen sollst, bildet dir vor, es sei zu hoch und zu gross, dass du dich dess rühmen sollst gegen die hohe Majestät, dass er dein Vater und du sein liebes Kind seist und dein Gebet ihm herzlich wohlgefalle. Dagegen zeigt uns Christus in dem Text, wie wir solchen Anstössen widerstehen mögen.“ Mit diesem zwiefachen *ἀμήν* hebt der Herr nun seinen Unterricht vom Gebete an: *de precibus semel iterumque attigerat aliquid,* sagen wir mit Bengel: *quod qui oraturi essent in nomine Jesu, experturi essent unitatem patris et filii, c. 14, 13, et quod qui in Christo manerent et fructum ferrent, quicquid peterent, accepturi essent. 15, 7, 16. nunc ex instituto de iis agit.* Er gibt seinen Jüngern die *charta magna* seines Reiches in den zwiefach versiegelten Worten: *ὅσα ἂν αἰτήσητε τὸν πατέρα ἐν τῷ ὀνόματί μου, δώσει ὑμῖν* — so lese ich mit der *recepta.* Wenn auch der *Codex sinaiticus* die Lesart anderer, nicht unbedeutender Handschriften gibt: *δώσει ὑμῖν ἐν τῷ ὀνόματί μου,* so kann ich in derselben doch nur einen *lapsus calami* erkennen. Die Worte in dem 24 V. *ἕως ἄρτι οὐκ ᾐτήσατε οὐδὲν ἐν τῷ ὀνόματί μου* und V. 26 *ἐν τῷ ὀνόματί μου αἰτήσεσθε* stellen die Richtigkeit der gewöhnlichen Lesart ausser allen Zweifel. Die *charta magna* ist eine *charta blanca,* was Spener schon hervorgehoben hat, denn der Herr sagt ganz allgemein: *ὅσα ἂν αἰτήσητε,* wie er kurz vorher auch nicht ohne tiefe Absicht sprach: *ὅσα ἂν ἀκούσῃ* V. 13. Unser Gebet wird von dem Herrn nicht eingeengt zwischen scharfe Grenzsteine; das Gebet ist ein Erguss des Herzens und darf sich ergiessen nach allen Richtungen hin. Wie das Kind mit seinem Vater redet von Allem, was das kindliche Leben betrifft und das kindliche Herz bewegt, und ein rechter Vater willig auf diese kindliche Rede hört, so darf das Gotteskind auch mit seinem himmlischen Vater, der ja der rechte Vater ist über Alles, was Kinder heisst im Himmel und auf Erden, von Allem reden, was sein Leben betrifft und sein Herz bewegt, der Vater wird hören; fordert er ja doch durch seinen eingebornen Sohn ausdrücklich seine Menschenkinder auf, sich ein Herz zu fassen und alle Scheu und Blödigkeit bei Seite zu setzen und vertraulich ihm Alles an sein grosses, liebes Vaterherz zu legen. Aehnliche Verheissungen kommen noch mehrfach vor: Matth. 18, 19. 21, 22. Mark. 11, 24. Joh. 14, 13 und 14. vergl. 1 Joh. 3, 22. 5, 15. Augustinus sagt schön zu dem 34 *ψ.*: *si tibi imperator dicat, pete quod vis, quos tribunatus comitatusque captares, quae*

tibi proponeres et accipienda et aliis largienda? Deo tibi dicente: pete, quod vis, quid petiturus es? excute mentem tuam, exerce avaritiam tuam, dilata cupiditatem tuam, non quicunque, sed omnipotens dixit, pete, quod vis. nihil invenies carius, nihil melius quam ipsum, qui fecit omnia. ipsum pete, qui fecit omnia et in illo habebis omnia, quae fecit. nihil magis vult dare, quam se ipsum. Aber bedenklich bemerkt er zu Johannes im 102 Traktate: *quicquid aliud petitur, quam quod ad vitam aeternam cedit, nihil petitur, non quod nulla omnino res est, sed quia in tantae rei comparatione quicquid aliud concupiscitur, nihil est.* So wahr es ist, dass Gott das höchste Gut ist und dass demnach nichts höheres und besseres erbeten werden kann, als Gott selbst, so verkehrt, so grundfalsch ist es, wenn man das Gebet auf Gott beschränken wollte. Augustinus sagt ein Mal: *quamlibet alia verba dicamus, nihil aliud dicimus, qnam in ista dominica oratione positum est, si recte et congruenter oramus. si per omnia precationum sanctarum verba discurras, nihil invenies, quod non ista Domini contineat et concludat oratio.* Ganz richtig. Es befindet sich in diesem V. U. aber die Bitte um das tägliche Brod und so hat Jesus selbst diejenige Auslegung als eine falsche bezeichnet, welche in einer übertriebenen Geistlichkeit und Frömmigkeit nur um geistliche Güter bitten will. Der Herr sagt nicht: der Mensch lebt nicht vom Brod, sondern von einem jeglichen Worte, das durch den Mund Gottes geht, sondern: der Mensch lebt nicht vom Brod allein. Wir haben ein heiliges Recht, Plato erkennt schon dieses an, wenn er im Timäus *p. 27. C.* sagt: *ἀλλ', ὦ Σώκρατες, τοῦτόγε δὴ πάντες, ὅσοι καὶ κατὰ βραχὺ σωφροσύνης μετέχουσιν, ἐπὶ παντὸς ὁρμῇ καὶ σμικροῦ καὶ μεγάλου πράγματος θεὸν ἀεί που καλοῦσιν*, auch diese Güter in unserem Gebete zu erflehen; nur freilich Alles in der rechten Ordnung! Mit allen unseren Anliegen weist der Sohn uns an *τὸν πατέρα*. Was sollen wir dazu für ein Pronomen ergänzen: *ὑμῶν* oder *ἐμοῦ*? Ich glaube nicht, dass *ὑμῶν* richtig ergänzt wird, denn *πατήρ* ist in diesen letzten Reden, wie auch sonst, in dem trinitarischen Sinne, im Verhältnisse zu dem Sohne zu fassen. Vorher 14, 13 ff. hat der Herr die Seinen ermahnt, sich an ihn mit ihren Gebeten zu wenden, hier weist er auf seinen Gott und Vater. Worin hat das seinen Grund? Einige blicken hier in die Endzeit; und wer die Worte: *ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ ἐμὲ οὐκ ἐρωτήσετε οὐδέν* auf die Parusie des Herrn bezog, kann hier nur mit v. Hofmann und Luthardt durch einen *salto mortale* sich retten. V. 26 sagt ja der Herr fast ganz gleichlautend: *ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ ἐν τῷ ὀνόματί μου αἰτήσεσθε*: wonach man sagen müsste: an einem und demselben Tage sollen die Jünger den Herrn nicht mehr fragen und doch auch bitten. Wie ist das möglich: *ἐρωτᾶν* heisst fragen und bitten zugleich, beide Bedeutungen liegen dicht bei einander, jedes Bitten ist zugleich ein Fragen bei Gott, ob also sein heiliger Wille ist. In einer und derselben Zeit soll also von den Jüngern der Sohn und der Vater mit Bitten und Flehen angegangen werden; ein Gebet ist ebenso recht und kräftig wie das andere, denn der Vater und der Sohn sind eins. Aber der Vater soll in der rechten Weise angerufen werden: *ἐν τῷ ὀνόματί μου*, sagt der Herr. Was soll das heissen? Meyer sagt zu 14, 13, wo diese Worte wie auch 15, 16 wiederstehen: „das Bittgebet zu Gott geschieht im Namen Jesu, wenn dieser Name, Jesus Christus, als der Inbegriff des Glaubens und Bekenntnisses des Betenden, in seinem Bewusstsein das Element ist, in welchem die Gebetsthätigkeit lebt und sich bewegt, so dass also der Name Jesu für die Stimmung und Ge-

sinnung, die Absicht und den Inhalt des Gebetes das specifisch Massgebende und Bestimmende ist. Analog ist die apostolische Ausdrucksweise: etwas sein, haben, sagen, thun u. s. w. *ἐν χριστῷ, ἐν κυρίῳ.*“ Ich will gleich hier anfügen, dass Paulus diese ächt johanneische Ausdrucksweise auch kennt, Coloss. 3, 17. Ganz ähnlich bemerkt Luthardt zu unserer Stelle: denn Er (der Sohn) ist das Element, der Bereich alles Verkehres zwischen Gott und der Gemeinde. Eingehender sagt er zu 14, 13, welche Stelle Lücke als den Schlüssel zu den andern Stellen bezeichnet: „im Namen Christi betet, wer, indem er betet, *ἐν χριστῷ* ist und als *ἐν χριστῷ* seiender zu Gott betet. Darin liegt das Dreifache, was man gewöhnlich unterscheidet: sich auf Jesus berufend, in der Gemeinschaft seiner Person und in seinem Sinne beten. (so z. B. Stier). Das mittlere Moment ist der Hauptbegriff. Die Berufung aber liegt darin, dass der Betende zu Gott betet, sofern er als in Christo dem geschichtlich geoffenbarten seiend mit Gott vermittelt ist, oder dass er, zum Vater Jesu Christi betet, wie die alttestamentlichen Gläubigen zum Gotte Abrahams, Isaaks und Jakobs. Betet er aber als in Christo seiender zum Vater Jesu Christi, so ist damit von selbst gesagt, dass auch sein Gebet in Christo ist, d. h. dass sein Inhalt nicht des Betenden für sich, sondern Christi Sache ist.“ Hofmann legt es also aus: „in seinem Namen und als Christ beten, ist ein und dasselbe. Es ist damit nichts anderes gemeint, als dass der Betende mit seinem Beten sein in Christo vermitteltes Verhältniss zu Gott bethätigt. — Er betet nicht blos im Sinne (Böhmer), oder in dem Sinne und in den Angelegenheiten Jesu (Schleiermacher), sondern was ihm Christus überhaupt ist, das lässt er sich ihn in seinem Beten sein. Freudigkeit, Inhalt und Richtung der Bitte bestimmt sich darnach. Denn es ist der Christ, der da betet, und christlich ist sein Beten, um was immer er bittet, und der Vater Jesu Christi ist es, zu dem er betet.“ Die Alten haben diese Stücke schon hervorgehoben, meist aber noch etliche hinzugethan, so, sagt Gerhard, heisse *in Christi nomine petere 1) expendere Christi mandatum de Deo invocando eodemque in precibus suis niti, 2) fiducia intercessionis et meritorum Christi petere, 3) petere ea, quae ad Dei et filii eius Jesu Christi gloriam pertinent, 4) petere ea, quae ad regnum Christi promovendum pertinent, 5) petere ea, quae ad salutem nostram faciunt, inter quae verae et Deo gratae orationis requisita principale esse diximus secundum, quum fiducia in Christum mediatorem et ipsius meritum sit quasi anima verae invocationis.* Luther hebt, was Gerhard so betont, auch sehr bestimmt als den Kern und Stern hervor; er sagt: „das ist nichts anders, als dass wir vor Gott kommen im Glauben Christi und uns mit guter Zuversicht trösten, dass er unser Mittler sei, durch welchen uns alle Dinge gegeben sind, ohne welchen wir Nichts denn Zorn und Ungnade verdienen, wie St. Paulus Röm. 5, 2 sagt. Das heisst recht in Christi Namen bitten, wenn wir uns also auf ihn verlassen, dass wir um seinetwillen angenommen und erhört werden. Das ist das Hauptstück und der Grund, darauf das Gebet stehen und ruhen soll, und daher es seine Güte und Würde hat, dass es Gott gefällt, und die Kraft und Macht, dass es muss erhört werden.“ Also haben wir zu beten, dass unser Ich untergegangen ist mit seinem ganzen eignen Wesen in dem Sohne und wer nicht so betet, betet nicht wie sich's gebührt; *oratio, quae non fit per Christum, non solum non potest delere peccata, sed etiam ipsa fit peccatum.* Wer nun so betet in dem Namen Jesu Christi, der wird nicht vergeblich beten; der Vater, den wir so an-

sprechen, δώσει ὑμῖν, sagt der Herr mit seinem Wahrlich, Wahrlich. Grotius bemerkt zu dieser Verheissung: *intelligendum hoc sub tacitis quibusdam conditionibus;* allein, wo der Herr keine „Wenn und Aber" hinzugesetzt hat, dürfen wir gewiss keinen Zaun um die Verheissung machen. Bedingungslos ist die Erhörung des Gebetes im Namen Jesu versichert. Augustinus sagt freilich auch: *accipit petens, quando debet accipere, quaedam enim non negantur, sed ut congruo dentur tempore, differuntur. dat ergo semper iustis Deus, quae salubriter petunt, quamvis non semper det, quando dari vellent.* Es ist aber hiergegen zu bemerken, dass, wie Augustinus richtig hervorhebt, Gott immer das Gebet erhört, welches die *salus sempiterna* anlangt, und dass jeder, der in dem Namen Jesu Christi betet, sein Gebet nicht vor Gott bringt, ohne mit Jesus zu beten: nicht mein, sondern dein Wille geschehe. Wie der Herr 14, 13 seiner Seits die Erhörung des Gebetes in seinem Namen zugesagt hat, so sagt er hier Seitens Gottes die Erhörung zu — δώσει ὑμῖν. Es muss so sein, dies Gebet muss Erhörung finden. Wenn Seneka *de benef.* 4, 4, 2 schreibt: *quod profecto non fieret (ut homines precarentur Deos) nec in hunc furorem omnes mortales consensissent alloquendi surda numina et inefficaces deos, nisi nossemus illorum beneficia nunc oblata ultro, nunc orantibus data:* so haben wir noch vielmehr Grund, der Erhörung unserer Gebete in dem Namen des Herrn gewiss zu sein. Beten wir in dem Namen des Herrn zu Gott, so beten wir ja als solche, die nicht mehr in sich selbst das Leben haben, sondern in dem eingebornen Sohne Gottes leben, so betet also der Christus, der in uns eine Gestalt gewonnen hat, und dieser Christus sagt: πάντα, ὅσα ἔχει ὁ πατήρ, ἐμά ἐστι und ἐγὼ καὶ ὁ πατὴρ ἕν ἐσμεν. (16, 15 und 10, 30)

V. 24. Bisher habt ihr nichts gebeten in meinem Namen. Bittet, so werdet ihr nehmen, dass eure Freude vollkommen sei. Wie der Herr vorher den Seinen ein neues Gebot gegeben hat, so hat er ihnen eben ein neues Gebet angegeben. Bis zu diesem Augenblick haben die Apostel noch nie gebeten in dem Namen Jesu Christi; gebetet haben sie, haben sie ja den Herrn selbst angegangen, dass er sie beten lehre, wie Johannes auch seine Jünger habe beten gelehrt. Luk. 11, 1, aber doch nicht in dem Namen des Herrn. Augustinus bemerkt hierzu: *duobus modis intelligi potest, vel quia non in nomine meo petistis, quod nomen non, sicut cognoscendum est, cognovistis, vel non petistis quicquam, quoniam in comparatione rei, quam petere debuistis, pro nihilo habendum est, quod petistis.* Gregor der Grosse hat den letzten Gedanken aufgegriffen: *apostolis adhuc infirmantibus dominus dicit: usque modo non petistis quicquam in nomine meo, ac si aperte diceretur, non petistis in nomine salvatoris, qui nescitis quaerere aeternam salutem.* Luther meint gelegentlich, der Herr wolle damit den Unterschied zwischen dem alten und dem neuen Testamente anzeigen. Es haben wohl, sagt er, die lieben Väter und Propheten zuvor auch gebetet im rechten Geist und Glauben, aber doch nur auf den zukünftigen Christus; jetzt aber soll es nicht mehr heissen auf ihn, als den Zukünftigen, beten, sondern in dem Namen dess, der da schon gekommen ist, die Schrift erfüllt und nun gewaltiglich regiert. Solch Gebet soll angehen, will er sagen, nach seinem Leiden und Himmelfahrt, da der ganzen Welt das Evangelium von mir soll geoffenbart werden, dass ich gekommen bin und Alles ausgerichtet habe, das von mir geweissagt, die Sünde getilgt, den Tod erwürgt, die Hölle zerstört und den Himmel aufgeschlossen

und nun durch solche neue Predigt auch einen neuen Gottesdienst anrichte, in welchem aller Unterschied äusserlicher Weise, Stätte, Gebärde u. s. w. aufgehoben und Alles zu mir gezogen und auf mich gerichtet, dass hinfort kein ander Gebet noch Gottesdienst gelten soll, denn so im Glauben an mich geschieht, oder in meinem Namen gebetet und gethan wird, der ich nun gekommen bin und durch das Evangelium geoffenbart werde." Hofmann skizzirt die Ansichten der gegenwärtigen Ausleger treffend so: „keinen Vorwurf machte er ihnen, als er am Abend seines Abschiedes zu ihnen sagte: *ἕως ἄρτι οὐκ ᾐτήσατε οὐδὲν ἐν τῷ ὀνόματί μου*, weder dass es ihnen an Glaubenskraft und geistiger Einheit mit ihm (so Lücke), noch dass es ihnen an Verlangen, seine Sache zu fördern (so Baumgarten-Crusius), gemangelt habe. Auch ist es nicht der Mangel an höherer Erleuchtung durch den hl. Geist, welcher sie dazu unfähig gemacht hatte, in Jesu Namen etwas zu bitten (so Meyer); sondern daran lag es, dass er noch nicht und darum auch ihnen noch nicht geworden war, was er werden sollte. So lange die Vermittlung ihres Verhältnisses zu Gott noch erst im Werden war, so lange war auch ihr Beten noch erst auf dem Wege, eine Bethätigung ihres in Christo vermittelten Verhältnisses zu Gott zu werden." Hofmann ist damit auf Luthers Auslegung, welche auch Gerhard nach einer sehr eingehenden Kritik der andern Ansichten als die richtigste anerkannte, zurückgekehrt. *Omnium ergo simplicissima et convenientissima est Lutheri responsio, per nomen Christi intelligendum esse omne illud, quod Christus in officio suo mediatorio pro nobis praestitit, quoque patris coelestis favorem et precum exauditionem nobis promeruit, ad quae cum primis pertinent Christi passio, mors, sepultura, resurrectio etc., quae tunc temporis nondum erant peracta, sed propediem peragenda. sensus igitur est, nondum persolvi redemtionis precium, nondum passione et morte mea genus humanum Deo reconciliavi, nondum ingressus sum in coelum necdum ad dextram Dei consedi, ut interpellem pro vobis, sed in proximo est, ut haec omnia, quae ad mediatoris et redemtoris officium pertinent, a me peragantur, illis peractis et per publicum evangelii praeconium toti mundo annunciatis, in meo nomine orabitis, eritis in agnitione et fide meae passionis, mortis ac resurrectionis confirmati, certi statuetis, me omnia ad redemptionis opus necessaria plene peregisse, ac vos Deo reconciliasse, ut preces in meo nomine factae ipsi sint gratae et ab ipso exaudiantur.* Was die Jünger des Herrn bis jetzt nicht thun konnten, da Jesus Christus noch nicht ihr Ein und Alles geworden war, da sie mit ihm noch nicht sich selbst gestorben und mit ihm auch noch nicht auferstanden waren zu einem neuen Leben im Geiste, da, mit andern Worten, ihr Leben noch nicht mit Christus in Gott verborgen war; das werden sie fortan thun. Wenn sie jetzt sein sein und bleiben wollen, so müssen sie beten und zwar in seinem Namen beten. Denn das Gebet ist der lebendige Odem des aus dem Wasser und dem Geist geborenen Menschen, wovon jeder sich überzeugen kann, denn *si fides deficit, oratio perit*, so sagt Augustinus, welcher sich auch wie Luther recht auf die heilige Betkunst verstand. *αἰτεῖτε καὶ λήψεσθε, ἵνα ἡ χαρὰ ὑμῶν ᾖ πεπληρωμένη.* Der Herr fordert das Gebet, und zwar ergänzt Bengel ganz richtig *in nomine meo*, fortan von seinen Jüngern: es ist ein kategorischer Imperativ, der aber das Glück hat, dass er nicht wie Kants kategorischer Imperativ auf eine widerstrebende Kraft trifft. Dieser kategorische Imperativ Christi kommt dem Drange des Herzens freundlichst entgegen; wenn der Herr es ihm nicht sagte, verstattete,

geböte, es würde sich diese Freiheit nehmen; selbst das Heidenherz kann ohne Gebet nicht sein. Homer singt in der Odyssee, 3, 47 f. schon bekanntlich:

> ἐπεὶ καὶ τοῦτον ὀΐομαι ἀθανάτοισι
> εὔχεσθαι· πάντες δὲ θεῶν χατέουσ' ἄνθρωποι.

Der Herr stellt aber den kategorischen Imperativ: αἰτεῖτε nicht nackt hin, er fügt zu ihm die Verheissung: λήψεσθε. Was er vorhin mit einem zwiefachen ἀμὴν ἀμὴν bekräftigt hat, sagt er jetzt noch ein Mal in apodiktischer Form aus. Es ist wohl nöthig, dass er den Imperativ mit dieser Verheissung ausstattet, dass er die gegebene Verheissung noch ein Mal wiederholt, denn, wenn wir auch schon so oft Erhörung unserer Gebete gefunden haben, so zweifeln wir doch ebenso oft auch wieder, ob denn unsere Gebete erhört werden. Es ist noch viel heidnischer Sauerteig in dem Christenherzen; die Heiden waren der Erhörung ihrer Gebete nicht gewiss, dieser Sauerteig soll gründlich ausgefegt werden, denn der Beter, welcher in seinem Gebete zweifelt, soll nichts empfangen. Jakob. 1, 6 f. Daher sagt Jesus nochmals: λήψεσθε. Wozu gehört nun der Satz: ἵνα ἡ χαρὰ ὑμῶν ᾖ πεπληρωμένη? Augustinus verbindet ihn mit αἰτεῖτε: *hoc gaudium,* sagt er, *profecto non carnale, sed spiritale gaudium est et quando tantum erit, ut aliquid ei iam non sit addendum, procul dubio tunc erit plenum. quicquid ergo petitur, quod pertineat ad hoc gaudium consequendum, hoc est in nomine Christi petendum, si divinam intelligimus gratiam, si vere beatum poscimus vitam.— hoc in nomine meo petite, ut gaudium vestrum sit plenum.* Während er den Inhalt des Gebetes in Jesu Namen in diesem Zusatze angegeben findet, wohin Beda, welcher zu Augustinus in einem ähnlichen Verhältnisse steht wie Theophylaktus und Euthymius Zigabenus zu Chrysostomus, ihm nachfolgt, so behauptet Maldonatus, dass dieser Satz den Zweck angebe, um desswillen gebetet werden soll: *quod mea gaudetis praesentia et aegre fertis, me a vobis abire, est carnale et imperfectum gaudium, si vultis perfectum habere gaudium, aequo animo ferte, me ad patrem abire et tunc in meo nomine ab ipso petite, et perfectius habebitis gaudium, quam nunc ex mea praesentia.* Bengel stimmt dieser Auffassung zu; *causa,* schreibt er, *cur iubeat petere.* Allein diese Auffassung hat den Text nicht für sich, wie der Satz gestellt ist, gehört er zu λήψεσθε. Wir halten es daher mit Euthymius, Luther, Gerhard, Luthardt und Meyer und sagen mit letzterem: ἵνα — göttlicher geordneter Zweck des λήψεσθε. Gott wird also geben, was die Gläubigen des Herrn begehren, um ihre Freude vollkommen zu machen." Meyer beschränkt diese Verheissung, wenn er sagt: so vollendet sich also nach dem Geistesempfang an den Jüngern durch Gewährung ihrer Gebete das trostreiche Bild der Gebährerin in ihrer Freude nach überstandenem Schmerze; Luthardt thut ein Gleiches, wenn er bemerkt: bis ihr gar Alles erlangt und volle Freude habt, welches Gebet wird am jüngsten Tage erst allerdinge erfüllt, Luther." Calvin sagt: *ut gaudium vestrum plenum sit, quo significat nihil ad perfectam bonorum omnium copiam, nihil ad summam votorum, nihil ad tranquillam satietatem defore, si modo in suo nomine a Deo postulemus, quicquid nobis opus est.* Er thut sehr wohl, dass er die Worte des Herrn so weit fasst, wie möglich. Die Freude aber der Gläubigen vollendet sich bei dem Nehmen dessen, was sie begehren, aus einem zwiefachen Grunde: für das Erste versiegelt ihnen die Erhörung ihrer Gebete, dass sie bei Gott im Gnadenstande sich befinden, dass er sie als seine lieben Kinder ansieht

und behandelt — dieses Bewusstsein muss ihre Herzen mit einer unaussprechlichen, seligen Freude erfüllen. Und zum Anderen bezieht sich ja das Gebet im Namen Jesu auf die höchsten Güter, diese empfangen sie; so wird der Besitzstand, zu welchem sie gelangen, noch ganz besonders ihre Herzen freudig stimmen und bewegen. Und diese Freude muss, auch dieser Punkt wird nicht übersehen werden dürfen, dadurch noch wesentlich erhöht werden, dass es das Gebet im Namen Jesu Christi ist, welches jetzt Erhörung findet. Sie liebten ihren Herrn und Meister, jetzt sollen sie Tag für Tag erkennen, dass ihm Alles übergeben ist von seinem Vater, dass sein heiliger Name der Schlüssel ist, der nicht blos die Pforten des Himmels ihnen aufschliesst, sondern auch die Schatzkammern in dem Vaterhause und die volle Liebe des Vaters selbst; der Herr wird jetzt in seiner vollen Herrlichkeit und Klarheit über ihnen aufgehen.

. 25. Solches habe ich zu euch durch Sprüchwort geredet. Es kommt aber die Stunde, da ich nicht mehr durch Sprüchwort mit euch reden werde, sondern euch frei heraus verkündigen von meinem Vater. Eine neue Epoche, das hat der Herr seinen Jüngern schon vielfach und zuletzt wieder angedeutet, soll bald beginnen; ἕως ἄρτι reicht die alte Zeit, mit jetzt soll aber eine neue Zeitrechnung anheben. Er hat ihnen verheissen, dass sie ihn nichts mehr fragen sollen, weil sie mit der Erkenntniss Gottes so erfüllt sein werden, dass sie die Genüge haben, und dass sie Alles, was sie in seinem Namen bitten, empfangen werden. Jetzt werden sie die Kinderschuhe ausziehen und durch die Kraft des heil. Geistes zur Mannbarkeit und Mündigkeit in Christo gelangen. Luthardt verkennt den ganzen Zusammenhang, wenn er sagt: „mit dieser Aufforderung (bittet) schliesst Jesus die Aussicht, welche er ihnen eröffnet hat. Denn bis es zur Verwirklichung dieser Zukunft kommt, ist es das Gebet im Namen Jesu, was ebenso das Leben der Christen tragen, als jene Zukunft selbst vorbereiten und herbeiführen soll. Die volle Erkenntniss und das Gebet im Namen Jesu werden in einem Aeon zusammenliegen.“

Der Herr führt fort: ταῦτα ἐν παροιμίαις λελάληκα ὑμῖν. Den Sinn dieses λαλεῖν ἐν παροιμίαις legt er selbst gleich klar, denn er setzt diesem Reden das παῤῥησίᾳ ἀναγγέλλειν sofort gegenüber. Luther sagt treffend: man sieht wohl, dass der liebe Herr gern mit den Jüngern geredet hat in der letzten Stunde und nicht gern sie lässt in der Traurigkeit über seinem Abscheiden. Darum führt er so viele Worte, macht ein Ende, als habe er ausgeredet und fähet doch wieder an, wie solche Leute thun, die einander lieb haben und sich scheiden müssen. Dass er spricht „solches“ meint er das, das er zuvorgesagt hat: über ein Kleines V. 16, 21, denn solches war eitel Sprüchwort d. i. dunkle, finstere Reden, die sie nicht vernahmen. Denn Johannes heisst solche dunkle, verborgene Rede Sprüchwort, wiewohl es die deutsche Sprache nicht so nennt, sondern Räthsel oder verdeckte Rede. Solcher Art waren alle Reden Christi, die er den Abend sagte von seinem Scheiden und Gang zum Vater, denn sie konnten nichts davon verstehen. Sie meinten, es würde das Sterben nicht sein, und in ein ander Wesen kommen, sondern ein leiblicher Spaziergang und Wiederkommen, wie man in ein ander Land reist, und wiederkommt.“ Luther hat damit das ἐν παροιμίαις λαλεῖν vortrefflich ausgelegt, denn Bengel weiss auch nichts besseres zu sagen, als: *ἐν παροιμίαις, in dictis tectioribus. antitheton παῤῥησίᾳ, aperte, sine involucro.*

πάροιμος, qui *propter viam, non in via est, unde παροιμία, 10, 6, oratio, qua non id ipsum, quod verba sonant, sed tamen non dissimile quiddam (unde etiam παραβολή, מָשָׁל dicitur) innuitur.* Aehnlich Luthardt, Meyer, de Wette. Was hat dar Herr nun *ἐν παροιμίαις* geredet? Luther denkt in der angezogenen Stelle vor allen Dingen an das räthselhafte *μικρὸν καὶ πάλιν μικρόν*, er beschränkt aber darauf nicht die Räthselrede des Herrn, er sagt ja, alle letzten Reden seien dunkel und versteckt. Luthers ersten Gedanken halten de Wette und Meyer hartnäckig fest; letzterer sagt zu *ταῦτα,* nämlich, wonach die Jünger V. 17 f., gefragt und was er selbst V. 20 ff. weiter ausgeführt hatte, also das vom Weggang und Wiedersehen und deren Umständen und Folgen Geredete." Bengel scheint es auch so zu halten. Luthardt fragt: aber warum heisst es dann nicht: *ἐν παροιμίᾳ*, da wir seit V. 20 nur ein „allegorisches Wort" haben? Ist aber *παροιμία* allegorische Rede, dann hat man kein Recht, vom Plural das Gleichniss vom Weinstock auszuschliessen. Aber es heisst nicht blos, er habe in Gleichnissen zu ihnen geredet, sondern *ταῦτα* u. s. w.; also Alles, was er bisher, zu ihnen gesprochen, bezeichnet er als ein *λαλεῖν ἐν παροιμίαις*." Gerhard hatte schon dieselbe Ansicht ausgesprochen und vertheidigt. Meyer sagt, dass gegen Luthardts Ansicht schon entscheide 16, 1 und dass vor V. 19. die Jünger geredet haben. Wie aber 16, 1 etwas entscheiden soll, ist nicht abzusehen, denn dort will ja der Herr nicht motiviren, warum er so und nicht in anderer Form gesprochen habe, sondern, warum er dies Gegenständliche ihnen jetzt mittheile. Was Meyer zuletzt anführt, ist mir, ehrlich gestanden, *ἐν παροιμίαις* geredet. Greift Lange auch offenbar zu weit, wenn er den Herrn sagen lässt, dass Alles, was er während der drei Jahre, welche sie mit ihm aus- und eingegangen sind, mit ihnen redete, *ἐν παροιμίαις* gesprochen worden sei, so ist doch Luthardt, dem Luther schon die Fackel vorgetragen hat, nicht zu weit gegangen. Die letzten Reden des Herrn bei Johannes sind nicht blos äusserlich zusammengefädelte Fragmente, sondern sind ein wohlzusammengefügtes und organisches Ganze. Dass ihr lieber Herr vielfach *ἐν παροιμίαις* rede, haben die Jünger, wie Gerhard ganz richtig schon hervorhebt, ihm selbst ausgesprochen; und zwar nicht erst 16, 18 ff., sondern schon 14, 5, 8, 22. Diese Redeweise soll nun ein Ende nehmen: *ἔρχεται ὥρα, ὅτι οὐκέτι ἐν παροιμίαις λαλήσω ὑμῖν, ἀλλὰ παῤῥησίᾳ περὶ τοῦ πατρὸς ἀναγγελῶ ὑμῖν.* Diese Worte legt Luther gut so aus: das ist, was ich jetzt leiblich mit euch rede, und ihr mein Sprüchwort nicht verstehet, das will ich euch durch den heil. Geist wohl verklären und frei heraus sagen von meinem himmlischen Vater, dass ihr das vernehmen werdet, was der Vater sei und was mein Gang zum Vater sei; d. i. ihr werdet es fein sehen, wie ich durch das Leiden auffahre in das väterliche Wesen und Reich, dass ich sitze zu seiner Rechten und euch vertrete und euer Mittler sei, dass alles solches um euretwillen von mir geschehe, damit ihr zum Vater auch kommen möchtet. Solches ist also geschehen, da er bald nach seiner Auferstehung ihnen klärlich verkündigt und durch dasselbige Werk der Auferstehung gezeigt, dass dies des Vaters Wille und Meinung gewesen wäre und also geschehen musste, wie von ihm geschrieben stünde, dass er durch Leiden und Tod in seine Herrlichkeit ginge und das Reich einnähme, zur rechten Hand des Vaters und das Evangelium predigen liesse der Welt, und Vergebung der Sünde Luk. 24, 47. Denn das „Verkündigen

von seinem Vater“ ist nicht zu verstehen, dass er uns viel sage von der göttlichen Natur, wie die Sophisten davon dichten; denn das ist vergeblich und unbegreiflich.“ Mit dieser Auffassung des περὶ τοῦ πατρός stimmt Grotius, de Wette, Luthardt, Meyer überein. Von dem Vater also in seiner heilsökonomischen Bedeutung wird der Herr παῤῥησίᾳ seinen Jüngern verkündigen. παῤῥησία bezeichnet zuerst die Zuversichtlichkeit, die Ueberzeugtheit, mit welcher Jemand spricht, so Joh. 7, 13 und 26 und da einer, welcher zuversichtlich redet, kein Blatt vor den Mund nimmt, bezeichnet es weiter die Offenherzigkeit, Klarheit und Bestimmtheit, so Mark. 8, 32. Joh. 7, 4, 10, 24. 11, 14, 54. Wann tritt nun diese ὥρα ein, in welcher der Herr so unverblümt, frei heraus redet? Augustinus bemerkt: *possem dicere, hanc, de qua loquitur, horam, futurum oportere saeculum intelligi, ubi videbimus palam, quod beatus Paulus dicit, facie ad faciem*; er gibt aber diese Auffassung schliesslich doch Preis, denn die ersten Worte des folgenden Verses nöthigen zu der Frage: *in futuro saeculo, cum pervenerimus ad regnum, ubi similes ei erimus, quoniam videbimus eum, sicuti est, quid petituri sumus, quando satiabitur in bonis desiderium nostrum? — petitio namque alicuius est indigentiae, quae ibi nulla erit, ubi haec satietas erit. relinquitur itaque quantum sapere valeo, ut intelligatur, Jesus discipulos suos de carnalibus vel animalibus se spirituales promisisse facturum, quamvis nondum tales, quales erimus, quando spiritale corpus etiam habebimus, sed qualis erat, qui dicebat. sapientiam loquimur inter perfectos etc.* Cyrillus von Alexandrien kann zu keinem rechten Entscheide gelangen; Gregor der Gr. denkt an die Ewigkeit und deutet desshalb περὶ τοῦ πατρός auf die Wesenstrinität: *palam de patre se annunciare asserit, qui per patefactam tunc majestatis suae speciem et quomodo ipse genitori non impar oriatur et quomodo utrorumque spiritus utrique coaeternus procedat, ostendit. aperte namque tunc videbimus, quomodo hoc, quod oriundum est, ei, de quo oritur, subsequens non est, quomodo is, qui per processionem producitur, a proferentibus non praeitur. aperte tunc videbimus, quando et unum indivisibiliter tria sint et indivisibiliter tria unum.* Chrysostomus steht auf der anderen Seite mit seinem knappen Worte: λέγει δὲ τὸν τῆς ἀναστάσεως χρόνον und verweist ganz gut auf Apostelg. 1, 3. Theophylaktus und Euthymius folgen ihrem Meister, Luther, Gerhard, Lampe und Andere. Von dem Vater will der Herr dann unverdeckt mit seinen Jüngern sprechen und so hat Calvin das Richtige getroffen, wenn er sagt: *consilium Christi est, animos addere discipulis, ut de meliore profectis bene sperantes non putent, inutilem esse quam audiunt doctrinam, quamvis in ea non multum assequantur. quos spiritu suo illuminat, ita proficere facit, ut illis familiaris ac notus sit ille sermo. quum dicit, annuntiaturum se de patre scopum hunc suae doctrinae esse admonet, ut nos ad Deum adducat, in quo posita est solida felicitas.* Doch diese Worte des Herrn haben noch eine ganz eigenthümliche Schwierigkeit, sind denn die Reden des Herrn wirklich so ἐν παροιμίαις gestellt gewesen? Chrysostomus sagt schon, dass sie an und für sich so dunkel nicht seien, nur den Aposteln, wie sie damals gewesen, seien diese Worte dunkel und räthselhaft erschienen. Der Kirchenvater schiebt das Dunkle der Reden Jesu auf eine Verfinsterung in den Herzen der Jünger — die Furcht, die Angst, die Traurigkeit habe sie nicht recht auf die Worte merken und in das Verständniss eindringen lassen. Gerhard beschäftigt sich auch mit diesem Umstand und kommt zu dem richtigen Schlusse, da die folgenden grossen Thatsachen uns bekannt seien, so seien

diese Worte uns von vornherein klar und deutlich; den damaligen Hörern aber hätten diese Worte ohne diese Beleuchtung nicht anders als dunkel erscheinen können.

V. 26, An demselbigen Tage werdet ihr bitten in meinem Namen und ich sage euch nicht, dass ich den Vater für euch bitten werde. An jenem Tage, an welchem den Jüngern das klare, volle Verständniss über die Worte des Herrn aufgegangen sein wird, da werden sie bitten in dem Namen des Herrn aus freien Stücken, aus selbsteigener Bewegung. *Cognitio,* sagt Bengel, *parit orationem;* man kann aber auch ebenso richtig sagen: *oratio parit cognitionem.* Wie das Gebet in die Tiefen der Gottheit uns hineindrängt, so treibt die Gotteserkenntniss auch wieder zur Anbetung Gottes, ja zu dem flehenden Gebete. Denn wer ein Mal hineingeschaut hat in die Tiefen der väterlichen Liebe Gottes, der heilsamen Gnade des Sohnes, der möchte immer noch tiefer in diese Tiefen sich versenken, denn aus diesen Tiefen quillt das rechte Wasser des Lebens. Was sollen nun aber die Worte: *καὶ οὐ λέγω ὑμῖν, ὅτι ἐγὼ ἐρωτήσω τὸν πατέρα?* Die Alten haben schon vor diesen Worten still gestanden und das Verschiedenste über sie ausgesagt. Augustinus bemerkt über sie: *hi* (die *spirituales de Deo cogitantes) possunt utcunque cogitare, dominum nostrum Jesum Christum in quantum homo est, pro nobis interpellare patrem, in quantum autem Deus est, et nos exaudire cum patre, quod eum significasse arbitror, cum ait: et non dico vobis, quia ego rogabo patrem de vobis. ad hoc quippe intuendum, quomo donon rogat patrem filius, sed simul exaudiunt rogantes pater et filius, non nisi spiritalis oculus mentis ascendit.* Gregorius und Rupertus denken, der Herr werde dann nicht mehr eine demüthige Fürbitte für die Seinen vor Gott bringen. Euthymius suchte den Knoten dadurch zu lösen, dass er auf das *καὶ οὐ λέγω ὑμῖν* hinwies, nnd fasste das Präsens für das Futurum: dann werde ich nicht mehr sagen, dass ich für euch bitte, wie ich jetzt zu sagen pflege 14, 16; denn es wird nicht nöthig sein, euch zu versprechen, ihr erfahrt es ja selbst, dass der Vater euch um meinetwillen Wohlthaten spendet. Dieser letztere Ausweg ist später von Estius, Aretius, Grotius *(praetereo hoc, quasi minus eo, quod iam inferam, sic supra 5, 45)*, Rosenmüller und Kühnöl wieder betreten werden. Allein so bekannt diese Redeform auch ist, so befremdet sie an und für sich schon in dieser simplen, schlichten letzten Rede des Herrn, anderer Seits bemerkt aber auch Meyer nicht ohne Grund: dagegen entscheidet das folgende *αὐτὸς γάρ* etc. Ein Widerspruch mit 14, 16. 17, 9 findet aber nicht statt, da an diesen Stellen das Fürbitten Christi der Zeit vor Mittheilung des Paraklet angehört.“ Diese letzte Behauptung Meyers könnte nur dann etwa zu Recht bestehen, wenn der Herr hier in die Zeit seiner Parusie hinwinkte, in jene Zeit, in welcher, wie Paulus 1 Kor. 15, 28 predigt, er dem, welcher ihm Alles untergethan hat, selbst unterthan ist, damit Gott sei Alles in Allen. Hofmann tritt für diese Endezeit energisch ein; allerdings, sagt er, hören wir hier den Herrn von einer Zeit sagen, wo er den Vater nicht mehr für die Seinen zu bitten haben wird. Aber das ist die Zeit, welche mit seiner Wiederkunft zu ihnen beginnen wird, und diese Wiederkunft ist nicht eins mit dem Kommen des heil. Geistes, sondern ist vielmehr das Ende der Zeit, für welche sie an dem Geiste einen anderen Lehrer haben sollen an seiner Statt. Wenn er vom Vater wiederkehrt und so sie wiederspricht, worunter weder sein Wiedersehen vor seiner Auffahrt

zu dem Vater (so z. B. Baumgarten-Crusius), noch seine, ich weiss nicht wie vergeistigte Auferstehung (de Wette,) noch das Kommen des an seiner Statt verheissenen Geistes (so z. B. Lücke, Tholuck, Meyer) verstanden werden kann; dann ist ihre Freude aller Trübung und Störung für immer entnommen, jedes Räthsel gelöst, alle Wahrheit blos und aufgedeckt, und weil ihre Liebe zu ihm zu Ende bewährt ist und der Vater sie desshalb von selber lieb hat, so bedarf es seiner Fürbitte nicht mehr, die Gnaden des Vaters ihnen zuzuwenden. Denn οὐ λέγω ὑμῖν, ὅτι ἐγὼ ἐρωτήσω τὸν πατέρα περὶ ὑμῶν kann allerdings nichts anders heissen, als dass er nicht mehr nöthig haben wird, für sie zu bitten. Dies aber nicht desshalb, weil die Mittheilung des Geistes dabei vorausgesetzt ist (de Wette), welche uns ebenso wenig seiner Fürbitte unbedürftig, als sündlos macht, sondern weil der Vater sie wegen ihrer zu Ende bewährten Liebe des Sohnes selbst lieb hat. Denn es heisst πεφιλήκατε, welches Perfektum willkürlich um seine Bedeutung bringt, wer es blos von der gefassten Liebe zum Sohne versteht, dass sie seine Freunde geworden (so Lücke), anstatt von dem zum Schlusse gebrachten Lieben, dass sie bis zum Tage seiner Wiederkunft seine Freunde gewesen sind. Dass es seiner Fürbitte nicht bedarf, ist also nicht ideal geredet (so Olshausen), noch von einer allmäligen Abnahme des Bedürfnisses derselben (so Tholuck) zu verstehen, noch ist damit gesagt, dass wir uns auf Grund seiner stetigen Vermittlung unserer Gemeinschaft mit Gott derselben als einer unmittelbaren erfreuen können (so Luthardt); sondern wirklich und mit einem Male hören wir auf, derselben zu bedürfen, wenn mit seiner Wiederkunft die Zeit unserer Anfechtung und unserer Versuchbarkeit zu Ende ist. Bis dahin aber — dies liegt darin — bedürfen wir ihrer und leistet er sie für uns." Allein diese eingehende Erörterung Hofmann's hat nichts überzeugendes für mich; es stehen ihr zwei grosse Schwierigkeiten in dem Wege. Wie ist es denkbar, dass an jenem Tage, da die Seligkeit wie ein voller Strom die Seligen umrauscht und sie das Leben und die volle Genüge gefunden haben in dem Herrn, die Gebete der Seligen noch Bittgebete sind? Dankgebete, Lobpreise Gottes können dann nur ihre Gebete sein, denn, wie Augustinus in einer früher schon angezogenen Stelle bemerkt und wie Luthardt neuerdings wieder energisch hervorgehoben hat, setzt jedes Bitten ein gefühltes Bedürfniss, einen empfundenen Mangel voraus. Und zweitens, wenn der Herr sagt: ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ ἐν τῷ ὀνόματί μου αἰτήσεσθε, so muss man annehmen, vornehmlich wenn man das ἕως ἄρτι οὐκ ᾐτήσατε οὐδὲν ἐν τῷ ὀνόματί μου hinzunimmt zum Vergleich, dass jener Tag von da an datirt, da die Jünger, was sie bis jetzt nicht konnten, können und in dem Namen des Herrn beten. Das Bitten in dem Namen des Herrn beginnt aber nicht erst mit der Endezeit, sondern soll sofort von den Jüngern des Herrn geübt werden; es muss also auch in der grossen Wartezeit, in welcher wir uns jetzt befinden, schon das Wort des Herrn gelten: οὐ λέγω ὑμῖν, ὅτι ἐγὼ ἐρωτήσω τὸν πατέρα περὶ ὑμῶν. Gottes Wort kann nun aber doch nicht mit sich im Widerspruche stehen; das ist, wie vielfach es auch behauptet worden, eine grundfalsche Behauptung. Das ewige Wort, welches bei Gott war, ist der Urheber dieses Wortes; dieses ewige Wort ist Eins, wie Gott, der Herr, selbst Eins, eine innere, widerspruchslose Einheit und Zusammenstimmung ist. Sagt nun aber nicht derselbe Apostel, welcher hier das Wort des Herrn uns überliefert hat, dass er für uns den Vater nicht mehr bitten werde, in seinem

ersten Briefe 2, 1: *καὶ ἐάν τις ἁμάρτῃ, παράκλητον ἔχομεν πρὸς τὸν πατέρα, Ἰησοῦν χριστὸν δίκαιον*, womit ja vollständig Pauli Wort übereinstimmt: *ὃς καὶ ἐντυγχάνει ὑπὲρ ἡμῶν*? (Röm. 8, 34) Gegen die in diese Worte niedergelegte Wahrheit kann dieses Wort nicht streiten; es muss sich mit ihm auf das friedlichste vertragen. Man könnte zwischen diesen beiden scheinbar so scharf einander gegenüberstehenden Worten so einen Friedensstand bewerkstelligen, dass man darauf hinweist, wie die beiden letzten beigebrachten Stellen sich auf den Christen *qua* Sünder beziehen, während das Wort des Herrn hier bei Johannes den Christen nicht in seiner Sündhaftigkeit fasst, sondern in seinem Sein und Leben in ihm. Es liesse sich hiernach sagen, dass der Herr, wenn der Christ das ist, was er begriffsmässig sein soll, nicht mehr nöthig hat, die Gnaden des Vaters auf ihn betend und fürbittend herabzuziehen, dass der Herr aber, insofern der Christ mit seiner Sünde sich aus dem Centralpunkt alles Lebens entfernt hat, durch die Kraft seiner Fürbitte denselben wieder in das Recht, ein Gotteskind zu sein, zurückführt. Unsere Stelle spricht entschieden für solch eine Auffassung, die allerdings eine Abstraktion ist, aber ein Analogon hat in der lebensvollen Abstraktion, welche der Apostel Paulus Röm. 7, 14 ff. in grossartigster Weise hat durchgeführt. Es könnte einfacher gesagt werden: der Herr verheisst nur denen, welche in seinem Namen bitten, dass er nicht Noth habe für sie noch besonders zu beten, weil er, da sie in seinem Namen beten, schon mit und in ihnen betet. Luther hat diesen letzteren Gedanken mehrfach stark hervorgehoben; so sagt er: wahr ist es, Christus lässt es nicht, er sitzt zur Rechten des Vaters und vertritt uns, wie St. Paulus sagt. So wissen wir, dass sein Gebet, das er für seine Kirche und für uns arme Sünder am letzten Abendmahl über Tische und darnach am Kreuz gethan hat, erhört ist und noch geht und kräftig bleibt bis an der Welt Ende. Aber ihr dürft, spricht Christus, solches Gebetes nicht, das ich für euch thue, denn ihr selbst könnt den Vater bitten, sollt auch nicht zweifeln, euer Gebet sei erhört, denn mein Vater hat euch lieb. Wie da? will er nicht Mittler sein? sollen wir nicht in seinem Namen bitten? Antwort: es stehet eins dabei, das musst du auch mitnehmen und beides zusammenziehen, nicht den Text stückeln und stempeln, eines herauszwacken und das andere stehen lassen. Denn also spricht er: der Vater hat euch lieb, darum dass ihr mich liebet und glaubet, dass ich von Gott ausgegangen bin. Denn er will sich nicht also aus dem Mittel thun, dass sie sollten ohne oder ausser ihm beten. Wenn wir aber diesen Mittler im Herzen haben und glauben, dass er von Gott kommen, unsere Sünde und Tod hinwegzunehmen, so können wir alsdann auch selbst beten und ist solch Gebet Gott angenehm um dieses Namens willen, der da im Mittel steht zwischen dem Vater und uns. Hier erklärt er selbst, wie es zugehen müsse, wenn man in seinem Namen bitten will; ihr, spricht er, habt mich lieb und glaubt, dass ich von Gott bin ausgegangen: d. i. ihr kennet mich und liebet mich, damit habt ihr mich um meinen Namen und seid in mir, wie ich in euch. Denn Christus wohnet in uns, nicht so viel wir von ihm denken, reden, singen oder schreiben können, sondern so wir ihn lieben und glauben an ihn, wie er von Gott gekommen ist und wieder zu Gott geht, d. h., wie er sich geäussert hat in seinem Leiden aller göttlichen Ehre und wiederum zu dem Vater in's Reich gefahren um unsertwillen. Dieser Glaube bringt uns zum Vater und also geht es denn Alles in seinem Namen. Hier sind wir denn sicher, dass Christ

nicht darf für uns bitten, denn er hat uns schon erbeten (welches Gebet er hat ein Mal gethan, aber noch in Ewigkeit währt und macht, dass unser Gebet auch ihm gefällt und erhört wird); und mögen nun selbst durch Christum auch herzutreten und bitten. Denn wir dürfen nicht mehr noch eines Christi, der für uns bitte; sondern dieser einige Christus ist genug, der uns erbeten und herzugebracht hat. Darum spricht er: der Vater hat euch lieb. Es ist nicht euer Verdienst, sondern seine Liebe; er liebt euch aber um meinetwillen, dass ihr an mich glaubet und liebet, d. i. er sieht meinen Namen an euch. Darum habe ich damit mein Amt ausgerichtet und ihr seid nun herzugebracht durch mich, möget nun selbst, gleich wie ich, vor ihn treten und bitten und ist nicht noth, dass ich noch eins oder mehr für euch bitte. Das sind treffliche, grosse Worte, dass wir durch Christum ihm gleich und seine Brüder werden und seines Vaters Kinder uns mögen rühmen, der uns lieb habe um Christi willen, wie er sagt Joh. 1, 16 Gnade um Gnade, Gott ist uns gnädig, darum, dass er Christo gnädig ist, welcher in uns ist und wir in ihm. In diesem Glauben kann ich sagen: ich weiss, dass mein himmlischer Vater herzlich gerne höret, was ich nur bete; ja, soferne ich diesen Heiland, Christum, im Herzen habe und also mein Gebet durch seines angenehm ist; dass wir also unser Gebet in seines flechten und er ewiglich und bei allen Menschen der Mittler sei, durch welchen wir zu Gott kommen, und unser Gebet und was wir thun, in ihn eingeleibet und in ihn gekleidet, wie St. Paulus sagt Röm. 13, 14. Eph. 1, 12, dass wir Christum anziehen und Alles in ihm geschehen soll, so es soll vor Gott angenehm sein. Darum so bald die Noth vor Augen ist, so gedenke: jetzt ist das rechte Betstündlein; bin ich nicht geschickt oder würdig, Gott wird mich wohl geschickt und würdig machen, denn ich weiss, er hat mich lieb um Christi, und nicht um meinetwillen, dass ich so fromm oder heilig bin. Wenn die Person also zugerichtet ist, dass sie an Christum glaubt, die ist alsdann ein rechter Priester in priesterlichem Schmuck und fehlt weiter an nichts, denn dass er den Mund fröhlich aufthue und nehme ihm ein gewisses Stück vor, das ihm dünket, dass ihm und anderen Christen am meisten daran gelegen sei und spreche: Herr, das darf ich, das darf jener, gib es uns um deines lieben Sohnes Christi willen." Melanthon legt diese Worte anders aus; er legt den Accent auf das ἐγώ und sagt: *hoc dictum non est ita intelligendum, quod excludatur precatio Christi pro nobis, sed vult nos quoque esse precatores. hoc enim docet, quod vult nos etiam precari; ego, inquit, non orabo pro vobis: scilicet solus. vult ipse ut sacerdos post se trahere chorum: sicut constat, quod sacerdos se habeat correlative ad chorum, id est, ad coetum ecclesiae. Christus est summus sacerdos, qui orat pro nobis, ut propter ipsum exaudiamur. verum ipse attrahit nos ad societatem precationis. vult nos simul orare et habere hanc fidem, quod propter ipsum excepti simus Deo.* Allein so wahr dieser Gedanke an und für sich ist, so liegt er doch hier nicht vor; der Text will ganz offenbar das hervorheben, dass das Herz des Vaters in solcher Liebesfluth und Liebesgluth dem, der in dem Namen Jesu Christi betet, entgegenwallt, dass es keines Fürsprechers mehr bedarf, der die Schleusen des göttlichen Erbarmens öffne und das Vaterherz gegen uns neige. Calvin begnügt sich mit der Bemerkung: *occurret pater, inquit, ac pro immenso erga vos suo amore patronum, qui alioqui pro vobis verba esset facturus, praeveniet. insignis est hic locus, quo docemur, cor Dei nos tenere, simulac*

filii nomen illi opposuimus. Eine Ansicht, welche genauer ausgeführt, auf die lutherische Auffassung hinauslaufen würde.

V. 27. Denn er selbst der Vater hat euch lieb, darum dass ihr mich liebet und glaubet, dass ich von Gott ausgegangen bin. Der Zusammenhang ist klar: *amat vos*, sagt Bengel, *adeoque vos exaudit.* Der Herr setzt absichtlich *αὐτὸς γὰρ ὁ πατήρ*: er selbst der Vater hat euch lieb, *sua sponte, ex motu proprio.* Es bedarf also nicht der fürbittenden Vermittlung des Sohnes, dass das Vaterherz sich den Seinen in Treue und Barmherzigkeit zuneige; der Vater hat sie schon in sein Herz geschlossen. Man beachte das Präsens *φιλεῖ*, Meyer bemerkt dazu: das Präsens bezeichnet die vergegenwärtigte Zukunft. Sie haben dann das *πνεῦμα υἱοθεσίας*, Röm. 8, 15. Gal. 4, 6, womit aber die 1 Joh, 2, 1. Röm. 8, 34. Hebr. 7, 25 gemeinte Vertretung seitens des erhöhten Jesus nicht ausgeschlossen ist. Diese Vertretung bedarf es nicht zur Erhörung des Gebetes, wenn es vermöge des Geistes im Namen Jesu geschieht, wohl aber überhaupt zur fortdauernden Wirksamkeit der Versöhnung für die Gläubigen." Doch liegt kein Grund vor, dieses Präsens als vergegenwärtigte Zukunft zu fassen; die Liebe des Vaters ruht jetzt schon auf diesen Auserwählten. Wie für den Herrn jetzt die entscheidende Stunde gekommen ist, da in seinem Leben eine neue Periode, die Periode seiner Herrlichkeit anbricht; so ist auch jetzt, wie Johannes vorhin schon angedeutet hat, für die Apostel die Stunde herbeigekommen, da der neue Mensch in ihnen zum Durchbruch gelangen soll. Die alte Zeit reicht *ἕως ἄρτι*, aber von nun beginnt die neue Zeit, die Zeit, da das Wohlgefallen des Vaters auf ihnen ruht. Hofmann, welcher sich mit seiner ganz eigenthümlichen oben angegebenen Auslegung auf die beiden Perfekta *πεφιλήκατε* und *πεπιστεύκατε* stützt, hat dieses Präsens ausser Acht gelassen; ihm gegenüber muss man sagen: es muss dem Präsens sein Recht werden, es muss die Liebe Gottes welche den Jüngern gehört, in die damalige Gegenwart schon hineinfallen und vor dieser Zeit muss liegen, was die beiden anderen Zeitwörter in de Form der Vergangenheit aussagen. Der Herr stellt nun diese Aussage *αὐτὸς ὁ πατὴρ φιλεῖ ὑμᾶς* nicht nackt dahin, er hängt den erläuternden Sat daran, *ὅτι ὑμεῖς ἐμὲ πεφιλήκατε καὶ πεπιστεύκατε.* Dieser Satz lässt sich ver schieden auffassen, *ὅτι* kann angeben, worin sich diese Liebe des Vaters a seinen Jüngern erweise — ihre Liebe zu dem Herrn und ihr Glaube an ih lassen sich als die Beweisstücke ansehen, dass der Vater sie lieb hat, den keiner kommt in Liebe und Glauben zu dem Sohne, welchen der Vate nicht zu dem Sohne zieht. Es kann aber *ὅτι* auch den Grund angeben warum die Liebe des Vaters jetzt auf ihnen wohlgefällig ruht, er liebt sie weil sie den Sohn seiner ewigen Liebe geliebt und an seinen Namen ge glaubt haben. Letztere Fassung wird von den Kirchenvätern schon vorge zogen; sie ist jedenfalls die nächstliegende, so auch Luther, Calvin, Benge Luthardt, Lücke, Meyer u. A. Gott der Vater liebt nun sie, mit welche der Herr spricht, weil sie ihn geliebt haben, weil sie, damit wir dem Pe fekte vollkommen gerecht werden, in der Liebe zu ihm bis an das End beharrt haben und die Liebe zu dem Herrn jetzt der feste, unverlierbar Besitz ihrer Herzen geworden ist. Ist damit zuviel gesagt? Hat die Lieb der Apostel zu dem Herrn jetzt noch nicht diesen Höhepunkt erreicht? W die Liebe zu den Seinen den Herrn überwältigt an dem letzten Abende 13, so ist umgekehrt auch an diesem letzten Abende die Liebe der Jünger z

dem Herrn recht wach und heiss. Sie haben den Herrn geliebt bis an das Ende; der Fürst der Finsterniss hat die Liebe zu dem Herrn in Einem aus ihrer Mitte erstickt, dafür aber flammt die Liebe zu dem Herrn desto heller in den Herzen dieser Getreuen, die ihm treu geblieben sind bis zu der Stunde seines Leidens. Sie haben den Herrn geliebt und lieben ihn noch und sie haben auch geglaubt und glauben jetzt noch, *ὅτι ἐγὼ παρὰ τοῦ θεοῦ ἐξῆλθον*. Ist dieses denn aber nicht zu viel ausgesagt? Standen die Apostel damals denn wirklich im Glauben? Glaube und Glaube ist nicht einerlei; es kommt auf den Inhalt des Glaubens an. Sehr bedeutsam ist es und von Hofmann, welcher sonst den Text so genau sich ansieht, ganz übersehen, dass der Herr hier blos sagt: *ὅτι ἐγὼ παρὰ τοῦ θεοῦ ἐξῆλθον*. Er beschränkt das Glaubensbekenntniss nicht auf diesen einfachen Satz, er hebt in dem folgenden Verse noch den anderen Hauptpunkt hervor, dass er zum Vater gehe, und durch diese letzten Reden zieht sich der Doppelgedanke durch: vom Vater in die Welt und von der Welt zum Vater. Es ist da in dem höchsten Grade auffallend, dass der Herr in unserem Verse, da er das angibt, was die, welche ihn lieb haben, glauben, nur das als den Inhalt ihres Glaubens aussagt: *ὅτι ἐγὼ παρὰ τοῦ θεοῦ ἐξῆλθον*. Das kann unmöglich von Ungefähr geschehen sein; der volle Glaube wird von diesen, welche der Vater liebt, noch nicht bekannt, sie stehen, so zu sagen, erst in dem Anfang des Glaubens, in dem Ausgangspunkt des Glaubens, aber noch nicht an dem Ende, dem Ziel- und Schlusspunkt. Damals aber standen die Jünger in dem Glauben, dass Jesus von Gott gekommen sei; ihr Aergerniss an dem Kreuze und dem Tode des Herrn beruht wesentlich darauf, dass sie es sich nicht reimen konnten, wie dieser von Gott ausgegangene Jesus Christus sterben könne. Sehen wir uns nun näher noch die Worte an, in welche der Herr den damaligen Glaubensstand seiner Jünger niederlegt. Sie glauben an seine göttliche Mission, an sein aus der Nähe und Gegenwart Gottes Gekommensein, an sein überweltliches Sein, an seine göttliche Abstammung. Meyer bemerkt zu *ἐξῆλθον* 8, 42, von dem metaphysischen Ausgegangensein aus Gottes Wesen, 13, 6. 16, 27, 28, 30. 16, 8. Der Begriff der blosen Sendung würde dem Contexte nicht entsprechen, da es sich um die Vaterschaft Gottes handelt;" und verweist später immer wieder auf diese erste Bemerkung. Sein Gegensatz zielt auf Hofmann und Luthardt vornehmlich, welche in dem *ἐξέρχεσθαι ἀπὸ, ἐκ* und *παρὰ τοῦ θεοῦ*, welches der Herr sich an den citirten Stellen zuspricht, keine Aussage von dem ewigen, innergöttlichen Ausgang aus dem Vater finden, sondern nur eine Aussage von seinem Ausgang vom Vater in diese Welt. Die Unrichtigkeit dieser letzteren Auffassung legt aber der gleich folgende Vers klar. Dass die Jünger an den Herrn in dem angegebenen Sinne glauben, bekräftigt dieser in dem hohenpriesterlichen Gebete, denn da lesen wir V. 8: *καὶ ἔγνωσαν ἀληθῶς, ὅτι παρὰ σοῦ ἐξῆλθον*. In der Liebe und in dem Glauben standen also damals schon die Jünger; und um dieses Liebens und Glaubens willen sind sie Gott angenehm, liebt sie der Vater. Wir haben noch auf zweierlei zu achten: auf die ganz eigenthümliche Verbindung *πεφιλήκατε καὶ πεπιστεύκατε*. Hier steht die Liebe vor dem Glauben; wir meinen sonst, die Liebe entkeime erst dem Glauben. Bengel sagt: *amor et posterior est fide et prior; nam se invicem sustentant. imo ipsa fides imbibit amorem et amplexum doni coelestis. hoc loco amor praeponitur, ut eo magis inter se respondeant haec verba; amat, amavistis, credidistis me a Deo exisse: haec verba dominus*.

discipulis in os inserit, ut ab illis resonet illud: credimus, te a Deo exisse. Gewiss, ohne Liebe zu dem Herrn ist kein Glaube möglich, aber diese dem Glauben vorangehende Liebe steht der Liebe, welche aus dem Glauben geboren wird, nach; jene Liebe ist nur ein schwacher Anfang, die volle Liebe wird erst dann in unseren Herzen wohnen, wenn dieselben im Glauben die volle Liebe des Herrn aufgenommen haben, denn unsere Liebe ist ja nur das Echo zu dem Evangelium des Herrn: ich habe dich geliebet. Aber ein anderer Punkt ist auch noch beachtenswerth; der Herr sagt, dass die Liebe des Vaters auf ihnen ruhe, weil sie lieben und glauben. Augustinus fragt da schon: *ideo amat ille, quia nos amamus, an potius quia ille amat, ideo nos amamus? ex epistola sua evangelista idem ipse respondeat: nos diligimus, inquit, quia prior ipse dilexit nos; hinc ergo factum est, ut diligeremus, qui dilecti sumus. prorsus donum dei est diligere deum, quoniam ipse ut diligeretur dedit, qui non dilectus dilexit. displicentes amati sumus, ut esset in nobis, unde placeremus; non enim amaremus filium, nisi amaremus et patrem. amat nos pater, quia nos amamus filium, cum a patre et filio acceperimus, ut et patrem et filium amemus. diffundit enim charitatem in cordibus nostris amborum spiritus, per quem spiritum et patrem amamus et filium et quem spiritum amamus cum patre et filio. amorem itaque nostrum pium, quo colimus deum, fecit deus et vidit, quia bonum est; ideo quippe amavit ipse, quod fecit, sed in nobis non faceret, quod amaret, nisi antequam id faceret, nos amaret.* Mit diesen Ausführungen Augustinus stimmt vollständig überein, was Luther oben gesagt hat. Die Liebe des Vaters ruht also auf uns, nicht um desswillen, dass an uns selbst etwas gutes wäre, und wir durch unsere Liebe seine Liebe uns erwürben und verdienten; sondern um desswillen, dass wir, wie wir mit unserem Glauben das Evangelium, die uns angebotene Gnade Gottes ergriffen haben, so mit unserer Liebe die uns entgegenkommende Liebe Gottes in Christo Jesu empfangen haben. Christus bleibt also fortwährend die lebendige Mitte, der lebendige Mittler; gut sagt Calvin: *monemur his verbis unicum esse vinculum nostrae cum Deo coniunctionis, si Christo coniuncti simus; coniungimur autem fide non ficta, sed quae ex sincero affectu nascitur, quem amoris nomine designat; neque enim pure in Christum credit, nisi qui illum ex animo amplectitur: quare hoc verbo vim et naturam fidei bene expressit.*

V. 28. Ich bin vom Vater ausgegangen und gekommen in die Welt; wiederum verlasse ich die Welt und gehe zum Vater. Der Herr ist mit dem Glauben, wie er in den Herzen der Jünger lebt, noch nicht zufrieden; ihr Glaube muss voller, inhaltreicher, fester werden. Was sie glauben, hat er ihnen eben gesagt; jetzt sagt er ihnen, was sie eigentlich glauben sollten. Bengel trifft den Nagel auf den Kopf mit seiner kurzen Bemerkung: *recapitulationem maximam habet hic versus;* Luthardt führt dies nur weiter aus, wenn er sagt: in diesen zwei Worten ist die ganze Summe des christlichen Glaubens zusammengefasst, denn sie überschauen den gesammten Weg, welchen die Geschichte Jesu Christi durchlaufen hat." Aber Luthardt summirt nicht ganz richtig; er findet hier nur ein Summarium des weltbezogenen Lebens Jesu Christi, Meyer spricht richtiger: ein einfach grosses Summarium seines ganzen persönlichen Lebens." In zwei grosse Epochen theilt der Herr sein eigenes Leben ein; der Inhalt der ersten ist: ἐξῆλθον παρὰ τοῦ πατρὸς καὶ ἐλήλυθα εἰς τὸν κόσμον. Ich fasse diesen Satz, wie es von den ältesten Zeiten her schon

geschehen ist, also, dass ich zwei verschiedene Aussagen in ihm entdecke. An und für sich hat es schon etwas sehr eigenes, den Herrn ein und dasselbe in verschiedener Form sagen zu lassen; zu leeren Paraphrasen waren diese letzten Stunden zu kostbar. Der Ausgang von dem Vater fällt mit dem Eingang in diese Welt nicht zusammen; ehe der Herr ein kosmisches Dasein (ich verstehe darunter nicht ein Dasein für die Welt, sondern ein Dasein in der Welt) nahm, hatte er schon ein ausserweltliches Dasein in der Gottheit neben Gott dem Vater. Aus dem Wesen des Vaters ist er als der Sohn zu einer persönlichen Existenzform hervorgegangen, d. h. mit andern Worten: der Vater hat ihn vor Ewigkeit gezeugt. Aus dieser Existenzform über, jenseits der Welt ist er aber in der Fülle der Zeit herausgetreten und in die Welt gekommen. Dieses sein innerweltliches Leben ist aber nicht das Ziel, welches seinem Leben gesetzt ist; es ist nur so zu sagen die Mitte seines Lebens. Er steht jetzt am Ende seines Lebens in dem Fleisch, in der Zeit; aber nun beginnt eine neue Lebensepoche. Der Inhalt derselben wird wieder in zwei Sätzen vorgetragen: *πάλιν ἀφίημι τὸν κόσμον καὶ πορεύομαι πρὸς τὸν πατέρα.* Auch diese beiden Aussagen fallen nicht zusammen; sie gehören zu einander, führen aber im geraden Gegensatze zu den früheren Aussagen aus der Tiefe zu immer höheren Höhen. Der Herr verlässt die Welt — das will nicht sagen, dass er sich ganz und gar nach Leib, Seel und Geist von dieser Welt zurückzieht und in ein unerreichbares Jenseits begibt. Er verlässt sie nach seinem Leibe, um ihr in höherer Potenz ewig gegenwärtig sein zu können. Er weiss aber, wie schwer es seinen Jüngern fällt, sich in seinen Weggang zu finden, er hebt darum ihre Blicke nicht blos hinauf gen Himmel, sondern bedeutet sie, wo sie ihn in dem Himmel zu suchen haben. In dem Jenseits schwebt der Herr nicht wie ein ruheloser Geist, er geht zum Vater, er geht also durch aller Himmel Himmel hindurch in das Allerheiligste selbst hinein, um nun bei dem Vater wieder zu sein, wie er von Anfang und von Ewigkeit her bei ihm gewesen ist. Das ist die Summe des persönlichen Lebens Jesu Christi, aus Gott, zu Gott, in Gott dem Vater.

V. 29. Sprechen zu ihm seine Jünger: siehe nun redest du frei heraus und sagest kein Sprüchwort. Aeusserst naiv ist diese Zwischenrede der Jünger, so naiv, dass sich ein solcher Zug nicht ersinnen lässt, sondern für die Wahrheit des Berichtes zeugt. Chrysostomus bemerkt schon zu unserer Stelle: *ὁρᾷς πῶς ἀτελῶς εἶχον; εἶτα ἐπειδὴ ὥςπερ τινα χάριν αὐτῷ παρέχοντες λέγουσι, νῦν οἴδαμεν, λέγει· πολλῶν δεῖσθε ἑτέρων, ὥςτε ἐπὶ τὸ τέλειον ἐλθεῖν.* Ganz ähnlich, nur noch schärfer drückt sich Augustinus aus: *cum ergo adhuc promittatur hora illa, in qua sine proverbiis locuturus est, cur isti dicunt: ecce nunc palam loqueris et proverbium nullum dicis, nisi quia illa, quae scit ipse non intelligentibus esse proverbia, illi usque adeo non intelligunt, ut nec saltem se non intelligere intelligant. parvuli enim erant, et nondum spiritaliter diiudicabant, quae de rebus non ad corpus, sed ad spiritum pertinentibus audiebant.* Luther sagt ganz vortrefflich: „die guten Jünger meinen, sie vernähmen's gar wohl, was es sei, dass Christus vom Vater komme und zum Vater gehe; aber das thun sie wie gute, fromme Kinder Christi, als dess sie sich wohl vermochten und sagen's ihm zu Liebe also; wie denn gute, einfältige Leute zuweilen unter einander reden ja oder nein, und Einer dem Andern zufällt und spricht: es sei so und verstehe es, so er noch weit davon ist und gehet doch ohne Heucheln zu, in rechter

Einfältigkeit.“ Die Worte des Herrn haben gefangen unter den Jüngern, sie haben sie nicht blos überrascht, wie Meyer sagt, sondern überwältigt. Calvin bemerkt sehr richtig: *hinc apparet, quam efficax fuerit consolatio, quia deiectos prius et fractos animos subito in magnam alacritatem erexit: et tamen certum est, minime adhuc assecutos esse discipulos, quid valeret Christi sermo.* Jetzt scheint ihnen mit einem Male Alles sonnenklar zu sein, was der Herr geredet hat; sie meinen, die grosse Zeit, welche er noch in die Zukunft gesetzt hatte, sei schon angebrochen.

V. 30. Nun wissen wir, dass du alle Dinge weisst, und bedarfst nicht, dass dich Jemand frage. Darum glauben wir, dass du von Gott ausgegangen bist. Dass der Herr mit seinen Erklärungen ihren Fragen zuvorgekommen ist, hat auf sie diesen überwältigenden Eindruck gemacht, dass sie das Ende schon gekommen meinen. Gut sagt Luther: „das ist, man darf dich nicht fragen, denn du kommst zuvor mit Antwort, als der das Herz und alles heimliche sieht und schon weiss, wo es uns fehlt am Verstande. Und dies geht Alles darauf, das sie ihn fragen wollten, was das Kleine wäre, und er dasselbige merkt und sagt, er müsse zum Vater gehen, welches sie doch auch nicht verstunden; aber doch klarer war, denn dass er sagte: über ein Kleines werdet ihr mich nicht sehen. An dem nun, dass er ihre Gedanken sah, dass sie ihn fragen wollten, bekannten sie, dass er von Gott gekommen sei, und wisse Alles, dass man ihn nicht fragen dürfe, sondern selbst wohl sieht, wo es fehlt.“ Dieser Herzen und Nieren prüfende, die verborgensten Gedanken erkundende Blick des Herrn hat die Apostel nun in dem Glauben gestärkt, dass er von Gott gekommen ist. ἐν τούτῳ πιστεύομεν, sagen sie und Grotius bemerkt schon richtig hierzu: *ob hoc credimus i. e. magis ac firmius credimus. ut supra 2, 11. divinum est introspicere cogitata.* Ausführlich sagt Meyer: „ἐν bezeichnet das ursächliche Beruhen in (Bernhardy p. 211). Nicht jetzt erst tritt ihr Glaube ein, dass (ὅτι) Christus von Gott ausgegangen und nicht erst aus dem Grunde glauben sie's, weil er Alles wisse; sondern zu ihrem vorhandenen Glauben an den göttlichen Ursprung Christi bekennen sie, einen neuen und besonderen Gewissheitsgrund gefunden zu haben.“ Merkwürdig ist es, dass die Jünger den Glauben nicht in der Fassung geben, in welcher der Herr ihn aufgestellt hatte; sie können mehr noch nicht glauben, als ὅτι ἀπὸ θεοῦ ἐξῆλθες.

Einen Unterricht in der rechten Kunst des Christen, in dem Gebete, ertheilt uns diese Perikope; sie wird sich nicht behandeln lassen, ohne dass der Mahnruf: Betet, Bittet, kräftig aus ihr hervorschallt.

Bittet.

1. den Vater,
2. um Alles,
3. im Namen Jesu Christi,
4. weil es euch gegeben wird,
5. damit eure Freude vollkommen sei.

Wie lockt der Herr uns zum Gebet?

1. Er versiegelt uns eine grosse Verheissung,
2. er straft uns über ein böses Versäumniss,

3. er betheuert uns die Liebe des Vaters,
4. er zeigt uns den Unverstand unserer Herzen.

Wollt ihr nicht beten in Jesu Namen?
1. Ihr habt dazu die Erlaubniss,
2. ihr erlangt dadurch die Verheissung,
3. übersehet aber dabei nicht die Bedingung.

Was heisst: beten in Jesu Namen?
1. Beten zu seinem Vater,
2. beten im Glauben an sein Verdienst,
3. beten mit Zuversicht auf seine Verheissung.

Welche Verheissung hat das Gebet in Jesu Namen?
1. Eine feste,
2. eine unbeschränkte,
3. eine selige.

Christengebet.
1. Geschieht in Jesu Namen,
2. Wird vom Vater erhört,
3. Macht unsere Freude vollkommen.

Was bezeugt das Gebet in Jesu Namen in unseren Herzen?
1. Dass wir an den Namen des Herrn glauben,
2. dass wir mit dem Herrn eins sind,
3. dass wir durch den Herrn zum Vater gekommen sind.

Das Gebet in Jesu Namen.
1. Eine Pflicht des Gehorsams — durch die Verheissung des Herrn uns leicht gemacht,
2. ein Drang des Herzens — durch die Liebe des Vaters zu Weg gebracht.

Warum beten wir nicht in Jesu Namen?
Weil wir 1. Jesum nicht lieben,
und 2. nicht glauben, dass er vom Vater ausgegangen ist.

Glauben wir, dass der Herr von Gott ausgegangen ist?
1. Beten wir in seinem Namen?
2. voll Zuversicht zu seinem Vater?
3. um die Erkenntniss seines Wortes?

Was für ein Geist ist der heilige Geist, dess wir warten?

1. Ein Geist des Gebetes,
2. ein Geist der Erkenntniss,
3. ein Geist der Gnaden.

Wie sehr bedürfen wir des heiligen Geistes?

1. Wie sehr fehlt es noch an dem Beten in Jesu Namen?
2. wie sehr fehlt es noch an der rechten Liebe zu ihm in unseren Herzen?
3. wie sehr fehlt es noch an dem rechten Verständniss seines Wortes?

II. Die Hauptfeier.

1. Das Himmelfahrtsfest.

Marc. 16, 14—20.

Eine höchst merkwürdige Perikope, welche uns die Anschauungen der alten Kirche in Bezug auf diesen festlichen Tag vollkommen klar legt. Man sollte erwarten, dass auf diesen Tag ein Text aus den Evangelien gelegt sei, welcher uns die Himmelfahrt des Herrn am eingehendsten berichtet; der Schluss des Evangeliums Lucae würde diesen Erwartungen entsprechen. Der vielfach angefochtene Schluss des Marcusevangeliums ist ausersehen worden, denn dieser stellt die Himmelfahrt in die Beleuchtung, in welcher die alte Kirche fort und fort diese wunderbare Begebenheit anschaute. Erst allmälig hat jene Kirche den vierzigsten Tag nach der glorreichen Auferstehung des Herrn von den Todten als den Tag, an welchem der Auferstandene zu seinem Vater heimging, gottesdienstlich ausgezeichnet; die ganze Zeit zwischen Ostern und Pfingsten war ihr eine hohe Festzeit, die Himmelfahrt des Herrn war ihr nichts für sich, sie war nur die Brücke zwischen Ostern und Pfingsten, nur ein nothwendiges Mittelglied in dieser Festfolge. Unsere Perikope wird dieser Auffassung vollständig gerecht; sie knüpft in ihren ersten Versen an das Osterfest an und reicht mit ihren letzten Versen bis zu dem Tage der Pfingsten und noch darüber hinaus. Von dem Höhepunkte dieses Festes wendet sich unser Auge rückwärts, denn die Himmelfahrt ist der Abschluss des Lebens Jesu Christi auf Erden, und zugleich blickt es vorwärts, denn die Himmelfahrt des Herrn ist der Eingang des Herrn in seine himmlische Herrlichkeit.

V. 14. **Zuletzt da die Elfe zu Tische sassen, offenbarte er sich und schalt ihren Unglauben und ihres Herzens Härtigkeit, dass sie nicht geglaubt hatten denen, die ihn gesehen hatten auferstanden.** Es ist keine Frage, dass Marcus die Erscheinungen des Auferstandenen in aufsteigender Linie gibt; zuerst (πρῶτον) erschien der Herr der Maria Magdalena (V. 9), darnach (μετὰ δὲ ταῦτα V. 11) den beiden Jüngern, die nach Emmaus pilgerten, ὕστερον dem ganzen Apostelkreise; aber sehr ist es die Frage, ob diese Reihenfolge von Erscheinungen an einem Tage statt hatte, ob also der Anfang unserer Perikope bis zu dem Osterabende reicht. An und für sich wird man aus dem ὕστερο

weder das Eine noch das Andere erschliessen können, denn Meyer's Bemerkung: „ὕστερον heisst nicht zuletzt, (Vulgata, Luther, Beza, Schulthess), obwohl diese Erscheinung nach unserem Texte die letzte war, sondern nachgehends, nachmals, was freilich eine sehr unbestimmte Angabe der Folge ist;" beruht auf einem Missverständnisse. Allerdings heisst ὕστερον hier zuletzt, und nicht nachmals; der Evangelist will die letzte und höchste Stufe der Offenbarungen Jesu damit hervorheben. Da aber πρῶτον und μετὰ δὲ ταῦτα auf einen Tag fallen, so könnte diese dritte, grossartigste Erscheinung an jenem Tage noch zuletzt erfolgt sein, der schon durch zwei Erscheinungen ausgezeichnet war. Eine Entscheidung ist nur aus dem Contexte zu erzielen, nur muss man mit anderen Voraussetzungen an denselben herantreten als Meyer, welcher keine Umstände macht, hierher zu schreiben: „Der Bericht dieser Erscheinung verwirrt sehr verschiedene Elemente mit einander. Es ist offenbar (s. V. 15) die Erscheinung, welche nach Matth. 28, 16 auf dem Berge in Galiläa stattfand, aber ἀνακειμένοις (als sie zu Tische lagen), bringt eine ganz andere Scenerie und Localität hinein und floss vielleicht aus einer Vermengung mit dem Luk. 24, 42 f. und Akt. 1, 4 Enthaltenen, wie auch das Schelten des Unglaubens hier fremdartig ist und aus einer Vermengung mit der Geschichte des Thomas Joh. 20 und mit der Luk. 24, 25. erhaltenen Notiz eingekommen zu sein scheint, wobei das Moment der Bergerscheinung Matth. 28, 17 (οἱ δὲ ἐδίστασαν) den Anhaltspunkt abgab." *Favete linguis*, möchte man hier ausrufen; die Verwirrung ist nicht in dem Berichte des Evangelisten, sondern ganz anderswo zu suchen. Augustinus hat sich in seinem Bahnbrechenden Werke *de consensu evv.* schon über unsere Stelle weitläufig ausgelassen, er debattirt, ob diese Perikope eine Erscheinung, oder eine Summe von Erscheinungen des Auferstandenen berichte, und kommt endlich zu dem Schlusse, dass Alles, was hier erzählt wird, an einem Tage und zwar an dem Himmelfahrtstage sich zugetragen habe. Gregor und A. stimmen dem grossen Kirchenvater bei. Luther bleibt nicht in den Bahnen seines Meisters, er behauptet, dass Markus in diesem Evangelium mit kurzen Worten Alles, was Christus nach seiner Auferstehung gethan, bis auf den vierzigsten Tag, da er gen Himmel gefahren, welches er doch nicht zugleich oder auf eine Stunde geredet habe, zusammenfasse. „Darum muss man, sagt er, die zwei Stücke, so hier aufs kürzeste zusammengezogen sind, nämlich dass der Herr die Jünger straft um ihren Unglauben, und dass er ihnen Befehl thut, was sie predigen sollen, nach den andern Evangelisten theilen und unterscheiden. Denn dass er die Jünger straft, das ist nicht lange nach seiner Auferstehung geschehen, nämlich vom ersten Ostertage bis an den achten Tag, da sie ihn alle gesehen haben und er sie auf einen Berg beschieden hat, da er wollte gen Himmel fahren und daselbst seinen Abschied genommen." Mit Luther halten es Calvin, Gerhard, Bengel und die meisten Neueren.

Augustin's Auffassung empfiehlt sich auf den ersten Anblick, der Bericht kann nach ihr in einem Athem gelesen werden. Allein es erheben sich bei genauerem Nachsehen nicht unbedeutende Bedenken. Einige haben schon daran Anstoss genommen, dass der Herr seine Jünger schilt wegen ihres Unglaubens und ihrer Herzenshärtigkeit — an dem vierzigsten Tage soll das nicht mehr gut möglich gewesen sein. Die Jünger, sagt man, waren in den vierzig Tagen zum lebendigen Glauben hindurchgedrungen und die Härtigkeit ihrer Herzen war durch die wiederholten herrlichen Offenbarungen

des Herrn in seiner Klarheit und Liebe beseitigt; Jesus, wird weiter eingewandt, hätte, wenn seine Erscheinungen keinen andern Erfolg hatten, als diesen, gar nicht zu erscheinen brauchen und schon mit dem Ostertage von der Erde ganz verschwinden können. Ich glaube aber nicht, dass dieses Schelten in dieser Weise ausgebeutet werden kann. Dass an den Jüngern des Herrn noch scheltenswerthes genug war an dem vierzigsten Tage, das beweist ihre Frage Act. 1, 6 und des Herrn Zurechtweisung in dem folgenden Verse. Gegen Augustinus möchte aber der Umstand geltend zu machen sein, dass es keinen Sinn hat, wenn der Herr, der in Galiläa auf dem Berge in feierlichster Versammlung mit den erhabensten Worten seinen Jüngern schon den Befehl gegeben hatte, mit der Predigt des Evangeliums in alle Welt zu gehen, denselben Auftrag an dem Himmelfahrtstage wiederholt. Nach Jerusalem führt uns also der Anfang unserer Perikope, in den Kreis der am Osterabende noch versammelten Jünger. Die ἕνδεκα sind beisammen, das will nicht sagen, alle elf Apostel, sondern die Apostel überhaupt wie Luk. 24, 33. Sie sitzen bei Tische. Calvin sagt: *participium ἀνακειμένοις non pro discumbentibus (ut alii verterunt), sed pro sedentibus positum existimo; neque id sine ratione, si tamen hoc conveniat, primam visionem hic describi; nam tempestiva non fuisset coenatio circiter mediam noctem. deinde si mensa fuisset apposita, non quadraret, quod paulo post dicit Lucas, rogasse Christum, num quid haberent edulii. est autem phrasis hebraica, sedere pro quiescere in aliquo loco.* Er hat in der Sache nicht ganz Unrecht, kommt ἀνακεῖσθαι auch Matth. 9, 10; 22, 10, 11. 26, 7, 20. Marc. 14, 18. Luc. 7, 37; 22, 27, und Joh. 6, 11. 13, 23 und 28 vom Liegen bei Tische zur Mahlzeit vor, so gebraucht Mark. 5, 40 dieses Wort von dem Daliegen des todten Töchterleins des Jairus. Es wird daher hier an für sich nur ein Gelagertsein der Apostel ausgesagt, da aber der Herr nach Luk. 24, 41 etwas Speise von ihnen fordert, um ihnen den Beweis zu liefern, dass er in leibhaftigster Wirklichkeit vor ihnen steht, möchte wohl anzunehmen sein, dass etwas zu essen vor den Jüngern gestanden hatte oder noch stand. Die späte Zeit macht keine Schwierigkeit, die beiden Wanderer, die spät noch von Emmaus gekommen, mochten einer leiblichen Erquickung wohl bedürfen, wie auch sie, die Elfe, welche durch die wunderbaren Ereignisse dieses Tages nicht an die nothwendige Pflege des Leibes hatten denken können. Der Herr offenbart sich diesen; ἐφανερώθη weist wieder darauf hin, dass das Erscheinen etwas eigenthümliches, wunderbares an sich hatte. Die andern Evangelisten Lukas und Johannes, letzterer vornehmlich, geben nähere Auskunft; die Thüren waren verschlossen, und ohne dass sie geöffnet worden waren, stand er mitten unter ihnen mit seinem Grusse: Friede sei mit euch! Die Erscheinung des Auferstandenen ward aber von den versammelten Jüngern nicht freudig begrüsst, nicht im frischen, fröhlichen Glauben ergriffen. Sicherlich hätte der Herr, so sie ihren bisherigen Klein- und Unglauben gutgemacht hätten durch einen entschiedenen Glauben, ihnen stillschweigend verziehen, was sie an ihm und an seinen Osterboten gesündigt hatten; allein der Unglaube, welcher niedergeschlagen worden war, regt sich aufs Neue, da der Herr, an dem das Unglaublichste geschehen ist, vor ihnen steht und sie nun ihren Glauben nicht mehr mit Worten bekennen, sondern mit der That beweisen sollen. Lukas sagt uns 24, 37 und vorzüglich 41 das Nähere. Der Herr muss schelten τὴν ἀπιστίαν καὶ σκληροκαρδίαν, ὅτι τοῖς θεασαμένοις αὐτὸν ἐγηγερμένον οὐκ ἐπίστευσαν. Die Elfe sind nicht

besser als die andern-Jünger, gerade wie die beiden Emmauspilger gestraft worden sind, so werden sie gerügt. „Nicht eine geringe Schwachheit wird ihnen Schuld gegeben, sie sind nicht blos ungläubig, sondern auch halsstarrig, also dass sie sich auch dawider gesetzt und gefochten haben, dass sie gesehen und Andere gehört hatten, den Herrn auferstanden. Es ist nicht eine geringe Sache, denn der Unglaube die grösste Sünde ist, die da mag genannt werden und sagt ihnen die Ursach ihres Unglaubens, da er spricht: ihre Herzen sind verhärtet.“ Luther. Der Herr hat diesen Elfen seine Glaubenszeugen zugesandt, wir denken an Maria Magdalena, an die gottseligen Weiber (Matth. 28, 8 ff.), an die beiden Wanderer: sie aber haben ihnen das Zeugniss nicht abgenommen. Er lässt aber seine Zeugen nicht verachten und verwerfen, wer sie unehrt, der unehret ihn, denn je mehr sie seine Zeugen sind, desto mehr sind sie blos die Kanäle, durch welche sein Wort ausgeht und seine Herrlichkeit ausstrahlt. Er straft seine auserwählten Zeugen, denn ihnen kann er am Wenigsten etwas schenken, das Gericht muss ja allezeit anfangen an dem Hause Gottes; er straft sie aber nicht als ein allmächtiger König, sondern wie ein barmherziger Hoherpriester mit grosser Sanftmuth und Geduld. Sein Strafen ist ein wahrhaftiges Strafen und nicht mit Gregor zu sagen: *quod idcirco dominus tunc discipulos increpavit, cum eos corporaliter reliquit, ut verba, quae recedens diceret, in corde audientium arctius impressa remanerent,* sondern vielmehr mit Hieronymus zu sprechen: *exprobrat incredulitatem, ut succedat credulitas; exprobrat duritiam cordis lapidei, ut succedat cor carneum charitate plenum.* Glauben sollen, glauben müssen die Elfe an den Auferstandenen, denn sie sollen ja das Evangelium von dem Herrn, der um unserer Sünde willen gestorben und um unserer Gerechtigkeit willen auferweckt worden ist, hinaustragen in alle Welt.

V. 15. Und sprach zu ihnen: gehet hin in alle Welt und predigt das Evangelium aller Kreatur. Wie bemerkt, nehmen wir nur ein einmaliges Gebot des Herrn in Bezug auf die Mission der Apostel an. Markus, welcher zum Schluss seines Evangeliums Alles kurz zusammendrängt, wie er es auch in dem Anfange desselben gethan hat, berichtet von dem, was der Herr nach Matth. 28, 16 ff. geredet hat, nur das Hauptsächlichste. Ein Gebot gibt Jesus: *πορευθέντες εἰς τὸν κόσμον ἅπαντα κηρύξατε τὸ εὐαγγέλιον πάσῃ τῇ κτίσει.* Ein jedes Wort dieses Gebotes, das recht eigentlich in Lapidarstil vor uns steht, ist hochbedeutsam; es kündigt sich eine neue Aera in dem Reiche Gottes jetzt an. Hingehen sollen die, welche der Herr anredet, er ertheilt ihnen eine Mission, er sendet sie aus! In den Zeiten des alten Bundes ist nie ein solches Gebot gegeben worden, denn das Wort Gottes, welches an Jona erging, ist, wie das ganze Verhalten des Propheten es noch zum Ueberflusse erweist, ein ganz absonderliches, eine Ausnahme von der Regel. Israel hat nicht den Auftrag erhalten, das Licht, welches Jehova in dem Hause Abrahams entzündet hatte, hinauszutragen in die Nacht der Heidenwelt. Dieses Licht sollte nur denen leuchten, welche in dem Hause wohnten, Israel sollte das hl. Feuer auf dem Altare des Gottes der Offenbarung blos hegen. Wer von den Heiden zu diesem Lichte kam, dem sollte Israel einen Platz an dem Heerde Gottes gönnen und ihn als Fremdling wohnen lassen in seinen Thoren. Jetzt aber sollen die, welchen die Offenbarung Gottes in seinem eingebornen Sohne anvertraut ist, es nicht darauf ankommen lassen, ob die Heiden kommen, um den neuge-

borenen König der Juden anzubeten; sie sollen vielmehr ausgehen wie Abraham, der Vater der Gläubigen, aus ihrem Vaterlande und aus ihrer Freundschaft, um denen, die noch ferne sind, das Heil zu bringen. Gehen sollen die Jünger des Herrn *εἰς τὸν κόσμον ἅπαντα*: also nicht ein bestimmtes Land, ein einziger Erdtheil soll von den Boten und Zeugen des Auferstandenen aufgesucht und durchwandelt werden, nicht Israel soll das Feld ihrer Wirksamkeit sein, die ganze grosse, weite Welt, deren Besitz der Versucher dem Herrn einst auf einem andern Berge versprochen hatte, wird von diesem Berge Galiläas, in welcher Landschaft ja das Judenthum mit dem Heidenthum sich vielfach berührte, von dem Herrn in das Auge gefasst. Der Universalismus der heilsamen Gnade wird von Christus, der am Kreuze schon seine Arme weit ausgereckt hatte nach rechts und links, um Alle zu sich zu ziehen, hier auf das Bestimmteste ausgesprochen. Jesus musste sich selbst verleugnen, er durfte seine Gnade nicht aller Welt zuwenden. Könnte er noch das Leben sein, welches alles Lebendige erst in das Leben rief, oder das Licht noch sein, welches alle Menschen von Anfang an erleuchtete, wenn er nicht, in der Fülle der Zeit erschienen, seines Lebens Kraft und seines Lichtes Glanz der Gesammtheit des menschlichen Geschlechtes mittheilte? Ebenso folgt aus der immanenten Stellung des Sohnes Gottes in der Dreieinigkeit die Allgemeinheit der Gnade Jesu Christi. Sollte sein Gnadenwille nicht die ganze Welt umspannen, so müsste zwischen dem Heilswillen des Sohnes und dem Schöpfungswillen des Vaters ein Unterschied angenommen werden, welcher einen Unterschied zwischen dem Wesen des Vaters und dem Wesen des Sohnes in der Ewigkeit voraussetzen würde, denn der Wille des Vaters und des Sohnes als Wille Gottes ist nur aus dem Wesensgrunde, und nie aus von aussenher wirkenden Motiven zu erklären. Allein wir würden des Wortes Sinn nur berühren, wenn wir bei Calvins Wort stehen blieben: *hic Christus sublato discrimine gentes aequat Judaeis et utrosque promiscue in foederis societatem admittit. quo etiam pertinet exeundi verbum: nam prophetis sub lege praescripti erant Judaeae limites, nunc vero diruta maceria, evangelii ministros procul exire iubet Dominus ad spargendam per omnes mundi plagas salutis doctrinam.* Wir haben von dem Worte auf den Sprecher zu schauen und mit Luther zu reden: „das sind Worte der Majestät, welche billig eine Majestät heisst, dass er diesen armen Bettlern befiehlt, auszugehen und diese neue Predigt zu verkündigen nicht einer Stadt oder Land, sondern in alle Welt, Fürstenthum und Königreich. Dies ist ja ein so starker, gewaltiger Befehl, dass dessgleichen nie kein Gebot in der Welt ausgegangen ist, denn eines jeden Königs oder Kaisers Gebot geht nicht weiter als über sein Land und Leute; aber dieser Befehl geht über alle Könige, Fürsten, Land und Leute, Grosse und Kleine, Junge und Alte, Gelehrte, Weise, Heilige." Es spricht aus diesem Worte die Majestät dessen, der da in Wahrheit sagen konnte: mir ist gegeben alle Gewalt im Himmel und auf Erden. Was nun die Jünger des Herrn in aller Welt thun sollen, gibt unser Evangelist in den kurzen Worten an: *κηρύξατε τὸ εὐαγγέλιον πάσῃ τῇ κτίσει.* Nicht als Emissaire, welche auf Schleichwegen sich eindrängen, durch allerlei Liste und Ränke sich Thüren öffnen und im Verborgenen anfangs ihr Wesen treiben, sendet der Herr die Seinen, sondern als Missionare, welche offen und ehrlich jedermann bezeugen sollen, was sie wollen, und von den Dächern predigen, was sie von ihm in's Ohr gehört haben. Jesus ist der abgesagteste Feind der

alten, bösen Schlange, welche im Geheimen ihr Werk treibt, wie er von Anfang an mit hellen Worten und den offenkundigsten Werken seine Erscheinung Jsrael bezeugt hat, so sollen auch seine Apostel mit der lauten Predigt des Wortes in alle Welt ziehen, dass alle Welt sofort wisse, was sie von ihnen zu erwarten hat. Das Evangelium will und soll nicht in einem Winkel oder in einer Kammer verkündigt werden, das Reich Gottes will nicht zu einem Schoosskinde kleiner Conventikel und weltflüchtiger Ascese sich hergeben, wie ein Mann tritt es frank und frei, getrost und freudig auf den offnen Markt und legt mit dem Ton einer hellen Posaune sein Zeugniss ab. Als Herolde mit tönender, weithinschallender Stimme sollen die Apostel in und vor aller Welt auftreten; und zwar soll ihre Botschaft τὸ εὐαγγέλιον sein. Das Gesetz hat seine Jünger nicht ausgesandt, es ist nur gepredigt worden in den Schulen der Juden; jetzt kommen Herolde des Wortes Gottes in alle Welt, es muss demnach die Botschaft dieser Herolde ein anderes Gotteswort enthalten als das Wort des Gesetzes. Das Gesetz ist nicht ganz ausgeschlossen aus der Predigt dieser Boten, es ist eingerahmt und eingeschlossen, beherrscht und durchdrungen von der heilsamen Gnade, die alle Welt selig machen will. Es soll fortan das Evangelium gepredigt werden; Christi Herolde sind Evangelisten! Der Herr hat mit diesem Worte ein für allemal bestimmt, was der Inhalt der Verkündigung des Wortes sein soll. Die katholische Kirche hat dieses Wort nicht im Glauben sich angeeignet, sie stellt ja den Herrn als einen neuen Gesetzgeber hin; der Rationalismus, welcher sonst gegen den Katholicismus kämpft, geht hier mit ihm Hand in Hand, Christus ist ihm der verkörperte kategorische Imperativ. Die Summa aller Predigt ist das Evangelium, ist die Botschaft, dass der Heiland, der Versöhner geboren ist, dass er lebend, leidend, sterbend und auferstehend das Heil uns erworben hat. Dieses Heil soll lautverkündigt werden πάσῃ τῇ κτίσει. Der Ausdruck κτίσις wird hier verschieden erklärt; einzelne fassen κτίσις so, dass Alles, was geschaffen ist, darunter begriffen wird und finden hier das Gebot, dass das Evangelium nicht blos den Menschen, sondern auch der unvernünftigen Kreatur nahe gebracht werden soll. Die Tradition erzählt, wie der hl. Antonius den Fischen, der hl. Franziskus den Sperlingen und der hl. Beda den Steinen gepredigt haben; lassen wir solche Thorheiten. Da das Evangelium nur solchen Wesen wird verkündigt werden können und dürfen, welche ein Organ haben, es in sich aufzunehmen, so lässt sich der Dativ πάσῃ τῇ κτίσει nicht so fassen, dass er das Objekt unmittelbar angibt, welchem diese Predigt sich zuwendet. Mehrfach wird πάσῃ τῇ κτίσει als ein *Dativus commodi* gefasst, so denkt es sich z. E. Bengel, wenn er hier bemerkt: *hominibus primario v. 16, reliquis creaturis secundario. sicut maledictio ita benedictio patet. creatio per filium, fundamentum redemtionis et regni.* So wenig als wir gesonnen sind, den Einfluss, welchen des Menschen Fall auf die Erde, die Welt überhaupt gehabt hat, in Abrede zu stellen, leugnen wir, dass mit dem Heil des Menschen auch Heil dem Haus widerfährt, darin der Mensch wohnt; aber es ist hier doch so dargestellt, dass die Predigt des Evangeliums der Welt nicht blos einen Nutzen tragen wird, sondern an die Welt bestimmt ergeht. Andere haben nun κτίσις einfach in dem Sinne von *homo, genus humanum* genommen und beweisen die Richtigkeit dieser Auffassung, welche von Origenes schon aufgestellt worden ist, dadurch, dass der Mensch gleichsam die *epitome* der ganzen Schöpfung sei. Hieronymus bemerkt schon: *omni creatura i. e. omni generi humano, quod*

in se commune aliquid habet ab omni creatura — i. e. angelis, pecoribus, lignis, lapidibus, igni et aquae, calido et frigido, humido et arido: quia mundus minor homo dicitur. Gregor führt diesen Gedanken noch weiter aus. Es ist gewiss wahr, dass der Mensch das Centralgeschöpf der grossen Schöpfung ist, doch ist diese Begründung physiologisch, und nicht theologisch, biblisch. Andere verweisen mit Lightfoot und Wetstein auf den rabbinischen Sprachgebrauch, in welchem בריה ohne Weiteres für den Menschen steht', und zwar nicht im verächtlichen Sinne, so dass darunter Heiden zu verstehen seien, sondern auch in dem Sinne, dass Israel mit einbegriffen wird. Eben weil der Mensch die Centralkreatur ist in diesem Kosmos, ist es gerechtfertigt, ihn als *κτίσις κατ' ἐξοχήν* zu bezeichnen. Matthäus sagt bekanntlich statt *κτίσις — πάντα τὰ ἔθνη*, während bei ihm der Gedanke der Allgemeinheit der Gnade dadurch hervorgehoben werden soll, will Markus mit seinem *πάσῃ τῇ κτίσει* ein anderes, neues Moment hervorheben. Den Universalismus hat er schon betont mit seinem *εἰς τὸν κόσμον ἅπαντα*, jetzt kommt es ihm darauf an, das Verhältniss des Kosmos zu diesem Evangelium zu zeichnen. Diese Welt ist *κτίσις*, ist ein Geschöpf; das Geschöpf hat den Grund seines Seins nicht in sich, die Wurzeln seines Lebens liegen in einem Andern, in dem Schöpfer; so ist das Geschöpf nicht abgeschlossen, nicht unzugänglich, sondern es ist aufgeschlossen und empfänglich. Das Evangelium, welches Christi Jünger in die Welt hineintragen sollen, findet in der ganzen Welt eine ihm zugewandte, mit unaussprechlichem Seufzen nach ihm sich sehnende Kreatur. Aller Kreatur soll das Evangelium verkündigt werden; durch das lebendige Wort, durch den warmen Hauch des Mundes soll es der Kreatur zugeführt werden, nicht durch einen todten Buchstaben, nicht durch Schrift oder Druck, welche beide doch nur die leidigen Vertreter eines fehlenden unmittelbaren Verkehres sind. Bibelgesellschaften sind nicht die rechten Missionsgesellschaften, Verbreitung der hl. Schrift in allen Zungen und Sprachen ist lange noch nicht Verkündigung des Evangeliums an alle Kreatur. Der Herr hat dieses Gebot seinen Aposteln gegeben, sie sind ausgegangen in alle Welt. Eusebius citirt in seiner Kirchengeschichte 3, 1 eine Stelle aus Origenes' Auslegung der Genesis, darin er sagt, dass die Apostel in der ganzen Welt das Evangelium gepredigt hätten, Thomas sei der Ueberlieferung zufolge nach Parthien, Andreas in das Land der Scythen gezogen, Johannes habe in Asien gewirkt, Petrus in Pontus, Galatien, Bithynien, Kappadocien und Kleinasien den Juden das Wort Gottes verkündet, zuletzt in Rom. Paulus habe mit dem Schalle des Evangeliums alle Länder von Jerusalem bis Illyrien erfüllt. Schenken wir diesen uralten Nachrichten Glauben, so ist doch noch nicht erwiesen, was Viele auf Grund dieses Wortes haben aufrichten wollen, dass die Apostel zu allen Völkern persönlich hingekommen sind. Nichtsdestoweniger bleibt das Wort des Herrn Wahrheit — wir sagen mit Luther: obgleich die Apostel nicht persönlich in alle Welt gekommen sind, noch alle Winkel des Erdkreises gesehen haben, und dennoch ist ihre Predigt in alle Welt gekommen, wie ψ. 19, 4 und 5 und Röm. 10, 18 sagt. Unsere Väter und Voreltern haben dasselbe Wort gehört vor uns; wir hören es jetzt nach ihnen. Das Wort geht immerdar fort durch andere und andere Personen. Die Apostel haben es angefangen, in aller Welt zu predigen; der Apostel Nachkommen treiben's fort bis an den jüngsten Tag. Wenn diese Predigt in aller Welt gepredigt und gehört wird, alsdann ist die Botschaft vollbracht und allenthalben ausgerichtet, dann wird

auch zutreffen der jüngste Tag. Es ist eben um diese Botschaft der Predigt, als wenn man einen Stein in's Wasser wirft, der macht Kreise oder Striemen um sich und die walchen sich immer fort und fort, eine treibt die andere, bis sie an das Ufer kommen."

V. 16. Wer da glaubet und getauft wird, der wird selig werden; wer aber nicht glaubt, der wird verdammt werden. Das Evangelium wird nur den Armen gepredigt; die Gotteskreatur, welcher der Herr sein Wort durch seine Herolde entbietet, ist nicht eine solche, die durch die Predigt des Evangeliums nur zu einer höheren Stufe des Heiles und des Friedens hinaufgeführt wird, sondern eine solche, welche wirklich arm und elend ist. Diese Armuth, dieses Elend der Kreatur ist ein verzweifelt böser Schade, aber doch immer noch einer, der eine Heilung zulässt. Der Fall in die Sünde verdammt nicht absolut, sondern nur relativ; das Gericht der Verdammniss vollzieht sich erst in seiner ganzen Strenge, wenn das Heil dem Sünder sich persönlich darbietet und der Sünder diesem Heile in Person gegenüber eine falsche persönliche Entscheidung trifft. Die Herolde des Herrn sind Heilsboten und Gerichtsboten in einer Person; sie predigen aller Kreatur ein und dasselbe, nämlich das Evangelium, aber ein und dasselbe Evangelium wird den Einen ein Geruch des Lebens zum Leben, den Andern ein Geruch des Todes zum Tode und wirkt so das Verschiedenste aus, das Heil einer Seits und anderer Seits die Verdammniss. Es beginnt also mit der Missionsthätigkeit der Apostel das Gericht in der Menschheit, ihr Ausgang in alle Welt ist der kritische Punkt in der Weltgeschichte; sehr richtig zerfällt desshalb die ganze Weltzeit in eine Zeit vor und eine Zeit nach dem Herrn. Der Herr lässt sein Evangelium predigen aller Kreatur als Evangelium, als Heilsbotschaft, aber die Kreatur nimmt diesem Evangelium gegenüber eine verschiedene Stellung ein, da die heilsame Gnade die Kreatur als Kreatur achtet und nicht mit unwiderstehlicher Gewalt auf sie einwirkt. Eine zwiefache Stellung aber kann die Kreatur nur einnehmen; es gilt ein Entweder — Oder, *tertium non datur*. Entweder entscheidet sich dieselbe für oder gegen das Evangelium, eine Unentschiedenheit, eine Suspension jeder Entscheidung ist nicht möglich; wer nicht mit mir ist, der ist wider mich, spricht der Herr und erklärt damit, dass jedes Sichnichtentscheiden im Grund ein Sichentscheiden wider ihn ist. Da Christus, als der menschgewordene Gottessohn, eine centrale Stellung in dieser Welt einnimmt und da anderer Seits Alles, was in dieser Welt ist, nur Kreatur, nicht in sich urständendes und ruhendes Leben, sondern eines Haltes, eines Einflusses bedürftiges Leben ist, so heisst es nun von jedem Menschen entweder *σωθήσεται* oder *κατακριθήσεται*. In dem Umstande, dass das Seligwerden dem Verdammtwerden vorgestellt ist, ist nochmals ein sicheres Zeichen, dass der Wille Gottes, der Zweck des Evangeliums in erster Linie die Seligkeit des Menschen ist. Das Verhalten des Menschen lässt aber den Willen Gottes sich nicht erfüllen, macht den Zweck des Evangeliums eitel. Vor dem in der Geschichte dem Menschen sich nahenden Evangelium steht der Mensch als *πιστεύσας* oder *ἀπιστήσας* nach seiner eignen Wahl, das Participium des Aoristes will die in die Zeit fallende Entscheidung, die in einem geschichtlichen Prozess sich erst vollbereitende Stellung des Menschen recht hervorheben. Auf dem *βαπτισθείς* kann nicht derselbe Ton liegen wie auf dem mit ihm verbundenen *πιστεύσας*, weil wir sonst in dem zweiten Satzgliede eine Beziehung auf die Taufe erwarten müssten;

βαπτισθείς kann nur ein dem *πιστεύσας* subordinirtes Moment angeben. Es ergibt sich hieraus, dass die Stellung der Worte: *πιστεύσας καὶ βαπτισθείς* über das zeitliche Verhältniss von Glaube und Taufe nichts aussagen will und kann. Diese Stelle ist von den Gegnern der Kindertaufe vielfach für ihre besondere Meinung angezogen worden mit demselben Unrechte, wie man aus der Wortfolge in Matth. 28, 19 kirchlicher Seits die Berechtigung der Kindertaufe nachweisen wollte. Die Kindertaufe wird nicht durch die Exegese in ihrem Rechte erwiesen, sondern nur aus der christlichen Gesammtanschauung, welche in der Bibel ihren guten Grund hat, zu rechtfertigen sein. Auf den Glauben kommt Alles an, von ihm hängt die Seligkeit und die Verdammniss ab. Was der Herr sonst schon gesagt hat: *ἡ πίστις σου σέσωκέν σε*, das bestätigt er durch diesen Doppelsatz, positiv und negativ. „O wer hier wohl, sagen wir mit Luther, die zwei Worte, Glauben und Seligkeit, lernen könnte. Denn es ist doch der Unglaube in uns stark und unsere Herzen zu enge und zu schwach, die hohen, trefflichen Worte zu fassen, wir gehen immer unseren Sinnen und Fühlen nach, weil uns die Sünde plagt, Gottes Zorn schreckt, darum suchen wir, wie wir uns selbst davon helfen möchten mit unserem Thun. Denn die Gnade und der Schatz sind so gar gross, dass sich das menschliche Herz davor entsetzen und gleich erschrecken muss, wenn es recht bedenkt, dass die hohe, ewige Majestät seinen Himmel so weit aufthut und solche Gnade und Barmherzigkeit über alle meine und der Welt Sünde und Jammer leuchten lässt, und dass solcher trefflicher Schatz allein durch und mit dem Worte gegeben werde.“ Es ist nicht anders, alles menschliche Thun wird hier bei dem Erwerbe der Seligkeit ausgeschlossen: *ὁ πιστεύσας καὶ βαπτισθεὶς σωθήσεται.* Der Glaube ist nicht das Mittel, durch welches sich der Mensch die Seligkeit erwirbt und verdient, sondern einzig und allein die leere, ausgestreckte Hand, welche Gott mit der Fülle der Gnade um Gnade füllt. Der Gläubige wird selig, nicht um desswillen, dass er glaubt — dies wäre eine feine Art eines *bonum opus*, eine neue Art der Selbstgerechtigkeit; sondern um desswillen, an den er glaubt, den er im Glauben als seinen Herrn und seinen Gott ergreift. Doch der Herr sagt bedeutsam: *ὁ πιστεύσας καὶ βαπτισθεὶς σωθήσεται*, er gibt damit nicht ein zweites Heilsfundament an; Glaube und Taufe sind nicht die beiden ebenbürtigen Kräfte, welche die Seligkeit des Menschen bedingen. Die Taufe erscheint hier als Consequenz wahrhaftigen, lebendigen Glaubens. Wer da glaubt, wird, weil er eben glaubt, auch ein Getaufter; denn der Glaube, der da in seinem Wesen ist die völlige Dahingabe seiner selbst an den Herrn, ist damit Glaubensgehorsam, Dahingabe in den Willen des Herrn, Halten seiner Gebote. Aber die Taufe ist doch noch mehr als Probe der gläubigen Unterwürfigkeit, sie ist selbst noch mehr als Luther zu dieser Stelle sagt: Gott hat allewege neben seinem Wort ein äusserliches Zeichen gegeben, welches uns sein Wort desto kräftiger macht, damit wir in unsern Herzen gestärkt würden und an diesem Worte nicht zweifelten oder wankten. Also gab er dem Noah den Regenbogen an dem Himmel zu einem Wahrzeichen, Abraham die Beschneidung. Also hat er auch hier gethan, da er dieser seiner Zusagung: wer da wird glauben und getauft sein, der wird selig werden: ein äusserliches Zeichen hat zugesetzt, als die Taufe und das Sakrament des Brodes und des Weines. Es kann auch einer glauben, wenn er gleich nicht getauft ist, denn die Taufe ist nicht mehr, denn ein äusserlich Zeichen, das uns der göttlichen Verheissung ermahnen

soll. Kann man sie haben, so ist es gut, so nehme man sie; denn Niemand soll sie verachten. Wenn man sie aber nicht haben könnte, oder einem versagt würde, ist er dennoch nicht verdammt, wenn er nur das Evangelium glaubt. Denn wo das Evangelium ist, da ist auch Taufe und Alles, was ein Christenmenseh bedarf.“ Ist die Taufe nach der paulinischen Lehre (Röm. 6, 4) ein Begrabenwerden in den Tod des Herrn, um mit und in ihm der Auferweckung zu einem neuen Leben theilhaftig zu werden, so ist die Taufe weit mehr als „ein äusserlich Zeichen, das uns der göttlichen Verheissung ermahnen soll,“ nämlich eine reale Mittheilung von Kräften der zukünftigen Welt, eine thatsächliche Einpflanzung in den Christus, der für uns gestorben und auferstanden ist. Da diese Einverleibung in den Herrn aber nicht als *opus operatum* wirken kann, da der durch die Taufe in den Herrn Eingepflanzte, wenn er nicht glaubt, ein todtes Reis bleibt, so kann der Taufakt als blos vollzogener nicht selig machen, sondern nur der Taufakt, dessen Gnaden durch den lebendigen Glauben in Empfang genommen werden. Es verhält sich mit dem hl. Abendmahl gerade so; die Vergebung der Sünden, die Kraft des Lebens Christi werden realiter mit dem gesegneten Brod und Wein dargereicht und empfangen, aber der Segen des Sakramentes kann nicht in unser subjektives, persönliches Leben einströmen, wenn sich dasselbe nicht im Glauben demselben erschliesst. Die Taufe ist nichts nutz ohne den Glauben, sagt Luther, welcher für die Objektivität und Realität der Sakramente so entschieden eingetreten ist, sondern ist gleich einem Briefe, daran Siegel gehängt werden und in dem Briefe nichts geschrieben steht. Darum wer die Zeichen hat, welche wir Sakrament heissen, und nicht den Glauben, der hat ledige Siegel mit einem Brief ohne Schrift.“ Weil die Seligkeit also allein auf dem Glauben ruht, fährt der Herr fort: *ὁ δὲ ἀπιστήσας κατακριθήσεται.* Das Fehlen einer Rückbeziehung auf die hl. Taufe lässt sich nicht so allein motiviren, es sei selbstverständlich, dass wer nicht glaube, die Taufe von sich weise; es ist ja der Fall ebenso denkbar, dass *ὁ ἀπιστήσας* in einem früheren Momente seines Lebens ein *πιστεύων* war und als solcher sich taufen liess. Es ist auch darauf zu achten, dass wie der Glaube Niemandem von Gott aufgezwungen wird, so auch der Segen der hl. Taufe nicht naturnothwendig dem Menschen verbleibt, sondern von seinem Verhalten gegen Gott abhängig ist. Der, welcher an dem Schlusse seiner Entwicklung als ein Ungläubiger erfunden wird, welcher der sich darbietenden Gnade hartnäckig bis an das Ende sich widersetzt hat, wird in dem Gericht unterliegen. Auf die Futuralformen ist zu achten; sie legen dar, dass Seligkeit und Verdammniss nicht an dem Anfang, sondern an dem Ende der Wege stehen, dass beides nur in einem allmäligen Prozess zum definitiven Abschlusse kommt. Denn ein Definitivum und nicht etwa ein Uebergangsstadium wird hier ausgesagt; die Wege der Menschheit sind am Ende der Welt vollständig auseinandergelaufen. So hat der Herr in diesem Verse seinen Aposteln gesagt, worin die Seligkeit und die Verdammniss ruht, um sie zu ihrer Sendung recht eifrig und in ihrem Werke recht treu zu machen; die Welt, der er seine Jünger zusendet, soll aber aus diesem Worte sich merken, dass mit dem Erscheinen dieser Boten auch die Zeiten ihrer Unwissenheit vorüber sind und nun für sie die Stunde angebrochen ist, da sie im Glauben stehen oder im Unglauben fallen muss.

[illegible] ...chen aber, die da folgen werden de- [illegible] sind die: in meinem Namen werden sie [illegible] mit neuen Zungen reden, Schlangen auf- [illegible] sie etwas tödtliches trinken, wird's ihnen [illegible] ...en, auf die Kranken werden sie die Hände legen, [illegible] ...s besser mit ihnen werden. Der Zusammenhang ist nicht [illegible] klar. Meyer bemerkt: „wunderbare Erscheinungen zur göttlichen Bestätigung ihres Glaubens.“ Diese Rede ist etwas dunkel; sie kann aussagen, dass durch diese Zeichen den Glaubensboten Jesu Christi es zur Gewissheit gebracht werden soll, dass ihr Glaube der wahrhaftige, gottgefällige ist; es kann aber auch aussagen, dass durch diese Zeichen die, welche sie sehen, zu der Ueberzeugung geführt werden, dass das Wort, welches die Jünger des Herrn ihnen bringen, wirklich Gottes Wort ist. Achten wir aber auf den Schlussvers unserer Perikope, so werden wir in diesen Zeichen, welche den Gläubigen versprochen werden, solche Gottgewollte Mittel erkennen, durch welche der Apostel Predigt an den Herzen der Hörer versiegelt werden soll. Wie der Herr nicht mit Worten allein, sondern auch mit Werken gepredigt hat, so sollen auch die, welche den Herrn Jesum in alle Welt hinauszutragen berufen sind und ihn desshalb in ihren eigenen Herzen zuvor tragen müssen, mit Wort und Werk das Evangelium bezeugen. Bedeutsam steht σημεῖα voraus; als Gottes**kraft** soll sich Gotteswort durch die Gläubigen darstellen; Zeichen werden die Gläubigen begleiten, Wunderwerke werden ihren Weg durch alle Welt bezeichnen, und zwar solche, welche nicht blos als τέρατα den äusseren Sinn afficiren, sondern solche, welche dem inwendigen Menschen ein Geheimniss anzeigen und enthüllen. Wer sind nun diese πιστεύσαντες, welche eine solche heilige Leibwacht, ein solch wunderbares Gefolge um ihre Person haben? Man hat den Begriff sehr beschränkt, Kühnöl bezieht das Wort blos auf die Apostel, Andere gehen weiter und befassen die ersten Christen insgesammt darunter. Gregor der Grosse zieht schon diese engen Schranken; er spricht: *haec necessaria in exordio ecclesiae fuerunt. ut enim ad fidem cresceret multitudo credentium, miraculis fuit nutrienda: quia et nos cum arbusta plantamus, tam diu eis aquam infundimus, quousque ea in terra iam coaluisse videamus, et si semel radicem fixerint, irrigatio cessabit. hinc est enim, quod Paulus dicit: linguae in signum sunt non fidelibus, sed infidelibus. Habemus de his signis atque virtutibus, quae adhuc subtilius considerare debeamus. sancta quippe ecclesia quotidie spiritaliter facit, quod tunc per apostolos corporaliter faciebat. nam sacerdotes eius cum per exorcismi gratiam manum credentibus imponunt, et habitare malignos spiritus in eorum mente contradicunt, quid aliud faciunt, nisi daemonia eiiciunt? et fideles quique, qui iam vitae veteris secularia verba derelinquunt, sancta autem mysteria insonant, conditoris sui laudes et potentiam, quantum praevalent, narrant, quid aliud faciunt, nisi novis linguis loquuntur? qui dum bonis suis exhortationibus malitiam de alienis cordibus auferunt, serpentes tollunt. et dum pestiferas suasiones audiunt, sed tamen ad operationem pravam minime pertrahuntur, mortiferum quidem est, quod bibunt, sed non eis nocebit. qui quotiens proximos suos in bono opere infirmari conspiciunt, dum eis tota virtute concurrunt et exemplo suae operationis illorum vitam roborant, qui in propria actione titubant; quid aliud faciunt, nisi super aegros manus imponunt, ut bene habeant? quae nimiracula tanto maiora sunt, quanto spiritalia: tanto maiora sunt,*

quanto per haec non corpora, sed animae suscitantur. Augustinus hätte nicht mit Gregor apodiktisch gesagt: *haec itaque signa, fratres charissimi, authore Deo, si vultis, facitis,* er hätte noch viel weniger seinen Namen unter die Frage gesetzt: *numquid nam, fratres mei, quia ista signa non facitis, minime creditis?* Er geht ja bekanntlich von der Voraussetzung aus, dass dieselben Kräfte, welche durch den jugendlichen Leib der Kirche strömten, fort und fort auch in ihr ruhen und walten, und behauptet, dass zu seiner Zeit die Kirche noch den frischen Kranz der grössten Wunder auf dem Haupte trage. Calvin hält es mit Gregor, er sagt: *porro quod fideles hoc dono instruit, ad singulos trahendum non est; scimus enim, distributa varie fuisse dona, ut miraculorum potestas nonnisi penes quosdam fuerit. sed quia commune totius ecclesiae fuit, quod paucis dabatur et quae unus miracula edebat, in omnium confirmationem valebat, merito indefinite credentes nominat Christus. sensus ergo est, fideles eiusdem virtutis, quae prius in Christo admirabilis fuerat, fore ministros, ut eo absente certior constet evangelii obsignatio, sicut apud Joannem 14, 12 promittit eadem et maiora facturos. porro ad testandam Christi gloriam et deitatem satis fuit, paucos ex credentibus fuisse hac facultate ornatos quanquam autem non exprimit Christus, velitne hoc temporale esse donum, an perpetuo in ecclesia sua residere: magis tamen probabile est, nonnisi ad tempus promitti miracula, quae novum et adhuc obscurum evangelium illustrent. fieri quidem potest, ut ingratitudinis suae culpa mundus hoc honore privatus sit: ego tamen statuo, miraculis hunc proprie impositum fuisse finem, ne qua evangelii doctrinae sub initio deesset approbatio. et certe videmus, eorum usum non ita multo post cessasse vel saltem adeo rara fuisse eorum exempla, ut colligere liceret non peraeque omnibus saeculis esse communia. fecit tamen praepostera eorum, qui deinde sequuti sunt, vel cupiditas vel ambitio, ne miraculis prorsus carerent, ut inania sibi fingerent.* Luther steht auf Augustin's Seite: „wie wollen wir hier thun, fragt er, dass wir den Spruch wahr behalten, dass wer da glaubt, der soll auch Macht haben und können diese Zeichen thun? Etliche fahren hiezu und legen diese Zeichen geistlich aus; aber sie leiden solche Auslegung nicht, denn damit macht man uns die Schrift wankend und unbeständig. Etliche sagen, dass, wiewohl diese Zeichen nicht Jedermann hat und thut, so sind sie doch der ganzen Gemeinde, dem ganzen Haufen der Christenheit gegeben, dass der die Teufel austreibe, der Andere die Kranken gesund mache und so fortan. Darum sagen sie, dass solche Zeichen seien eine Offenbarung des Geistes, dass wo die Zeichen sind, sei auch die christliche Kirche und wiederum. Aber diese Worte wollen nicht gehen auf die Gemeinde, sondern auf jeglichen in Sonderheit, dass die Meinung sei. Wenn ein Christenmensch ist, der den Glauben hat, der soll Gewalt haben, diese nachfolgenden Zeichen (und nicht diese allein) zu thun und sollen ihm folgen, wie Christus Joh. 14, 12 vergl. Matth. 10, 8. Psalm 91, 13 sagt: denn ein Christenmensch hat gleiche Gewalt mit Christo, ist eine Gemeinde und sitzt mit ihm in gesammten Leben. Wenn ich gläubig bin, so kann ich's thun und steht in meiner Gewalt, denn der Glaube gibt mir so viel, dass mir nichts unmöglich ist, wenn es von Nöthen ist. Denn Christus hat nicht also geredet, dass sie immer so müssen ergehen und solches thun, sondern dass sie es Macht haben und können thun. Die Jünger haben sie auch nicht alle Wege geübt, sondern allein das Wort Gottes zu bezeugen und durch die Wunderzeichen dasselbe zu bestätigen, wie denn in dem Text

hier steht V. 20. Sintemal aber das Evangelium nun ausgebreitet ist, ist es nicht von Nöthen, Zeichen zu thun, wie zu der Apostel Zeiten. Wenn es aber die Noth erfordern würde, und sie das Evangelium ängsten und drängen wollten, so müssten wir wahrlich dran und müssten auch Zeichen thun, ehe wir das Evangelium uns liessen schmähen und unterdrücken." Wir werden uns für Augustin und Luther entscheiden müssen, es liegt in dem Texte auch nicht das Geringste, was diese Verheissung des Herrn einer bestimmten Zeit zuwiese; der gewissenhafte Bleek sagt ganz richtig: „es kann dieses nicht blos von den Aposteln gemeint sein, wie man es zum Theil gefasst hat, oder von den damaligen Jüngern überhaupt, sondern ebensowohl von Denen, welche darnach durch die apostolische Predigt zum Glauben bekehrt wurden." Der Buchstabe ist aber nicht allein für diese unumschränkte Ausdehnung der Verheissung, es versteht sich so eigentlich von selbst. Ist die Kirche in der That der Leib des Herrn, sind die wahrhaft Gläubigen lebendige Glieder an diesem Leibe des Herrn, so wird der Leib der Kirche auch erfüllt sein müssen mit den Kräften, welche dem Leibe des Herrn in den Tagen seines Fleisches entquellen, so werden die Glieder dieses mit den Kräften der zukünftigen Welt begnadigten Leibes auch solcher Zeichen mächtig sein. Es ist damit natürlich nicht gesagt, dass allenthalben und aller Zeit solche Zeichen von ihnen geschehen müssen; die Geister sind den Propheten unterthun, d. h. die Geisteskraft, welche in den Gläubigen ist, wirkt aus ihnen nicht nach dem Gesetz der Naturnothwendigkeit, sondern nach dem Gesetz der Freiheit. Jesus hat auch nicht an jedem Orte und zu jeder Zeit Wunderwerke vollbracht, sondern nur dann, wann seine Stunde gekommen war, und da, wo ein Wunder am Platz war, er hat aber diese Gotteskraft fort und fort als eine ruhende Kraft in sich getragen. So ist es auch bei der Kirche, bei den Gläubigen, kraft des Glaubens, dem die Wundermacht alle Wege innewohnt, Berge zu versetzen, weben und leben übermenschliche, zukünftige, göttliche Kräfte in ihrem Leibe; sie treten aber nur je nach Bedürfniss, wie Luther sagt, wann es von Nöthen ist, in Wirksamkeit und in Erscheinung. Dass es so ist, beweist die Geschichte der Kirche. Augustinus zeugt *de civitate Dei, 22, 8: etiam nunc fiunt miracula in eius nomine, sive per sacramenta eius, sive per orationes vel memorias sanctorum eius: sed non eadem claritate illustrantur, ut tanta, quanta illa, gloria diffamentur.* Und wir dürfen heutiges Tages noch so mit ihm bekennen. Wir brauchen nicht zurückzugehen in die Tage der Reformation und an Luther zu gedenken, der in Gotha durch sein kräftiges Gebet Melanthon aus den Pforten des Todes herausriss, in unseren Tagen haben wir an den Heilungen Blumhard's durch Gebet und Fürbitte wieder sehen können, dass Gotteskräfte den Gläubigen gegeben werden.

Eine Anzahl von Zeichen werden aufgeführt, Meyer und Bleek bemerken, dass damit nicht erklärt werden solle, dass jedem Gläubigen diese Zeichen alle zu wirken gegeben sei, sondern dass den Gläubigen insgesammt diese Zeichen nachfolgen würden, also dem Einen dies, dem Anderen jenes. Fünf Zeichen verheisst der Herr, sicherlich nicht in der Meinung, dass mit diesen fünf der Wunderschatz erschöpft sei, welchen er jetzt seinen Gläubigen eröffnet, sondern nur in der Meinung, dass in diesen fünf Zeichen fünf Hauptglaubenswirkungen der Welt offenbar werden. Er verheisst zuerst: *ἐν τῷ ὀνόματί μου δαιμόνια ἐκβαλοῦσι.* Hervorgehoben, betont ist *ἐν τῷ ὀνόματί μου,* nicht wohl um desswillen, dass es den Gläubigen gegen etwaigen Hoch-

muth eingeschärft werden soll, dass sie es nicht sind, die diese Zeichen thun, sondern dass der Herr, welcher mit und in ihnen ist, es ist, der solches vollbringt, durch sie; wohl aber um desswillen, dass ἐν τῷ ὀνόματί μου nicht blos zu diesem ersten Satze, sondern auch zu den noch folgenden vier gehört. Nur in Jesu Namen begleiten die Gläubigen diese Werke, nur in dem Namen Jesu treiben sie aus Besessenen Teufel aus. Nicht blos kraft des Auftrages oder der Vollmacht, welche der Herr gegeben hat, nicht blos in seinem Sinne und für seines Reiches Sache, sondern weil der Name, das geoffenbarte Wesen Jesu in ihnen ist, weil sie in ihm und er in ihnen ist, werden sie den bösen Geistern gebieten, dass sie ausfahren. Die Herolde des Evangeliums werden einen Kampf zu führen haben, nicht blos gegen Fleisch und Blut, sondern ganz vornehmlich gegen die Geister, welche in der Finsterniss herrschen, gegen jene bösen, unsauberen Geister, welche in der Menschen Herzen sich eingenistet und das Licht des Geistes verdunkelt oder gar ganz ausgelöscht haben. Und ihr Kampf wird kein erfolgloser sein, sie werden die Satansstricke lösen und in Jesu Namen über die Gewaltigen herrschen. Die Apostel hatten schon mehrfach Teufel ausgetrieben, Matth. 10, 1. Mark. 3, 15. 6, 13. Luk. 10, 17 und thaten es noch in der Folge Act, 8, 6 ff. 16, 18. 19, 12. Die christlichen Apologeten Justinus, Irenäus, Origenes weisen gerne auf diese Machtwerke, welche in Jesu Namen zu ihrer Zeit noch vielfach vollendet wurden, als auf die sichersten Zeichen hin, dass Christus die Werke Satans zerstört habe.

Der Herr verheisst aber seinen Gläubigen nicht blos solche Zeichen, welche nach aussen hin dem Reiche Gottes eine Bahn machen — das Reich Gottes wächst nur nach aussen, wenn es nach innen wächst, und die Missionsgeschichte belegt es, dass nur in jenen Zeiten, da ein neues Glaubensleben in der Christenheit erwacht war, des Glaubens Ströme in die Heidenwelt hinein sich ergiessen — sondern auch solche Zeichen, welche jedermänniglich beweisen, dass ein Neues in ihren eigenen Herzen geworden ist, dass eines neuen Lebens Kraft in ihnen in neuer Weise dankbar Gott entgegenschlägt: γλώσσαις λαλήσουσι καιναῖς. Das sind nur drei Worte; wer aber Alles, was über die Glossolalie gesagt und geschrieben worden ist, zusammenstellen und gar beurtheilen wollte, der könnte drei dicke Bücher schreiben. Man hat sich seit einem vollen Menschenalter mit entschiedener Vorliebe auf diese Erscheinung in der apostolischen Kirche eingelassen und in Zeitschriften wie in Monographieen die verschiedensten Ansichten mit dem grössten gelehrten Apparate einer Seits und anderer Seits mit tiefen Speculationen vorgetragen. Man darf jetzt als allgemein zugestanden voraussetzen, dass die in dem ersten Korintherbrief eingehend von dem Apostel besprochene Glossolalie und die in der Apostelgeschichte hin und wieder 2. 4. 10, 46. 19, 6 erwähnten glossolaletischen Erscheinungen, sowie das hier verheissene Zeichen ein und dasselbe Phänomen bilden, wenigstens behaupten dies Baur, Bleek, Neander, Wieseler, de Wette, Ewald und Andere mehr. Freilich sind sie darüber getheilter Ansicht, ob die Erscheinungen, wie sie in den verschiedenen Büchern des N. T. angegeben werden, ein einheitliches Bild geben; vielfach wird behauptet, dass sich in der Apostelgeschichte eine sagenhafte Fortbildung der ursprünglichen Glossolalie finde, welcher Mythus von Markus als baare Münze genommen werde. Es wird uns erlaubt sein, vor der Hand von dieser Entdeckung des 19ten Jahrhunderts, nämlich dass sich der paulinische und der lukanische Bericht wider-

sprechen, ganz abzusehen und von der Voraussetzung auszugehen, dass im Wesentlichen die Erscheinungen ganz identisch sind; wir würden nur dann eine Weiterbildung durch Lukas anzunehmen haben, wenn die sich uns ergebende Auffassung nicht mit beiden Berichten sich verträgt.

Bleek, welcher mit seiner Abhandlung in den Studien 1829, 3 ff. den Reigen eröffnete, versteht unter γλῶσσαι Archaismen, Idiotismen, ungewöhnliche, provinzielle, alterthümlich poetische Ausdrücke. Er denkt dabei nicht an ein zusammenhängendes Reden in fremden Sprachen, sondern an ein Reden in Ausdrücken, welche der Sprache des gewöhnliches Lebens fremd sind und wodurch eine Annäherung zur hochpoetischen Redeweise stattfindet, so jedoch dass diese Glossen aus verschiedenen Dialekten und Sprachen entlehnt seien. In seiner Erklärung der Synoptiker beschränkt er sich auf die Bemerkung: hier bemerke ich nur dieses, „dass die Gabe jedenfalls sich in einem besonders begeisterten Reden über religiöse Gegenstände in einem ekstatischen Zustand äusserte, vornehmlich bei der ersten Erweckung und Empfangung des heil. Geistes, aber auch wohl später, immer aber als ein übernatürlicher und nicht continuirlicher Zustand." Gegen Bleek's Auffassung bringt Meyer in erster Instanz vor, dass γλῶσσα in dem angenommenen Sinn ein grammatisch-technischer Ausdruck oder wenigstens von Grammatikern entlehnter Ausdruck sei, welcher nur als solcher philologisch unbestritten sei. Der gewöhnliche Sprachgebrauch aber und insonders der des A. und N. T. kenne diese Bedeutung gänzlich nicht. Wie hätte nun Lukas darauf verfallen sollen, einen solchen singulären Ausdruck für eine Sache zu brauchen, welche er leicht mit allgemein verständlichen Worten bezeichnen konnte? Mit dieser Auffassung würde am Ende ein zweites Wunder noch verknüpft werden, dieses nämlich, dass die Männer aus allerlei Volk diese veralteten, nicht mehr gangbaren Ausdrücke sofort verstanden und wenn dies kein Bedenken erregen sollte, so würde doch am Ende Paulus, der nicht blos von γλώσσαις λαλεῖν, sondern auch von γλώσσῃ λαλεῖν redet, sich unter solch eine Deutung nicht zwingen lassen. Denn, wie Meyer treffend bemerkt, kann γλῶσσα nicht *genus locutionis glossematicum*, sondern lediglich eine einzelne Glosse bedeuten. Auch Herders Auffassung von der Gabe der Sprachen, nach welcher γλῶσσαι neue Auslegungsweisen der alten Propheten sein sollen, ist nicht haltbar; γλῶσσαι kommt ein Mal nirgends in diesem Sinne im A. oder N. T. vor, anderer Seits wird das Zungenreden nicht als ein Auslegen alttestamentlicher Prophetenworte, sondern als ein Preisen Gottes dargestellt. Bardili verstand unter der Glossolalie ein undeutliches Reden mit der Zunge; Eichhorn, Kahnis ein Tönen in Zungen — also, wenn wir des Wortes Sinn recht treffen, ein Lallen, Stammeln und dergl.; Wieseler kam zu dem Resultate, es sei ein Erguss in leisen, unartikulirten Tönen, in scheinbar unsinnigen und zwecklosen Worten gewesen. Allein die Glossolalie war durchaus kein leises Reden oder Lispeln, wie hätte sonst Paulus dieselbe mit der Posaune vergleichen können 1 Cor. 14, 8, wie hätte sonst in der Apostelgeschichte mit Zungen reden und Gott hoch preisen 10, 46 zusammengestellt werden können? David Schulz, welcher über die Glossolalie eine eigene Monographie schrieb, versteht unter ihr ein mit lebhafter Deklamation und Gestikulation verbundenes lautschallendes Jubelgeschrei, keine eigentliche Gedankenmittheilung. Dass der Glossolalet seinen Vortrag durch lebhafte äussere Gebärden unterstützte, ist nirgends in dem N. T. angegeben, ebenso wenig kann der

Erguss ein bloses Jubelgeschrei gewesen sein; die gottesfürchtigen Männer aus allerlei Volk, das unter dem Himmel ist, hörten die Apostel nicht einzelne Freudenschreie und Seligpreisungen ausstossen, sondern in ihren Sprachen die grossen Thaten Gottes reden. Die Glossolalie war an dem Tage der Pfingsten also ein Verkündigen, Bezeugen der Grossthaten Gottes, eine Predigt aus höherem Chore.

Können wir unter γλώσσαις nicht einzelne Laute, Ausrufe und dergl. verstehen, so bleibt nur übrig, γλῶσσα in dem Sinne zu fassen, wie es gewöhnlich vorkommt, d. h. in dem Sinne von Sprache. Der Ausdruck γλώσσαις λαλεῖν, welchen Paulus gebraucht, ist dann ein abgekürzter Ausdruck, der sich um so leichter bilden konnte, je häufiger die Glossolalie in der Urgemeinde und in der Urzeit zum Vorschein kam. Der paulinische Ausdruck ist dann aus dem Sprachgebrauche des Markus und Lukas zu erklären, Markus spricht von γλώσσαις καιναῖς, Lukas (Act. 2, 4) von ἑτέραις γλώσσαις. Beide Ausdrücke besagen dasselbe, denn da diese γλῶσσαι nicht die alten sind, sondern neue, sind sie andere als die gewöhnlichen. Baur sagt nun: „es war eine höhere Ausdrucksweise, ein begeistertes, vom Geiste gewirktes Reden; nur bestand es nicht blos im Gebrauche einzelner fremdartiger Ausdrücke, weil ein solcher an und für sich keinen begeisterten Vortrag ausmachen kann, sondern es war ein Reden, das durchaus einen höheren Charakter an sich trug, eine höhere, vollkommenere Sprache, nur keine menschliche Sprache und kein Reden in verschiedenen menschlichen Sprachen, sondern es war die Sprache des Geistes, wie er sich in dem Christen aussprach, dessen neues Lebensprincip er geworden ist.“ Wir begreifen es wohl, dass der neue Most sich auch neue Schläuche und der neue Geist sich eine neue Sprache schaffen musste; auch das begreifen wir, dass, da das Herz, welches des heil. Geistes zum ersten Male theilhaftig geworden war, in Sprüngen ging, auch der Mund der Gläubigen voll Lachens und ihre Zunge voll Rühmens war; aber das können wir nicht einsehen, dass diese Zungenrede nur eine einartige gewesen sei. Der Apostel Paulus spricht ausdrücklich von γένη γλωσσῶν 1 Cor. 12, 10 und es wäre da nachzusehen, ob nicht die Glossolalie, wie sie Baur darstellt nach dem ersten Korintherbriefe, die eine Art und die Glossolalie, wie sie Markus andeutet und Lukas in der Apostelgeschichte im 2 Kapitel beschreibt, nicht die andere Art der Glossolalie überhaupt ist. Während Baur der Erscheinung zu Korinth zu Gefallen die Darstellung der Apostelgeschichte als sagenhafte Fortbildung behandelt, findet Ewald in der Glossolalie der ersten Gemeinde die Urform und in der Glossolalie zu Korinth nur eine Abart. „An jenem Pfingsttage, sagt er, wo dieses Aufjauchzen und Aufseufzen des in der Welt noch ganz fremden Christenthums zum ersten Male in die Welt eintrat, war es sowohl an innerer Gewalt und Herrlichkeit als an Zahl und Einmüthigkeit der Theilnehmer, sowie endlich an Frucht und Nachwirkung so wunderbar, dass alle seine späteren Wiederholungen auch die kraftvollsten nur wie das ferne Nachhallen eines Donners sein konnten.“ Bei der Glossolalie ist der Geist, der von dem heil. Geist erfüllte Menschengeist wirksam, das reflektirende, verständige Denken tritt zurück, selbst das Selbstbewusstsein pausirt. Der Geist versenkt sich in Gott und seine Geheimnisse und was er im Geiste schaut, verkündigt er in ekstatischer Selbstvergessenheit mit tönenden, jauchzenden, Gottpreisenden Worten, welche ihm unwillkürlich und unbewusst entströmen und auch meist nicht in seinem Ge-

dächtniss haften. In solchen gehobenen Zuständen ist es nun möglich, dass der Mensch in der Sprache, welche er bis dahin geredet hat, den Wortschatz findet, in welchem er seines Herzens tiefstes Fühlen und Sinnen aussprechen kann; es ist aber ebenso möglich, dass er in der ihm gewohnten Sprache das Material nicht findet, was er zum Ausdrucke seiner Entzückung bedarf. Bei krankhaften Erscheinungen finden wir, dass die Sprache dann, da die Worte sich nicht schicken, zu den blosen Lauten zurückgeht; bei anderen krankhaften Erscheinungen finden wir, dass durch einen magnetischen Rapport die Sprache des Einen die Sprache des Andern wird; auf ein solches Sprachwunder führt uns die Apostelgeschichte, und zwar die Stelle gerade, welche die erste Erfüllung dieser Verheissung meldet. Denn wir unterschreiben Meyer's Wort, dass nach dem Texte die *ἕτεραι γλῶσσαι* durchaus für nichts anders zu halten sind, als für Sprachen, welche von der Landessprache der Redenden verschieden waren. Da nun das Reden in dieser Weise als ein *λαλεῖν γλώσσαις καιναῖς* bezeichnet wird, so dürfen wir, wenn wir mit dem Texte nicht ein loses Spiel treiben wollen, nicht mit Paulus und Schulthess annehmen, dass diese *γλῶσσαι καινάι* auf ganz natürlichem Wege von den Jüngern erlernt worden sind; wir haben auch Billroth's Gedanken, dass diese Geistessprache die Elementarsprache sei, abzuweisen, der Plural spricht schon dagegen; ebenso jene Auffassung, welche das Wunderbare der Glossolalie dahinein setzt, dass die lieben Zuhörer die Gläubigen in ihrer Sprache zu hören glauben, wodurch das Sprachwunder in ein Hörwunder sich verwandelt, was z. B. schon bei Pseudocyprian, Beda, Erasmus und neuerdings bei Schneckenburger sich findet. Der Herr verheisst seinen Jüngern, dass sie also neue Sprachen auf eine wunderbare Weise reden würden, *non recenter fabricatas*, erinnnert der vorsorgliche Beza, *sed peregrinas et quas numquam antea nossent, qui singulari spiritus munere repente evadebant earum periti.* Es liegt aber in der Verheissung nicht, dass sie alle Sprachen der Welt verstehen und reden sollten; Paulus verstand ja bekanntlich die Sprache der Lykaonier nicht *Act. 14, 11*: wie ja auch die Verheissung von dem Austreiben der Teufel nicht sagen will, dass sie alle Teufel austreiben sollen, die in der Welt nur sind; auch das ist nicht darin zu finden, dass sie die Sprachen, welche sie auf wunderbare Weise ein Mal redeten, desshalb nun sich zum fortwährenden Besitze angeeignet haben. In neuen Zungen aber sollten die Gläubigen reden sich und ihren Hörern zum Zeichen und Zeugniss, dass das Evangelium, was ihnen anvertraut ist, in aller Welt durch sie erschallen soll, und dass alle Welt dess getrost und fröhlich werde, dass auch sie zum Evangelium berufen ist.

Das Reich des Bösen steht den Gläubigen nicht blos passiv gegenüber, es dringt mächtig gegen sie vor; der Herr will aber beides thun, er stärkt seine Jünger zum Angriff, und schirmt sie, wenn sie von feindseligen Gewalten angegriffen werden. Der schützende Beistand ist in zwei Sätzen verheissen, diese sind durch *καὶ* verbunden: *ὄφεις ἀροῦσι κἂν θανάσιμόν τι πίωσιν, οὐ μὴ αὐτοὺς βλάψῃ.* Luther übersetzt bekanntlich: Schlangen vertreiben, mit ihm halten es Heumann und Paulus, Andere wie Lange flüchten sich in das Symbolische hinein, erinnern an die eherne Schlange Mosis und finden hier den Sinn, dass sie Schlangen als Symbole als Siegeszeichen mit heilsamer Wirkung aufpflanzen werden. Es ist, was Meyer und Bleek fordern, bei dem einfachen Wortsinne von *αἴρειν* stehen zu bleiben; sie werden

also Schlangen, ohne von ihnen gestochen zu werden, anfassen und aufheben. Wozu? Meyer meint, dass ein bloses Aufheben hier angegeben sei und findet desshalb hier etwas vom Charakter apocryphischer Legenden. Allein an ein gaukelhaftes Ergreifen und Aufheben giftiger Schlangen haben wir nicht zu denken; wer eine Schlange aufhebt, will sie nicht wieder an einen andern Ort hinsetzen, dass sie dort schade, sondern sie zu Boden schmettern, dass sie stirbt: *ἀφανίσουσιν, ἀνελοῦσιν* so erklärt auch Euthymius dieses *ἀροῦσι*. Einem Angriffe sind die Gläubigen des Herrn ausgesetzt, physische Gewalten stellen sich ihnen in den Weg; aber diese werden ihnen eben so wenig ein Leid zufügen können als böse Menschen. So sie etwas tödtliches trinken, wird's ihnen nicht schaden. Mag dieser Gifttrank ihnen hinterlistig beigebracht werden, mag menschliche Obrigkeit sie in arger Verblendung zum Giftbecher verurtheilen; der Herr hält seine schützende Hand über sie, ohne seinen Willen kann ihnen Gift, Schwerd und Feuer nicht schaden. Wie sie innerlich befreit sind von aller Angst und Furcht, so sind sie auch gefeit gegen alle feindlichen Gewalten, die von Aussen kommen. Ja die Kraft des Lebens ist so mächtig in ihnen, dass sie nicht nur das Tödtliche im eignen Innern überwindet, sondern auch das, was dem Tode schon geweiht scheint, vom Tode errettet; das Leben, das in ihnen strömt, strömt von ihnen aus wie ein Heilquell. Der Herr hat den Kranken seine Hände aufgelegt, die Gläubigen sollen es auch thun, betende Hände nicht blos über sie erheben, sondern auch segnende Hände auf sie legen, und wie von Christus eine Kraft zu heilen ausging so soll auch ihr Handauflegen ein segenskräftiges sein, *καλῶς ἕξουσιν*; sie, die Kranken, nicht wie Lange es falsch auslegt, sie, die Handauflegenden, werden sich besser befinden, werden genesen. Berichtet uns die Apostelgeschichte auch nicht, wie die Apostel Schlangen aufgehoben und vertilgt haben, denn *Act. 28, 3* ist nicht hierher zu rechnen, da es wohl ein Anfassen einer Schlange, aber nicht das gewollte, beabsichtigte, in dem Namen des Herrn vollzogene Anfassen derselben war, sondern ein zufälliges, unabsichtliches, oder wie sie ein ihnen irgendwie beigebrachtes Gift ohne Schaden tranken — die Sage weiss erst, dass Johannes solches erfahren, — so wird uns doch viel von wunderbaren Krankenheilungen der Apostel erzählt; *Act. 3, 2 ff. 5, 15* u. s. w. Grosses verheisst der Herr denen, die an seinen Namen glauben, grösseres verschweigt er noch. Bengel bemerkt gut: *non commemoratur hic resurrectio mortuorum: Jesus Christus plus praestitit, quam promisit. sed nec nisi Tabea per Petrum, Eutychus per Paulum resuscitati leguntur. nam salvatore in gloriam ingresso optabilius est per fidem ex hoc mundo in alterum evolare quam in hanc vitam redire.*

V. 19. Und der Herr, nachdem er mit ihnen geredet hatte, ward er aufgehoben gen Himmel und sitzt zur rechten Hand Gottes. Mit einem *οὖν* knüpft der Evangelist diesen kurzen Bericht von der Himmelfahrt des Herrn an das Vorhergehende an. Es ist dieses *οὖν* zusammen mit den Worten *μετὰ τὸ λαλῆσαι αὐτοῖς* so aufgefasst worden, als wenn Markus dadurch aussagen wolle, die Auffahrt sei unmittelbar nach jenen Gebots- und Verheissungsworten geschehen. Wir müssten dann, wenn wir unsere Perikope von einer einzigen einzelnen Erscheinung verstehen, behaupten, dass die Himmelfahrt in Jerusalem an dem Osterabende spät noch stattgefunden habe und zwar in dem Gemache, da der Auferstandene den *ἀνακειμένοις* erschienen war. Wir würden dann aber auch gezwungen

sein, das, was V. 20 geschrieben steht und ohne alle Umstände diesem Verse angehängt ist, als sofort geschehen zu setzen und erhielten somit hier die seltsame Nachricht, dass an dem Osterabende der Herr aufgefahren ist gen Himmel und seine Apostel ausgegangen sind in alle Welt. Das geht nicht an und so erhalten wir aus unserem Texte selbst Fingerweise, dass wir, was hier in einem Zuge erzählt wird, wohl zeitlich auseinander zu halten haben. Es ist bekanntlich von Kinkel schon in einer Abhandlung der Gedanke ausgesprochen worden, dass Jesus nicht ein Mal, sondern wiederholt gen Himmel gefahren sei; dieser Gedanke schien auf den Weg gefallen zu sein, er ist aber auffallender Weise in unseren Tagen wieder von einem gläubigen Theologen aufgestellt worden, nicht aus dem Kitzel, sich berühmt zu machen, sondern aus Ehrfurcht vor dem Worte Gottes. Diesem Greve ist die eigentliche Himmelfahrt nicht diejenige, welche nach dem ausführlichen Berichte der Apostelgeschichte am 40ten Tage nach Ostern stattfand, sondern vielmehr eine von ihm auf das Osterfest festgesetzte; die Himmelfahrt an dem 40. Tage ist nur eine Nachfeier jener Osterhimmelfahrt. Joh. 20, 17 soll die Stelle sein, welche die kirchliche Annahme über den Haufen wirft; das Wort des Herrn an die Maria Magdalena: *ἀναβαίνω πρὸς τὸν πατέρα μου*: soll kategorisch diese Auffassung fordern. Was an dem Ostertage geschah, ohne dass die Jünger es sahen, wiederholte sich an dem vierzigsten Tage nachher vor den Augen der auserwählten Zeugen. Alle Erscheinungen des Auferstandenen in dieser grossen Zwischenzeit sind dann Herabkünfte des Herrn, der gen Himmel gefahren ist, um seine Gläubigen im Glauben zu stärken; nach jeder Erscheinung kehrte er wieder in den Himmel zurück. Da die Jünger im Glauben fest geworden waren, hörten die Erscheinungen des Genhimmelgefahrenen mit der am vierzigsten Tage auf. Wie kann man aber aus diesem Präsens *ἀναβαίνω* herauspressen, dass der Herr damals schon aufgefahren sei? Erklärt sich dieses Präsens nicht ganz einfach dadurch, dass dem Herrn seine Auffahrt eine ganz gewisse, mit seiner Auferstehung nothwendig gesetzte, also in die damalige Gegenwart hereinragende Thatsache ist? Wir verharren bei der Auffassung, welche die christliche Kirche von Anfang an gehegt hat, und finden in unserem Verse die e i n z i g e Himmelfahrt des Herrn ausgesagt. Eine nähere Beschreibung dieses ganz einzigartigen Aktes gibt uns Markus nicht; er begnügt sich mit den wenigen Worten: *ὁ μὲν οὖν κύριος ἀνελήφθη εἰς τὸν οὐρανόν*. Wann, wo, wie diese *ἀνάληψις* stattfand, erfahren wir von diesem kurzgebundenen Evangelisten nicht. Wenn Lukas uns nicht in seinem Evangelium und seiner Apostelgeschichte einen Bericht erstattet hätte, so könnten wir uns von dem ganzen Vorgange auch nicht die geringste Vorstellung machen. Bengel hebt hervor, dass hier nicht umsonst *ὁ κύριος* stehe: *magnifica et opportuna appellatio*. Ein Wink ist uns also gegeben, dass diese Auffahrt in den Himmel eine herrliche, majestätische war. Schön sagt Ewald: „Es wurde der Augenblick des Scheidens selbst in entsprechender Erhabenheit gezeichnet: und wenn das A. T. in der Schilderung des Auffahrens Elia's und des vergeblichen Suchens nach ihm durch seine Jünger ein Vorbild dafür bot, so wird hier die Zeichnung in beiden Hinsichten nicht nur noch weit erhabener, sondern auch mitten in der Erhabenheit noch ungleich einfacher, wie das Erhabenste immer auch das Einfachste sein kann. Hier bedarf es keiner feurigen Wagen und Rosse wie dort bei Elia; er wird östlich von Jerusalem von dem Oelberge vor den Augen der Jünger erhoben und eine

Wolke hub ihn aus ihren Augen. Und wenn Elia's Jünger erst vergeblich ihn zu suchen gehen müssen, so erblicken Christus' Jünger, seinem Verschwinden nachschauend, alsbald zwei himmlische Männer ihnen zurufend, nicht müssig in den Himmel zu schauen, sondern die künftige Wiederkunft des Verklärten aus demselben Himmel ruhigen Geistes zu erwarten." Als κύριος ward Jesus in den Himmel aufgenommen, denn er ward von einer Wolke als des Menschen Sohn aufgenommen. Die Wolken sind nicht blos der Wagen des lebendigen Gottes, auf dem er in grosser Kraft und Herrlichkeit über die Erde dahinfährt, diese Wolke trägt ja auch den Herrn nicht über die Erde dahin, sondern von der Erde hinauf; die Wolke ist auch der Wohnsitz und Thronsitz des Allerhöchsten, wie wir aus Matth. 17, 5 und Parallelen erkennen. Gottes Thron schwebt zu der Erde nieder, um den aufzunehmen, der nun zu des Vaters Rechten thronen soll in Ewigkeit. Und diesen lichten Gottesthron besteigt Jesus als ὁ κύριος; er lässt seine Leiblichkeit, seine menschliche Natur, unser Fleisch und Blut nicht zurück, er ist seines Leibes Herr geworden und durch die Kraft seines Geistes seine Leiblichkeit durchgeistet, verklärt und in das ewige Leben verschlungen. Er ward aufgenommen in den Himmel. Was haben wir darunter zu verstehen, einen bestimmten Ort oder einen bestimmten Zustand? Die reformirten Theologen sprechen sich bekanntlich dafür aus, dass der Herr durch seine Himmelfahrt von dieser Erde nach einem andern bestimmten Orte in dem Himmel gegangen sei; so sagt Zwingli: *Augustinus dixit, Christi corpus in aliquo coeli loco esse oportere propter veri corporis modum. non est igitur magis in pluribus locis, quam nostra corpora. — humanitas perpetuo circumscripta manet* und, um noch einen anzuführen, Aretius: *Christus homo non minus post ascensionem quam ante certo, finito spatio continetur.* Die lutherische Theologie hat gegen diese Bestimmungen von Anfang sich entschieden erklärt und noch die neueren dogmatischen Vertreter der lutherischen Confession sprechen sich dahin aus, dass der Himmel hier nicht eine bestimmte Oertlichkeit bezeichne, sondern einen überweltlichen Zustand. Thomasius sagt: (2, 25 f.) „dass damit nicht der Hingang an einen räumlichen Ort gemeint sei, ersieht man schon daraus, dass Jesus selbst seine Auffahrt bald als ein Hingehen zum Vater, bald als ein Gehen dahin, ὅπου ἦν πρότερον Joh. 3, 13. 6, 62. 20, 17 bezeichnet und dass sie Petrus Apostelg. 2, 33, 34 geradezu mit dem „Sich setzen zur Rechten des Vaters" identificirt. Der Himmel, in den er zurückkehrt, ist derselbe, aus dem er gekommen, und kann daher hier so wenig als dort an eine Lokalität gedacht werden. Es ist der Stand der Ueberweltlichkeit, der vollen unbeschränkten Gemeinschaft mit Gott, in den er zurückgeht, und zwar mit seinem aus dem Tode wiedergewonnenen Leibe. Mit Recht bemerken unsere alten Dogmatiker zu Stellen wie Eph. 1, 2, ἐν τοῖς ἐπουρανίοις sei Bezeichnung des *status coelestis*, auch heisst es ja anderwärts, nicht nur, er sei durch die Himmel, sondern auch ὑπεράνω πάντων τῶν οὐρανῶν gekommen oder erhoben Hebr. 7, 26. 4, 14. Eph. 4, 10, wozu Harless bemerkt, des Herrn Sitz ist der Himmel und doch auch über allen Himmeln, weil nicht der sichtbare Raum der Himmel, sondern die Herrlichkeit einer über Alles erhabenen Erhabenheit die Wohnung seines Wesens ist, und Hofmann: wo von Jesu nur gesagt werden sollte, dass er aus dieser Welt hinweg zu Gott gegangen, da genügte εἰς τὸν οὐρανόν; dagegen wo alle nur irgend denkbare innerweltliche Verschlossenheit oder jede mögliche Schranke zwischen dem

überweltlichen Gotte und ihm ausdrücklich verneint werden soll, da heisst es ὑπεράνω πάντων τῶν οὐρανῶν oder dem ähnlich. „So ist es, fährt Thomasius fort, und wird daher auch die einzige Stelle, welche man mit einigem Schein dagegen anzuführen pflegt, Apostelg, 3, 21, ὃν δεῖ οὐρανὸν δέξασθαι ἄχρι u. s. w., nicht von einer lokalen Inclusion zu verstehen sein, sondern sie wird ihren Gegensatz haben an der sichtbaren Herrlichkeit, in der Christus am Schlusse der Zeit wieder erscheinen wird.“ Aehnlich spricht sich Sartorius aus, auch Philippi in seiner kirchlichen Glaubenslehre. Das Eine steht fest, dass die neutestamentlichen Schriftsteller, wenn sie von einer Himmelfahrt des Herrn reden, ein Weggehen des Herrn von dieser Erde aussagen wollen. Nahe liegt es da, den Himmel als den Ort zu fassen, wo der Herr nun weilt. Thomasius' Einwurf, dass der Herr sein gen Himmel Fahren darstelle, als ein Gehen zum Vater, als ein Gehen dahin, wo er früher war, ist nicht schlagend; denn es wäre ja möglich, was neuerdings mehrfach von theosophischen Theologen aufgestellt worden ist, dass es in diesem κόσμος ein Centrum gäbe, von wo aus Gott das Weltregiment versieht, dass der οὐρανός die herrliche Stätte der Centraloffenbarung Gottes innerhalb der vom Leben Gottes schon durchdrungenen Schöpfungskreise wäre. An und für sich wird man diesen Gedanken nicht kurzer Hand abweisen können; hat Gott die Welt gesetzt, hat Gott sich zu der Welt in ein Verhältniss gesetzt, so ist es Gottes durchaus nicht unwürdig, innerhalb dieser Welt sich einen Punkt ausersehen zu haben, von welchem alle Bewegung ausgeht. Allein diese Auffassung scheitert, wenn auch nicht an dem Sitzen zur Rechten Gottes, so doch an den Ausführungen des Hebräerbriefes, nach welchen der Herr, der in den Himmel eingegangen ist, nicht in den von den himmlischen Kreaturen erfüllten Himmelskreisen ist stehen geblieben, um von ihnen, denen es auch gelüstete, hineinzuschauen in das Geheimniss der Gottseligkeit, die Opfer des Lobes und Dankes zu empfangen, sondern durch diesen Gottestempel unaufhaltsam gegangen ist, vergl. Hebr. 4, 14, um in dem Allerheiligsten als unser Hohepriester zu walten. Hebr. 10, 19 ff. Hiernach ist Christus nicht blos zu dem innerweltlichen, von seinen Kreaturen umringten Gott und Vater durch die Himmelfahrt gelangt, sondern auch zu dem überweltlichen und in seiner, vor Grundlegung der Welt schon vorhandenen δόξα thronenden Gott und Vater. Bei der Himmelfahrt wurde der Herr, sagen wir mit Sartorius, in Kraft der Allmacht der Anziehungskraft der Erde entnommen und ihren räumlichen Schranken entrückt, in den Himmel erhoben, der der schrankenlose Wohnsitz des allgegenwärtigen Gottes ist. Er hat sich also durch seine Himmelfahrt nicht von uns entfernt und in entlegene Räume von unserer Welt zurückgezogen; im Gegentheil er ist uns dadurch erst recht nahe geworden. Denn wäre er immer noch gebunden an die irdischen Schranken der menschlichen Natur, so könnte er immer nur an einem bestimmten Orte weilen, und nur zeit- und räumlich zu einem andern sich fortbewegen. Nun er aber über die irdischen Schranken des Raumes und der Zeit erhaben ist, kann er überall sein, wo wir sein bedürfen und seine Verheissung wahr machen Matth. 28, 20: siehe ich bin bei euch alle Tage bis an der Welt Ende und 18, 20, wo zwei oder drei in meinem Namen versammelt sind, da bin ich mitten unter ihnen.“ Luther führt diesen letzten Gedanken in der Himmelfahrtspredigt seiner Hauspostille trefflich also aus: „darum muss man seine Himmelfahrt lassen ein thätig und kräftig Ding sein, das immerdar im Schwange gehe und nicht gedenken, dass er dahin sei

gefahren und da oben sitze, und uns hier regieren lasse, sondern darum ist er hinauf gefahren, dass er da am meisten kann schaffen und regieren. Denn wenn er auf Erden wäre geblieben sichtiglich vor den Leuten, hätte er nicht so viel mögen schaffen; denn es hätten nicht alle Leute bei ihm sein können und ihn hören. Darum hat er eine solche Weise angefangen, dass er mit Allen zu schaffen habe und in Allen regiere, dass er es ihnen Allen predige und sie es Alle hören und er bei Allen sein kann. Darum hüte dich, dass du dir nicht also gedenkest, dass er jetzt weit von uns kommen sei, sondern gerade Widersinns: da er auf Erden war, war er uns zu ferne; jetzt ist er uns zu nahe. Das kann die Vernunft nicht fassen, wie es zugehe, darum ist es ein Artikel des Glaubens, und an den Worten der Schrift müssen wir halten, hangen und glauben —, denn das sind hohe, mächtige Worte und geben dem Herzen grossen Trost, dass die, so solches glauben, freudig und muthig werden und darauf trotzen und sprechen: mein Herr Christus ist ein Herr über Tod, Teufel, Sünde, Gerechtigkeit, Leib, Leben, Feind und Freunde — wofür soll ich mich fürchten?"

Mit dieser Aussage, dass der Herr in den Himmel aufgenommen worden sei, verknüpft Markus nun diese weitere: *καὶ ἐκάθισεν ἐκ δεξιῶν τοῦ θεοῦ.* Daran, dass die Jünger diesen Vorgang sinnlich anschauten, was Schulthess meinte, ist natürlich nicht zu denken, ebenso wenig kann dieses Sitzen, wie Meyer es fassen will, ein lokales Faktum, wirkliche Sitzeinnahme auf der göttlichen Thronstätte sein. Der Ausdruck gibt sich selbst als einen bildlichen; sollte hier ein lokales Faktum, also ein Einnehmen eines bestimmten Raumes ausgesagt sein, so bliebe ja nichts anderes übrig, als die Rechte Gottes auch als Raum einnehmend, räumlich zu fassen und Gott eine Leiblichkeit, eine Körperlichkeit, wie die neuere Theologie sich hin und wieder dem zuneigt, zuzuschreiben. Die heil. Schrift aber betont im A. und N. T. so scharf die Leiblosigkeit, die reine Geistigkeit Gottes, dass, wenn sie von Gliedern Gottes redet, wir diese Glieder nur als die Repräsentanten von gewissen Eigenschaften und Thätigkeiten, d. h. als Symbole fassen können. Die Rechte Gottes ist nicht ein gewisser umschriebener Platz in dem Himmel, sondern sie ist die Kraft, mit welcher Gott Himmel und Erde erfüllt. Der Herr sitzt also an der Seite des weltmächtigen, des das ganze Universum durchwaltenden und beherrschenden Gottes. Was soll das nun aussagen? Die Meinungen der älteren Exegeten und Dogmatiker sind hierüber einig; Luther sagt trefflich: wo Gott und was Gottes Rechte ist und heisst, da ist Christus des Menschen Sohn. Das will auch Christus, so oft er im Evangelio bekennt, dass ihm Alles sei übergeben vom Vater und Alles unter seine Füsse gethan, d. i. er ist zur Rechten Gottes, welches nichts anders ist, denn dass er auch als Mensch über alle Dinge ist, alle Dinge unter sich hat und darüber regiert. Darum muss er auch nahe dabei, darinnen und darum sein, Alles in Händen haben. Sitzen zur Rechten ist so viel als regieren und Macht haben über Alles, und zu ψ. 110: „setze dich zu meiner Rechten" bemerkt er, das heisst je mit einem Worte hoch gehoben und zum herrlichen Könige gesetzt, nicht über das Schloss zu Jerusalem, noch Kaiserthum zu Babylon, Rom oder Constantinopel, oder den ganzen Erdboden, welches wäre ja eine grosse Macht; ja auch nicht über den Himmel, Sterne und Alles, was man mit Augen sehen kann; sondern noch viel höher und weiter; setze dich, spricht

er, neben mich, auf den hohen Stuhl, da ich sitze, und sei mir gleich. Denn das heisst er neben ihm sitzen, nicht zu Füssen, sondern zur Rechten, das ist, in dieselbige Majestät und Gewalt, die da heisst eine göttliche Gewalt. Melanthon sagt ganz ähnlich: *est regnare aequali potentia. dextra significat potentiam.* Die Reformirten widersprechen dem nicht im Mindesten; Calvin bemerkt in den Institutionen 2, 16, 15: *mox subiicitur, consedisse ad Patris dexteram: similitudine scilicet a principibus sumpta, qui suos habent assessores, quibus regendi imperandique vices demandant. ita Christus, in quo exaltari et per cuius manum regnare vult Pater, in eius dexteram receptus dicitur, acsi diceretur coeli ac terrae dominio inauguratus, commissae sibi administrationis possessionem solenniter adiisse: nec semel adiisse tantum, sed in ea perstare, donec ad iudicium descendat.* In der neueren Zeit hat man aber an diesem Consensus der Lehre gerüttelt; Hofman sagt in seinem ersten grösseren Werke „Weissagung und Erfüllung" 2, 185: Sitzen zur Rechten bedeute der Ehre desselben theilhaftig sein, also königlicher Ehre, wenn der ehrende ein König und göttlicher Ehre, wenn er Gott ist. Theilnahme an der Herrschaft bezeichnet der Ausdruck nicht." Hengstenberg bemerkt zu ψ. 110: kommt nie als blose Ehrenbezeugung vor, es bezeichnet immer die Theilnahme an der Macht und Herrschaft." Sollte Hengstenberg mit seinem scharfen Urtheil wirklich Recht haben? Ich glaube es nicht; wenn Salomo seine Mutter Bathseba zu seiner Rechten sitzen liess, 1 Kön. 2, 19, wollte er schwerlich sie zu seiner Mitregentin annehmen; ebensowenig soll die königliche Braut ψ. 45, 10 zur regierenden Königin erhöht werden. An und für sich kann der Sitz zur Rechten sowohl eine blose Ehrenbezeugung, als auch die Deklaration einer verliehenen Machtvollkommenheit sein. In dem N. T. kommt unsere Redensart bestimmt in diesem letzteren Sinne vor, Matth. 20, 21. Der Herr legt die Bitte der Salome, dass Einer ihrer Söhne zu seiner Rechten, der Andere aber zur Linken sitzen solle, so aus, dass er darin die Bitte um Theilnahme an der Herrschaft in dem Himmelreiche erkannte; er sprach desshalb: ihr wisset, dass die weltlichen Fürsten herrschen und die Oberherren haben Gewalt. Da der Ausdruck καθίζειν ἐκ δεξιῶν τοῦ θεοῦ nach dem einstimmigen Zeugnisse aller Schriftforscher aus dem Psalmworte ψ. 110, 1 geflossen ist, so wird, um die Frage: Ehre oder Herrschaft? richtig zu entscheiden, untersucht werden müssen, ob Gott in jener Stelle dem Angeredeten blos eine Ehre erweisen, oder ihm eine Machtfülle überweisen will. Der Psalmist verräth durch die ersten Worte schon, mit denen er den Ausspruch des Herrn Herrn ankündigt, wie er dieses Wort gefasst hat und gefasst haben will: der Herr sprach zu meinem Herrn; der Angeredete wird von vornherein schon als κύριος prädicirt und ihm damit eine κυριότης zuerkannt. In dem Spruche des Herrn ist dieser Sinn ganz evident, er meldet sich schon deutlich genug an in den Worten: bis ich deine Feinde zum Schemel deiner Füsse lege. Sollten diese Feinde dem Herrn nur die Ehre geben, so genügte es, dass sie blos vor dem Herrn sich beugen müssen, er soll aber über ihnen walten und schalten nach seinem Wohlgefallen. Der weitere Gottesspruch erweist die Richtigkeit dieser Betrachtung: ein Priester nach der Weise Melchisedek's soll der zur Rechten Gottes Sitzende sein. Melchisedek war aber nicht ein Priester in grossen Ehren, sondern beides zugleich Priester und König; die folgenden Ausführungen des königlichen Dichters verfolgen diesen Gedankengang weiter. Der König, welchen der Herr in-

thronisirt hat, wird ja nun als der Herrscher seiner Feinde, als der Ueberwinder aller Könige, somit als der Herr aller Herren und König aller Könige gepriesen. Das N. T. sieht in dem zur Rechten Gottes sitzenden Herrn den παντοκράτωρ Offenb. 1, 8, den φέρων τὰ πάντα τῷ ῥήματι τῆς δυνάμεως αὐτοῦ. Hebr. 1, 3. Knapp hat das in seiner lesenswerthen Abhandlung *de Jesu Christo ad dextram Dei sedente* (die zweite in den *scripta varii argumenti)* eingehend ausgeführt und zum Schluss seine Ansicht so zusammengefasst: *in ea maneamus sententia, ut sedere ad dextram Dei, ubi de Jesu Christo dicitur, significare censeamus imperare cum Deo atque auspiciis divinis, referamusque non ad divinam illius maiestatem, sed ad regimen illud, quod Theologorum consuetudo Christi conciliatoris, vulgo mediatoris, seu oeconomicum appellavit.* Am schlagendsten ist für diese Auffassung *Act, 2, 34;* dort deducirt Petrus aus ψ. 110, 1 nicht blos, dass Christus ἀνέβη εἰς τοὺς οὐρανούς, sondern auch, ὅτι καὶ κύριον αὐτὸν καὶ χριστὸν ὁ θεὸς ἐποίησε τοῦτον τὸν Ἰησοῦν. Calvin sagt in jener angezogenen Stelle weiter: *constituit illum Pater ad dexteram suam supra omnem principatum et potestatem et virtutem et dominationem et omne nomen, quod nominatur non solum in hoc seculo, sed in futuro. et omnia subiecit sub pedibus eius et ipsum dedit caput ecclesiae supra omnia. Eph. 1, 20 ff. cf. Phil. 2, 9. 1 Cor. 15, 27. Eph. 4, 15. Act. 2, 33. 34 et 3, 21. Ebr. 1, 4. Vides quorsum pertineat illa sessio: nempe, ut eius maiestatem tum coelestes, tum terrenae creaturae suspiciant, manu eius regantur, nutum intueantur, virtuti subiectae sint. neque aliud volunt apostoli, quum illam toties commemorant, quam ut eius arbitrio permissa esse universa doceant. quare non recte illi, qui beatitudinem simpliciter designari putant.* Das Sitzen zur Rechten Gottes will den Herrn in seiner Stellung zur Welt zeichnen, es sagt von ihm aus, dass er an der göttlichen Macht und Weltherrschaft theilnimmt. Er thront in sicherer, heiterer Ruhe zu der Rechten Gottes, sein Reich wird hart angegriffen in dieser Welt, die Seinen halten wohl seine Sache mehr als ein Mal für verloren, die Könige im Lande lehnen sich auf und die Herrn rathschlagen mit einander wider den Herrn und seinen Gesalbten: lasset uns zerreissen ihre Bande und von uns werfen ihre Seile; aber der im Himmel wohnet, lachet ihrer und der Herr spottet ihrer. Er erhebt sich nicht von seinem Stuhle, dass seine Rechte ihm helfe; er hat sich an dem Tage seiner Himmelfahrt gesetzt zur Rechten der Majestät in der Höhe und überwindet ohne Kampf und Arbeit, von seinem Stuhle aus sitzend, alle seine Feinde! Der gen Himmel Gefahrene sitzt zur Rechten Gottes als des Menschen Sohn in der Klarheit; unser Bruder ist also unser Regent und so wir seine Brüder sind, ist sein Sieg jetzt schon unser Sieg, sitzen wir mit ihm zur Rechten des Vaters auf dem Stuhle der Herrschaft.

V. 20. Sie aber gingen aus und predigten an allen Orten und der Herr wirkte mit ihnen und bekräftigte das Wort durch die mitfolgenden Zeichen. Zur Rechten Gottes sitzt der Herr, es heisst ἐκ δεξιῶν, nicht ἐν δεξιᾷ, wie Eph. 1, 20 zum Beispiel; denn der Evangelist will, während Paulus mit der Präposition ἐν das Ruhen des Herrn zur Rechten Gottes darstellt, das Wirken, das Handeln des Herrn von der Rechten Gottes aus malen. Was Lukas in der Apostelgeschichte mit seinem δεύτερος λόγος andeutet, das meint auch Markus. Die Apostelgeschichte ist ihm Lebensgeschichte des zur Rechten Gottes erhöheten Christus, das Werk der Apostel ist ihm Christi Werk durch sie! Sie, die

beauftragten Elfe, machten sich auf und gingen nicht von Jerusalem, sondern wohl, das Ende greift auf den Anfang zurück, aus dem jüdischen Lande hinaus in alle Welt. Sie gingen nicht allein, der Herr ging mit ihnen, nicht Gott, was Grotius und Fritzsche meinen, sondern Christus, der in dem letzten Verse schon ὁ κύριος genannt worden war. Er that ein Zwiefaches, er wirkte mit ihnen und gab ihnen diese Zeichen, welche er V. 17 und 18 den Gläubigen verheissen hatte. Worin die Mitwirksamkeit des Herrn bestand, wird nicht näher angegeben; es liesse sich sagen, dass er in ihnen, in ihren Herzen wirkte, dass er etwa den Trieb, der so schon in ihnen war, das Evangelium aller Wegen zu verkündigen, noch ganz besonders in ihnen erregte und stärkte; es wäre aber auch möglich, dieses Mitwirken Gottes darin zu suchen, dass er den Boten, welche in seinem Namen ausgingen, die Stätten ihrer Wirksamkeit eröffnete, die Herzen zu ihnen hinzog und überhaupt Alles auf ihre Erscheinung zurüstete. Das Wort, welches diese Boten in alle Welt hintrugen, machte der Herr fest, d. h. erwies er als Gottes Wort und Gottes Kraft durch die Zeichen, welche den Jüngern nachfolgten. Die Werke beweisen den Mann und Gotteszeichen bezeugen die Zeugen Jesu.

Wir haben hier ein Fest, welches nur einen Tag in Anspruch nimmt; die Betrachtung darf desshalb nicht ausschliesslich bei der objektiven Heilsthatsache verharren, sie muss auch auf die Nachfahrt des Christenmenschen eingehen.

Was ist die Himmelfahrt des Herrn?

1. Der einzig würdige Schlussstein seines Lebens auf Erden,
2. der Alles tragende Grundstein seines Lebens in dem Himmel.

Die Himmelfahrt des Herrn des Herrn Vollendung!

1. Als des Propheten,
2. als des Hohenpriesters,
3. als des Königes.

Die Herrlichkeit Jesu am Tage seiner Auffahrt.

1. Er wird aufgehoben gen Himmel,
2. er sitzt zur Rechten Gottes.

Alles erfüllt des Herrn Herrlichkeit.

1. In alle Welt gehen seine Jünger hin,
2. und er nimmt selbst der Himmel Himmel ein.

Welchen Abschied macht der Herr mit seinen Jüngern?

1. Er straft ihren harten Unglauben,
2. er gibt ihnen seine letzten Befehle,
3. er tröstet sie mit seinen grossen Verheissungen,
4. er bleibt bei ihnen mit seinem Wort und Zeichen.

Was tröstet uns bei des Herrn Hingang?

1. Dass er uns den Glauben hinterlassen hat, und dass wir durch diesen Glauben die Welt überwinden,
2. dass er zur Rechten Gottes sitzt, und dass wir durch ihn zu Gott kommen.

Der Weg zu Jesu in dem Himmel.

Er geht 1. durch Busse,
2. durch Glauben,
3. durch Arbeit in der Liebe.

Warum feiern wir den Heimgang des Herrn als ein seliges Freudenfest?

Weil uns der Heimgang des Herrn 1. eine Gottesbürgschaft ist für die Herrlichkeit dessen, an den wir glauben,
2. eine mächtige Predigt dafür, dass Alle zum Reiche des Herrn berufen sind,
3. ein sicheres Unterpfand der Hülfe, die wir von oben zu erwarten haben.

Die Erde im Licht der Himmelfahrt.

1. Eine Schule des Glaubens,
2. eine Stätte der Verheissung,
3. ein Tempel der Ehre Gottes.

Der Himmel im Licht der Himmelfahrt.

1. Hoch über dieser Welt,
2. aufgethan für diese Welt,
3. sich herabsenkend auf diese Welt.

Das Testament des Herrn, der gen Himmel fährt.

1. Aller Kreatur das seligmachende Evangelium,
2. seinen Gläubigen wundersame Kräfte.

---

2. Der Sonntag Exaudi.

Joh. 15, 26—16, 4.

Die katholische Kirche hat diesen Sonntag nicht blos durch die Bezeichnung: *dominica infra octavam ascensionis*, sondern auch durch das Offertorium: *ascendit Deus in iubilatione* mit dem vorhergehenden Festtag in die engste Verbindung gebracht. Er sieht aber nicht blos rückwärts, er ist die Parasceve auf Pfingsten, er hat somit ein doppeltes Angesicht. Die Perikope entspricht trefflich dieser äusseren Stellung des Sonntags; auch sie blickt zurück und blickt vorwärts. Der Herr, der gen Himmel gefahren ist, hat seinen Jüngern das Gebot gegeben, dass sie seine Zeugen sein sollen bis an der Welt Ende; dieses Gebot bringt unsere Perikope nochmals in Erinnerung. Sie weist nach, dass die Apostel von Christus zeugen können und müssen — eine feindselige Welt steht den Zeugen gegenüber, aber

die Feindschaft der Welt kann ihnen die Freudigkeit zum Zeugniss nicht rauben, ja die Welt kann ihrem Glaubenszeugnisse auf die Länge nicht widerstehen. Es gibt eben einen hl. Geist, der da zeugt. Dieser fehlt noch, aber er wird kommen, der Herr verheisst ihn. *Exaudi, Domine, vocem meam, qua clamavi ad te, Alleluja.* ψ. 27, 7 und 8, ruft desshalb die gesammte Kirche und bittet um das Zeugniss des hl. Geistes, um ihr Zeugenamt ausrichten zu können der Welt zu Frommen und dem Herrn zu Ehren.

K. 15, 26. Wenn aber der Tröster kommen wird, welchen ich euch senden werde vom Vater, der Geist der Wahrheit, der vom Vater ausgehet, der wird zeugen von mir. Die Partikel δέ heisst uns den Zusammenhang der Rede betrachten; denn sie ist adversativ und besagt, dass das, was der Herr hier spricht, dem, wovon eben die Rede war, die Spitze bietet und die Spitze abbricht. Jesus hatte bisher von dem Hass geredet, welcher seine Jünger treffen werde; er hatte ihnen näher dargestellt, wie sie um seines Namens willen diesen Hass erfahren würden, wie in diesem Hasse die Schrift erfüllt werde. Gegen diesen Hass will er die Seinen noch weiter waffnen; er vertröstet sie auf den hl. Geist. Trefflich sagt Calvin, welcher aus reicher Erfahrung reden durfte: *et certe hoc unum est nostrum praesidium, quum mundus undique tumultuatur, quod Dei veritas per spiritum sanctum in cordibus nostris obsignata quicquid in mundo est infra se despicit. nam si obnoxia esset hominum iudiciis, centies quotidie fidem nostram obrui contingeret, ergo diligenter notandum est, ubinam inter tot varias agitationes consistere nos oporteat, nempe quia non spiritum huius mundi accipimus, sed spiritum, qui ex Deo est, ut sciamus quae a Deo nobis donata sunt. 1 Cor. 2, 12. unus ille testis potenter discutit, dissipat, evertit quicquid ab hoc mundo in altum attollitur ad obscurandam aut pessumdandam Dei veritatem. quicunque hoc spiritu praediti erunt, adeo periculum non est, ut propter mundi odia vel contemptum animum despondeant, ut unus quilibet eorum futurus sit totius mundi victor. interea cavendum est, ne ab hominum respectu pendeamus. quamdiu enim ita vagabitur fides, imo simulatque ex Dei sanctuario egressa fuerit, misere fluctuari necesse est: ergo ad interius et arcanum spiritus testimonium revocanda est, quod sibi e coelo datum esse, norunt fideles.* Auf das Kommen des hl. Geistes verweist der Herr seine dem Kampfe entgegengehenden Jünger; wenn jener kommt, von dessen hülfreichem Kommen er schon 14, 16 und 26 geredet hat, hat es mit ihnen keine Noth mehr. Weil der hl. Geist sich ihnen naht wie ein Freund in der Noth, wie der Sachwalter, welcher ihre verlorene Sache wider alle Feinde im Gerichte zum Sieg hinausführen wird, steht, damit gleich dieses Geistes Art und Werk in die Augen leuchte, nicht τὸ πνεῦμα ἅγιον, sondern ὁ παράκλητος. Der Herr, der von den Seinen weggeht und sie in der hassenden Welt zurücklässt und den Hass der Welt gegen sie erregt, will den andern Beistand ihnen von dem Vater senden. Dieser andere Beistand ist τὸ πνεῦμα τῆς ἀληθείας, ὃ παρὰ τοῦ πατρὸς ἐκπορεύεται. Chrysostomus findet es schon bedeutsam, dass der hl. Geist hier noch mit einem zweiten Namen benannt wird: ἐκεῖνος ἀξιόπιστος ἔσται, πνεῦμα γὰρ ἀληθείας ἐστί. Wir sagen wohl besser, wie der hl. Geist, weil er in seinem Grund und Wesen heilig ist, den Jüngern des Herrn, welche ohne Ursache von der Welt gehasst werden, als Parakletus zur Seite treten muss, so

kann er auch nicht umhin, von dem Herrn zu zeugen, denn er ist der Geist der Wahrheit und der Herr ist die Wahrheit. Von diesem Geiste der Wahrheit wird nun gesagt, dass er *παρὰ τοῦ πατρὸς ἐκπορεύεται*. Zwei Auffassungen sind an und für sich statthaft, denn Baumgarten-Crusius, welcher durch diese Formel die Natur des Geistes: gottverwandt, gottesartig = *ἅγιον* 14, 26 bezeichnet findet, geht doch auch auf die erste der beiden möglichen Auslegungen zurück. Entweder steht *ἐκπορεύεσθαι* von dem ewigen Ausgange des hl. Geistes oder von dem innerzeitlichen Gesendetwerden desselben in diese Welt. Während die alte Kirche hier eine Aussage über einen ewigen Akt innerhalb der Gottheit selbst fand, hat Calvin schon *ἐκπορεύεσθαι* heilsökonomisch gefasst. Beza sagt sehr bestimmt: *certum est, hic non agi de ipsa spiritus essentia, sed de ipsius virtute et efficacia in nobis: cuius virtutis autorem facit Patrem, non ut sese vel ipsum spiritum sanctum excludat, sed ut discipulorum oculos a carnis infirmitate adversos ad deitatis intuitum evehat, ut norint videlicet, qua virtute sint deinceps confirmandi. itaque huiusmodi testimonia nec a Graecis nec contra Graecos ad personae spiritus s. emanationem relativam sive originalem satis apposite sunt citata.* Coccejus, Lampe sprachen sich ähnlich aus, Hofmann erneuerte diese Auffassung (vom Vater geht der Geist aus, wenn ihn Jesus sendet), Luthardt meint gar, die Analogie der Schriftaussagen fordere dies gebieterisch. Denn auch von Jesus lehre sie blos das Ausgehen aus dem Vater zum Behuf der Vollziehung des göttlichen Liebeswillens und gehe hinsichtlich seines präexistenten Seins nicht über die Aussage *πρὸς τὸν θεὸν ἦν* hinaus. So sage sie uns auch vom Geiste blos: er ist in Gott 1 Cor. 2, 10 f., bei Gott Apoc. 1, 4. Röm. 8, 26; in welcher Weise er seiner Subsistenz nach begründet sei, sage sie aber nicht. Luthardt will uns nun freilich das Recht nicht nehmen, die ewigen Verhältnisse aus den geschichtlichen zu erschliessen; in diesen hohen Dingen trauen wir aber wohl nicht mit Unrecht menschlichen Schlüssen nicht viel zu, wir möchten gern einen festen Grund des Wortes Gottes unter unseren Füssen haben. Die altkirchliche Auslegung hat an Hilgenfeld, der hier eine gnostische Emanationsanschauung wittert, einen Bundesgenossen, in Lücke einen gelehrten Vertreter, in Stier einen beredten Anwalt. Es wird auf den Wechsel der Zeiten in den beiden Relativsätzen: *ὃν ἐγὼ πέμψω ὑμῖν παρὰ τοῦ πατρός* und *ὃ παρὰ τοῦ πατρὸς ἐκπορεύεται* zu achten sein. Erklärt sich dieser in einer Periode vorkommende Wechsel zur Genüge, wenn man mit Hengstenberg sagt, das Präsens ist das zeitlose, welches in einer allgemeinen Sentenz steht, wenn er ausgeht, so geht er vom Vater aus: oder mit Luthardt redet: bei dem Vater ist er (— also schon von ihm ausgegangen —) und von ihm her kommt er? Luthardt's Paraphrase beweist, dass beide Sätze, wenn *ἐκπορεύεται* heilsökonomisch gefasst wird, im Grund dasselbe aussagen, denn um die fatale Wiederholung zu verdecken, schiebt er den Worten: er geht vom Vater aus; den Sinn unter: er ist schon bei dem Vater als ein hervorgegangener, und, sagen wir gegen Henstenberg, ist das Herausgehen ein zeitloses, so muss auch das Senden ein zeitloses sein, denn unter dem ökonomischen Gesichtspunkt angesehen, kann der hl. Geist nur aus dem Vater procediren, wenn er gesandt wird. Da das Herausgehen des hl. Geistes als ein schon in der Gegenwart stattfindendes, das Senden desselben aber als ein in der Zukunft liegendes dargestellt wird, halten wir beides, dem Buchstaben der Schrift gehorsam, aus einander und finden hier von dem Herrn einen ewigen, uranfänglichen Ausgang des hl. Geistes aus dem Vater gelehrt.

Wir scheinen nun durch diesen Fund in's Gedränge zu kommen mit der Lehre der Kirche, welche den hl. Geist *a patre filioque* hervorgehen sieht. Calvin winkt auf zwei Gründe hin, warum der Herr dem Vater den Ausgang des hl. Geistes allein zuschreibt; er will einer Seits die Seinen recht stark machen, anderer Seits seiner Demuth Ausdruck geben. Er sagt nämlich zu diesem letzten Relativsatz: *ad augendum auctoritatis pondus facit. neque enim contra tam validos insultus, contra tot ac tam impetuosas machinas sufficeret Spiritus testimonium, nisi persuasi essemus a Deo profectum esse. Christus ergo est, qui spiritum mittit, sed ex coelesti gloria, ut sciamus, non humanum esse donum, sed certum divinae gratiae pignus. unde apparet, quam frivola fuerit Graecorum argutia, quando horum verborum praetextu Spiritum a filio procedere negarunt. patrem enim suo more Christus hic nominat, ut ad divinitatis suae intuitum attollat nostros oculos.* Bengel macht die feinsinnige Bemerkung, dass der Herr die von der Kirche bekannte Wahrheit durchscheinen lasse. *Spiritus Dei,* sagt er, *idem Spiritus Christi. Röm. 8, 9. Gal. 4, 6. utrumque hic innuitur, nam ut Paracletum mittere dicitur Filius, Patre non excluso: sic Spiritus veritatis a Patre (non excluso Filio) dicitur procedere.* Wir sagen einfach: es ist allerdings in der ganzen Schrift keine bestimmte Aussage, dass der hl. Geist auch von dem Sohne ausgeht, umgekehrt ist aber auch kein Wort da, welches rund den Sohn von dem Ausgange des hl. Geistes ausschliesst; es wird also über diesen Lehrpunkt aus dem christlichen Lehrganzen von der hl. Trinität das Nöthige zu erheben sein. Da nun der hl. Geist, wie der Herr sagt, was er gibt, von dem Seinen nimmt, und der Vater und der Sohn eines ist, so würde, selbst wenn der Herr nicht ausdrücklich der Herr des Geistes von dem Apostel 2 Kor. 3, 17 benannt würde, der hl. Geist aus dem Vater und dem Sohne seinen ewigen Ausgang nehmen müssen. Geht der hl. Geist vom Vater aus, Olshausen denkt wie ein Strom aus dem Urquell und zieht Ezech. 47, 1. Apoc. 22, 1 an, so muss er ein solcher Geist sein, welcher wesentlich Gott ist, denn er hat ja dann von dem Vater sein Wesen. Dieser Parakletus, dieser Geist der Wahrheit, dessen Jesus so ausführlich gedacht hat, μαρτυρήσει περὶ ἐμοῦ. Der Herr hebt das Subjekt, über welches kein Zweifel sein konnte, mit ἐκεῖνος bedeutsam hervor; ἐκεῖνος greift, indem es über τὸ πνεῦμα τῆς ἀληθείας hinwegspringt, auf ὁ παράκλητος zurück. Es soll, wie 14, 26. 16, 13 und 14, scharf hervorgehoben werden, dass der hl. Geist nicht ein Etwas, ein Ding, sondern ein Selbst, eine Person ist, worauf die gewählten Zeitwörter unseres Verses schon hindeuten und was die Aussage μαρτυρήσει entschieden fordert. „Also ist auch hierin genug gezeigt, bemerkt Luther, dass der hl. Geist eine unterschiedene und andere Person ist, denn der Vater und der Sohn, (weil Er spricht, der Tröster, den ich senden werde, der vom Vater ausgeht) und doch derselbige rechte, wahrhaftige, einige Gott.“ Herausgehen kann nur ein Wesen, welches Leben in sich hat und das Werk des μαρτυρεῖν besteht erst recht auf der Persönlichkeit des hl. Geistes. Denn was da zeugen soll, muss selbst von der Wahrheit der Sache, welcher das Zeugniss gilt, innerlichst überzeugt sein. Um des Herrn willen werden des Herrn Jünger von der Welt gehasst, auf den Herrn, den sie bekennen mit ihrem Munde, den sie tragen in ihren Herzen, ist der Hass der Welt gerichtet; sollen die Jünger wider diesen Hass gerüstet sein, so kann das Zeugniss des hl. Geistes sich nicht auf dies oder jenes beziehen, sondern muss direkt auf den Herrn gehen; je

mehr die Welt den Glauben an den Herrn und die Liebe zu ihm erschüttern möchte, desto mehr muss der hl. Geist diesen Glauben und diese Liebe pflegen und stärken. Der Herr verheisst es, denn er sagt: *ἐκεῖνος μαρτυρήσει περὶ ἐμοῦ*. Das Subjekt, welchen der hl. Geist den Herrn Jesus als den Christ, als den Sohn des lebendigen Gottes bezeugt, wird nicht näher angegeben; es liesse sich desshalb mit Euthymius sagen: *τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον διαφόρως μαρτυρήσει πάντως· μαρτυρήσει δέ, ἐλλάμπον ταῖς καρδίαις ὑμῶν εἰς πληροφορίαν τελειοτέραν καὶ τερατουργοῦν ἐπὶ τῷ ὀνόματί μου.* Grotius hebt die letzte Zeugnissart ausschliesslich hervor; er bemerkt: *donum enim linguarum (ut alia dona omittamus) non alii fini serviebat, quam ad agendam Jesu caussam; quod quum non posset esse nisi a patre, apertissime pater hanc caussam probabat.* Bei dieser Auffassung würde dann die Welt das Subjekt sein, dem das Zeugniss des hl. Geistes gilt. Treffend erinnert dagegen Hengstenberg: „das *ὑμῖν* ist wohl zu beachten. Es zeigt, dass der hl. Geist hier nach seiner Einwohnung in den Aposteln in Betracht kommt, nicht nach seiner unmittelbaren Wirksamkeit in den Gemüthern derer, welchen sie das Wort verkünden.“ Wir halten also den ersten Gedanken des Euthymius fest, was Augustinus schon vorher bestimmt gethan hatte. Dieser zeigt an dem Apostel Petrus die Kraft des Zeugnisses, welches der hl. Geist in den Herzen der Gläubigen für den Herrn ablegt. *Dabit vobis fiduciam testimonium perhibendi charitas diffusa in cordibus vestris per spiritum sanctum, qui dabitur vobis. quae utique Petro adhuc defuit, quando mulieris ancillae interrogatione perterritus, non potuit verum testimonium perhibere — qui (amor) posteaquam illi est abundantia gratiae largioris infusus, sic ad perhibendum de Christo testimonium quondam eius frigidum pectus accendit, atque illa prius trepida, quae veritatem suppresserant, ora reseravit, ut cum omnes, in quos venerat spiritus sanctus, linguis omnium gentium loquerentur, Judaeorum circumstantibus turbis, solus ad testimonium de Christo perhibendum prae caeteris promptius emicaret.* Wollen wir bestimmter das Zeugniss erheben, welches der hl. Geist den Gläubigen bringt, so liesse sich dasselbe unschwer aus den Bezeichnungen gewinnen, mit welchen der Herr doch sicherlich nicht gedankenlos seinen Zeugen schmückt. Der hl. Geist zeugt für den Herrn, indem er sich als den Parakleten und indem er sich als den Geist der Wahrheit den berufenen Zeugen innerlich zu erkennen gibt. Die Welt schnaubt mit Dräuen und Morden wider die Jünger des Herrn, sie müssten schier verzagen und verzweifeln, aber je mehr die Welt sie bedrängt, desto höher wächst ihnen der Muth, der hl. Geist, welcher in ihnen ist, kommt ihrer Schwachheit zu Hülfe und gibt eine ganz wunderbare Freudigkeit in das Herz. Der Jünger ist nicht über seinen Meister, wenn er ist, wie sein Meister, so ist er vollkommen; sie haben so in dem Leid ein Zeugniss, dass sie nicht von der Welt, sondern des Herrn eigen sind. Als den Geist der Wahrheit bezeugt sich der hl. Geist den Jüngern; sie haben die Wahrheit bis dahin gehört aus dem Munde des Herrn, die Wahrheit stand ihnen in der Person dessen, der der Weg, die Wahrheit und das Leben ist, noch äusserlich gegenüber, nun soll der hl. Geist über sie kommen und sich als Princip eines neuen Lebens in ihre Herzen senken. Erfahren, erleben sollen sie, dass Gottes Wort die Wahrheit ist; die Freude und der Friede in dem hl. Geiste soll ihnen, was sie glauben, zur sichersten Ueberzeugung bringen, dass Jesus, das Licht und Leben der Welt, ihr Herr und ihr Gott ist! Zeugen wird der hl. Geist von dem Herrn,

der Herr spricht: μαρτυρήσει und setzt dieses Werk des hl. Geistes in die Zukunft hinein; denn ein Mal sind die Gefässe, welche diesen Geist des Zeugnisses in sich aufnehmen sollen, noch nicht bereit, und weiter ist der hl. Geist, der da zeugen soll von dem Herrn, noch nicht flüssig, denn Christus war noch nicht verklärt. Joh. 7, 39. Luther gibt uns zu dem Worte Zeugen noch wichtiges zu bedenken. Warum, fragt er, braucht der Herr hier so eben des Wörtleins, Zeugen? Es geschieht darum, dass wir desto mehr Achtung auf das Wort sollen haben. Denn wahr ist's, der hl. Geist hat seine Wirkung inwendig im Herzen. Aber doch will er solche Wirkung ordentlicher gemeiner Weise nicht anders, denn durch das mündliche Wort, ausrichten. (Röm. 10, 14). Darum soll Niemand warten, der Trosts begehrt, bis der hl. Geist ihm Christum persönlich vorstelle oder vom Himmel mit ihm rede. Er führt sein Zeugniss öffentlich in der Predigt, da musst du ihn suchen und sein gewarten, dass er durch solch Wort, das du mit deinen Ohren hörest, dein Herz rühre und also auch durch seine Wirkung inwendig im Herzen von Christo zeuge. Aber solch inwendig Zeugniss kommt nicht eher, es sei denn zuvor das andere öffentliche und mündliche Zeugniss des Wortes gegangen, da man höre, dass Christus um unsertwillen Mensch worden, gekreuzigt, gestorben und wieder auferstanden sei. Darum verheisst auch Christus hiermit seiner ganzen Kirche, dass nach seiner Auferstehung und Himmelfahrt das Wort oder die Predigt des hl. Geistes alle Zeit (so lang er zur Rechten des Vaters sitzt) durch die Apostel und ihre Nachfolger klingen und dies Zeugniss in der Welt bleiben soll, es höre es, wer da wolle."

V. 27. Und ihr zeuget auch, denn ihr seid von Anfang bei mir gewesen. Wir übersetzen μαρτυρεῖτε nicht als Imperativus, wie es Baumgarten-Crusius und Hofmann gethan haben. Mit gutem Grund macht Meyer gegen diese Auffassung geltend, dass das Geheiss zu abgerissen dastehen würde. Es ist der Indicativus des Präsens und das Präsens ist nicht, wie es schon von der Vulgata und von Luther geschehen ist, mit de Wette in das Futurum umzusetzen. Der Wechsel der Tempora ist nicht zufällig. Hengstenberg's Bemerkung trifft aber nicht das Richtige; nach ihm erhält das Präsens seine nähere Bestimmung aus dem vorhergehenden Futurum; der Herr soll sich in die Zukunft versetzen: „ihr zeugt alsdann." Meyer sagt ganz richtig: nicht μαρτυρήσετε sagt Jesus, weil die Jünger bereits die Zeugen waren, die sie in Zukunft sein sollten" und können wir hinzufügen, weil sie das, was der Herr als Inhalt ihres speziellen Zeugnisses in dem begründenden Satze andeutet, damals auch schon bezeugen konnten, ja selbst bezeugten. Es ist ein merkwürdiger Gegensatz, oder besser eine seltsame Zusammenstellung, auf welche Bengel schon aufmerksam macht: *ἐκεῖνος — καὶ ὑμεῖς — ille et vos. Act. 5, 32.* Luthardt hätte sich nicht über Baumgarten-Crusius so ereifern sollen, der da sagt: hier wird menschliches und höheres Vermögen der Jünger unterschieden und neben einander gesetzt. Ganz so Apstg. 5, 32 und 15, 28: hl. Geist und wir die Apostel." Was Baumgarten-Crusius sagen wollte, aber nicht ganz geschickt aussagte, dasselbe sagt Luthardt mit seinen Worten aus: wohl vollzieht sich nun alles Zeugen des Geistes durch die Jünger, aber doch werden beide neben einander gestellt; neben einander gestellt werden sie, wie Apok. 22, 17 der Geist und die Braut, oder wie die Apostel Akt. 5, 32 sich und den hl. Geist als Zeugen neben einander stellen. Denn nur der Aeusserung oder dem Dasein

nach fällt beides zusammen, sachlich oder dem Sein nach ist es ein doppeltes.“ Ganz richtig, wie der Apostel Paulus meinem Dafürhalten nach eine Scheidung in *abstracto* auf dem ethischen Gebiete (Röm. 7, 13 ff.) vollzieht, so nimmt der Herr hier auf dem Gebiete des intellektuellen Lebens eine ähnliche Abstraktion vor. Zeugen werden die Apostel von dem Herrn, ein einziges Zeugniss wird ihre Predigt von Christo sein, aber was sie von Christus predigen, wissen sie aus zwei verschiedenen Quellen. Aus dem hl. Geist, aus innerer Erfahrung, und aus sich selbst, aus äusseren Erlebnissen. Der hl. Geist, welcher ihnen gegeben werden soll und in ihnen zeuget, wird in ihnen willige Organe finden, denn er zeugt nur in ihnen, um dann durch sie in der Welt zu zeugen. Sie möchten an und für sich schon, *ex motu proprio* von Christus zeugen; sie sind nicht blos geschickt, von dem Herrn, dem historischen Christus zu zeugen, sondern auch gedrungen dazu, wie Einer, welcher Grosses gesehen und gehört hat, sich innerlich gedrungen und gebunden fühlt, davon zu erzählen. Sie hatten gesehen, was viele Propheten und Könige hatten sehen wollen, aber nicht gesehen hatten, sie hatten den Herrn gesehen, den eingebornen Sohn vom Vater voller Gnade und Wahrheit. Wenn der hl. Geist in ihnen nicht gezeugt hätte mit solcher Gewalt, dass ihr Zeugniss wie ein lebendiger Strom aus ihrem tiefsten Herzen hervor über ihre Lippen quoll, so hätten die Worte, welche sie aus dem Munde des Herrn gehört, die Werke, welche sie ihn vollbringen schauten, seine ganze Person, dies Wunder aller Wunder, sie nicht ruhen und schweigen lassen. St. Johannes spricht im 1 Brief 1, 1 ff. die nackte Thatsache aus: *ὃ ἑωράκαμεν τοῖς ὀφθαλμοῖς ἡμῶν, ὃ ἐθεασάμεθα καὶ αἱ χεῖρες ἡμῶν ἐψηλάφησαν περὶ τοῦ λόγου τῆς ζωῆς — ὃ ἑωράκαμεν καὶ ἀκηκόαμεν, ἀπαγγέλλομεν ὑμῖν*: was sie thun, müssen sie thun. St. Petrus und Johannes bekennen vor dem Hohenrathe: *οὐ δυνάμεθα γὰρ ἡμεῖς, ἃ εἴδομεν καὶ ἠκούσαμεν, μὴ λαλεῖν. Act. 4, 20.* Der Satz: *ὅτι ἀπ᾽ ἀρχῆς μετ᾽ ἐμοῦ ἐστέ* hinkt nicht nach, sondern begründet das Wort *ὑμεῖς μαρτυρεῖτε,* dadurch, dass es die Zeugenfähigkeit und Zeugenpflicht der Jünger aufdeckt. Es sind die Jünger *ἀπ᾽ ἀρχῆς* mit dem Herrn gewesen, Euthymius setzt erklärend dazu: *τοῦ κηρύγματος καὶ τῶν θαυμάτων,* Lücke ergänzt *τοῦ εὐαγγελίου* mit Berufung auf Mark. 1, 1, was auf dasselbe hinauskommen würde. Als solche von Anfang an bei dem Herrn Gewesene und noch Seiende, hierauf weist *ἐστέ* hin, sind sie die berufenen Zeugen. Die Apostel mochten jetzt dieses *ὅτι* noch nicht recht erkennen, sie ahnten aber schon, was es mit ihm auf sich hatte, als sie die heilige Zahl der Apostel, welche durch Judas angebrochen war, wieder erfüllen wollten. Apostelg. 1, 21 setzt Petrus als Requisit dessen, der in das Apostolat eintreten soll: so muss nun Einer unter diesen Männern, die bei uns gewesen sind die ganze Zeit über, welche der Herr Jesus unter uns ist aus- und eingegangen, von der Taufe Johannes an bis auf den Tag, da er von uns genommen ist, ein Zeuge seiner Auferstehung mit uns werden; völlig leuchtete aber dieses *ὅτι* den Aposteln erst ein, da sie des hl. Geistes voll mit ihrem Zeugnisse auftraten, denn da gab ihnen der Geist auszusprechen *τὰ μεγαλεῖα τοῦ θεοῦ* 2, 11. Das blose Zeugniss des hl. Geistes in uns reicht nicht aus zum Zeugen, und ebensowenig genügt das blose historische, auf sicheren Gründen ruhende Wissen von Jesus zum lebenweckenden Zeugen. Das Evangelium ist nicht ein Lehrsystem, nicht eine Summa von allerlei Doktrinen, das Evangelium ist *εὐαγγέλιον Ἰησοῦ χριστοῦ,* Jesus Christus, diese historische Person ist

Mittelpunkt des Evangeliums. Der Evangelist, der Apostel hat keinen höheren Beruf, als den Herrn Christum Jesum vor die Augen zu malen; das war wenigstens Pauli Ansicht. Gal. 3, 1. Soll das Zeugniss des hl. Geistes für sich zum Glaubenszeugniss ausreichen, so ist den Schwarmgeistern Thor und Thür geöffnet und am Ende, consequent fortgeschritten, ein objektives Erlösungswerk mit einem geschichtlichen, persönlichen Erlöser ganz überflüssig. Soll anderer Seits das blose Menschenzeugniss ausreichen, so muss man die menschliche Natur auf eine Höhe stellen, welche die Schrift ihr nicht zuerkennt, so muss das Menschenherz an und für sich geneigt sein. im Glaubensgehorsame sich dem Evangelium zu unterwerfen. Beides gehört zusammen nach Gottes Ordnung: Niemand scheide, was Gott zusammengefügt hat! Das Zeugniss des hl. Geistes kann uns wohl gewiss und fröhlich machen, dass Jesus der Christ ist, aber es kann uns nicht kund thun, wie Jesus der Christ geworden ist, wie er das Heil uns erworben hat; das Zeugniss der Geschichte auf Grund dessen, was gesehen und gehört worden ist, kann uns in Christo wohl die Blüthe des Menschengeschlechtes, den Unschuldigen, den Vollkommenen zeigen, aber ihn kräftiglich erweisen als den Sohn Gottes kann es nicht. Wie in dem Herrn göttliche und menschliche Natur zu einer Person geeint sind, so ist auch in seinen wahrhaftigen Zeugen Göttliches und Menschliches alle Wege geeint, nämlich ein Wissen von dem Herrn aus des Geistes Einwohnung und ein Wissen von dem Herrn aus der Geschichte; sie zeugen ebensowohl als ehrliche, gewissenhafte Männer, die auf eine *fides humana* Ansprüche erheben können, als auch als Träger des hl. Geistes, so dass wer sie höret, nicht sie höret, sondern den Geist, der durch sie redet, und wer sie verachtet, nicht sie verachtet, sondern den Geist, der in ihnen zeugt. *Videmus nunc*, dürfen wir wohl mit Calvin schliessen, *quomodo ex auditu sit fides, et tamen suam certitudinem habeat a sigillo et arrha spiritus. quibus non satis nota est humanae mentis caligo, hi fidem naturaliter ex sola praedicatione concipi existimant. contra vero plerisque fanaticis sordet externa praedicatio, dum magnifice arcanas revelationes et ἐνθουσιασμούς spirant. atqui videmus, ut duo haec simul Christus coniungat. tametsi igitur nulla est fides, donec mentes nostras illustret Dei spiritus et corda obsignet, non tamen ex nubibus petendae sunt visiones vel oracula, sed verbum, quod prope nos est in ore nostro et corde, sensus omnes nostros sibi devinctos et in se defixos habere debet (Deuter. 30, 14. Rom. 10, 8), sicuti pulchre Isaias (59, 21): hoc foedus meum, inquit Dominus, spiritus meus, quem posui super te, et verba mea, quae posui in ore tuo, non deficient.*

K. 16, 1. Solches habe ich zu euch geredet, dass ihr euch nicht ärgert. Mehrfach macht der Herr in diesen letzten Reden (15, 11, 17) einen Ruhepunkt, einen Abschnitt; er will dadurch seine Rede eindringlicher machen; *rursus commemorat*, sagt Calvin, *nihil eorum, quae dixit, supervacuum esse: nam quum pugnae et certamina eos maneant, legitimis armis ante tempus fuisse instruendos.* Ueberflüssiges kann der Logos nicht sprechen, hebt er noch besonders hervor, dass er dies oder das gesagt habe; so soll dieses ταῦτα λελάληκα ὑμῖν die Stelle vertreten, welche ἀμὴν ἀμὴν λέγω ὑμῖν am Anfang einer Verkündigung einnimmt. Was ist nun unter diesem ταῦτα zu begreifen und wie weit greift der Herr damit zurück? Wir schliessen uns Meyer, Hengstenberg u. A. an, welche ihn auf den 15, 18 angefangenen Abschnitt zurücksehen lassen. Gegen den Hass der Welt will er seine Jünger nicht äusserlich, sondern innerlich sicher stellen; die Feindschaft der Welt

trägt die grosse Gefahr in sich, dass die Jünger durch dieselbe in ihrem Glauben erschüttert werden. Wir wissen, wie es Johannes dem Täufer in seinem Gefängnisse ergangen ist; er, der sich so entschieden zu dem Herrn bekannt hatte, war nahe daran, sich an ihm zu ärgern, da er sich nicht in seine Werke finden konnte. Petrus, der Mann des freudigen Bekenntnisses, welcher eine Versuchung schon bestanden hatte, denn da Viele hinter sich gingen, sprach er: Herr, wohin sollen wir gehen? Du hast Worte des ewigen Lebens und wir haben geglaubt und erkannt, dass du bist Christus, der Sohn des lebendigen Gottes! und es nicht möglich hielt, da der Herr ihn treulich warnte, dass er seinen Herrn verleugnen könnte, sondern für ihn zu sterben sich bereit erklärte, nahm ein Aergerniss, als die Feinde des Herrn triumphirten und that einen grossen Fall. Es scheint nicht so schwer zu sein, dem Hass der Welt zu widerstehen; es ist aber nicht so. „Wenn ihr solches werdet sehen und fühlen, legt Luther den Sinn des Herrn aus, dass euch alle Welt wird hassen und verfolgen und allermeist die, so Gottes Volk und die rechte Kirche heissen, so werdet ihr angefochten werden, entweder zu zweifeln, ob euer Glaube und Lehre recht sei oder ungeduldig und verdrossen zu werden und zu denken: ich will glauben und leben wie die Andern, so habe ich Friede." Die Kirchengeschichte hat traurige Beispiele die Hülle und die Fülle von Aergernissen, welche Liebhaber des Herrn an der Feindschaft und dem Christushasse der Welt genommen haben. Der Herr hält diese Gefahr für so gross, dass er nicht blos hier davon redet, er thut dasselbe auch Matth. 13, 21. 24, 9. 26, 31. Liebreich rüstet er zu dem bevorstehenden Leidenskampfe die Seinen: *caeterum,* sagt Calvin, *quod tunc apostolis dixit, nobis quoque dictum esse meminerimus. ac primo tenendum est, Christum non mittere in arenam suos inermes, ideoque neminem in hac militia deficere nisi ignaviae suae culpa. nec vero exspectandum est, dum in rem praesentem ventum fuerit, sed potius danda opera, ut assuefacti his Christi sermonibus ac familiariter imbuti pugnam, quum opus erit, capessamus neque enim dubitandum est, quin victoria in manu sit, quamdiu istae Christi admonitiones penitus animis nostris infixae erunt. nam quum dicit, ne scandalizemini, significat, minime esse periculum, ne quid nos a recto cursu avertat.*

V. 2. Sie werden euch in den Bann thun, ja es kommt die Zeit, dass wer euch tödtet, wird meinen, er thue Gott einen Dienst daran. Die Warnung des Herrn, nicht Aergerniss zu nehmen an dem Hass der Welt, ist durchaus nothwendig; denn derselbe wird sich bald und in sehr empfindlicher Weise an seinen Jüngern offenbaren. In zwiefachem Werke wird er sich äussern, für's Erste: ἀποσυναγώγους ποιήσουσιν ὑμᾶς. 9, 22 hatte der Evangelist schon gesagt, dass die Juden sich vereinigt hätten, so jemand Jesum für Christum bekennete, ἀποσυνάγωγος γένηται. Es scheint aber diese Ausmachung (συνετέθειντο οἱ Ἰουδαῖοι sagt der Evangelist), was auch Hengstenberg annimmt, nicht ein förmlicher Beschluss des Hohenrathes, sondern nur ein Vorhaben desselben gewesen zu sein; wäre der Ausschluss der Christgläubigen aus der Synagoge schon vollendeter Beschluss gewesen, so hätte der Herr hier diese Verstossung aus der Synagoge nicht gut als eine zukünftige bezeichnen können. Es scheint nach Joh. 12, 42, dass die pharisäische Parthei im hohen Rathe einen solchen Beschluss beantragt hatte, aber mit demselben noch nicht durchgedrungen war, wenigstens wird dort gesagt, dass von den Obersten Viele an

den Herrn geglaubt hätten, aber um der Pharisäer willen hätten sie sich für ihn nicht aussprechen wollen, damit sie nicht aus der Synagoge gethan würden. Der Bann unter den Juden hat wohl schon zu Esra's Zeiten abweichend von der Form, welche das Gesetz vorschrieb, eine andere Gestalt angenommen. Esra 10, 8 nämlich bestimmt, dass der Bann (חֵרֶם) in der Verbrennung der ganzen Habe und in der Ausschliessung (nicht Tödtung) des Gebannten bestehen solle. Dieser Bann wird in der Mischna *Niddui* und in der Gemara *Schematta* genannt und konnte, wie Maimonides das Nähere angibt, aus 24 Ursachen verhängt werden. Die Gemara bietet eine weitere Entwicklung der Excommunikation; es gab damals eine leichtere Form, ein Ausschluss aus der Synagoge auf 30 Tage, und eine schärfere Form, Cherem oder Niddui Ukalala genannt, eine feierliche Ausstossung aus der Gemeinde mit furchtbaren, auf den Sünder jegliches Verderben herabrufenden Flüchen. *cf.* Keil, Archäologie 1, 334. Die Unterscheidung eines dreifachen Bannes ist eine Erfindung des jüdischen Grammatikers Elias Levita und datirt erst aus dem Jahre 1525. Die Excommunikation ward gewöhnlich wegen Gotteslästerung und Ketzerei ausgesprochen. Calvin findet den Umstand, dass dieser Ausstoss aus der Synagoge zu einem Skandalon werden konnte, darin, dass derselbe eine Schmach dem Betroffenen aufheftete. *erat hoc non leve scandalum,* sagt er, *turbandis eorum animis, quod tanquam scelerati homines ex piorum coetu profligandi erant, saltem qui se populum Dei esse iactabant ac gloriabantur ecclesiae titulis. neque enim persequutionibus tantum, sed probris et ignominiae obnoxii sunt fideles, quemadmodum dicit Paulus. 1 Cor. 4, 11. iubet tamen Christus etiam contra hunc insultum firmos stare, quia privati synagogis nihilominus in regno Dei maneant. summa est, non debere nos frangi perversis hominum iudiciis, quin fortiter subeamus crucis Christi opprobrium, hoc uno contenti, quod causa nostra, quam indigne et perperam damnant homines, Deo probetur.* Allein der Reformator hat wohl nicht den Stachel völlig gesehen, der mit dem Ausschluss aus der Synagoge den Jüngern des Herrn in das Herz dringen musste. Man hört neuerdings selbst aus dem Munde christusfeindlicher Schriftsteller das Bekenntniss, dass bei den Juden die Pietät bis auf den heutigen Tag sich kräftig erhalten habe, es ist dies eine ganz richtige Wahrnehmung. Der Nationalsinn ist bei keinem Volke des Alterthums so gepflegt worden, wie in Israel; bei den Heiden, wie z. B. bei den Griechen und Römern wurde der Patriotismus auch genährt, aber es fehlte demselben die beste Nahrung, das religiöse Motiv. In Israel ist es anders; Israel ist eine Theokratie, Jerusalem, die Mutterstadt des ganzen Volkes, hat seine Weihe daher, dass dort die Wohnung des Allerhöchsten ist. Wir können an dem Apostel Paulus ermessen, welchen furchtbaren inneren Kampf es dem Gläubigen kosten musste, wenn es galt aus der Synagoge zu scheiden, um den Herrn zu bekennen; wünscht er ja, welcher in dem Herrn Gerechtigkeit und Leben gefunden hatte, von Christo verbannt zu sein für seine Brüder, Röm. 9, 3, wenn er sie durch dieses Opfer für den Herrn hätte gewinnen können. Wer aus der Synagoge ausgeschlossen wurde, hatte keine Gemeinschaft mehr mit dem Gotte seiner Väter und mit dem Hause seines Vaters; er durfte nicht mehr mit den Stämmen des Herrn hinaufgehen zu der hochgebauten Stadt und zu den lieblichen Wohnungen des Herrn Zebaoth, wohin sich jedes Israeliten Herz sehnte von Jugend auf, er war ein Fremdling, ein Fluch den Seinen! Diese

Excommunikation musste den Israeliten in das tiefste Herz schneiden; nicht die Verachtung ihres Volkes, sondern den Ausschluss von den grossen dem Volke Gottes anvertrauten Schätzen, den Fluch der Obersten des Volkes und ihrer eigenen Hausgenossen haben sie zu erwarten. Wie das thue, hat Luther reichlich erfahren; er war ja ein treues Kind der Kirche und hing mit der rührendsten Pietät an der katholischen Kirche, es war ihm kein geringer Schmerz, als er wie ein unfruchtbarer Rebe abgeschnitten wurde und in den Bann kam. „Was heisst das? fragt er. Es heisst kürzlich nichts anderes, denn abgesondert sein von dem Volke Gottes, abgeschnitten und weggeworfen als ein untüchtig und verdammt Glied, ausgeschlossen von Gott und Allem, das Gottes ist, und das Urtheil über euch ausgesprochen, dass ihr nicht gehört noch Theil habt in Gottes Volk, beraubt Gottes und der Seligkeit und nicht theilhaftig des Gebetes und aller Gemeinschaft der Güter, so in Christo ist, und kurz endlich zum Teufel verdammt und zur Hölle verstossen. Das ist ja ein hartes, schreckliches Wort, davor sich eines jeden Frommen Herz zum höchsten entsetzen muss." Es ist dieser Ausschluss aber nicht blos hart und entsetzlich für den, welchen er trifft, ungleich härter und entsetzlicher noch für den, welcher diesen Ausschluss vornimmt. Denn die Religionsgemeinschaft, welche Gläubige excommunicirt, erweist sich dadurch als eine Gemeinschaft, welche längst aus dem Glauben herausgefallen ist. Das ist das Ende: die Synagoge, welche den Herrn, der in ihr von dem angenehmen Jahre Gottes gepredigt hat, welches durch seine Erscheinung angebrochen ist, in seinen Jüngern auf's Neue verstösst, wird aus einer Synagoge Gottes eine *συναγωγὴ τοῦ σατανᾶ*. *Apoc. 2, 9.* Einen wohlzubeherzigenden Fingerweis gibt aber der Herr hier noch so im Vorübergehen seinen Gläubigen, sie haben nicht den Staub der Synagoge von ihren Füssen abzuschütteln zu einem Zeugniss gegen sie und auszuziehen nach eigenem Ermessen; sie haben zu warten, bis die Synagoge sie ausschliesst, und so lange in dem Berufe zu bleiben, in den der Herr sie berufen hat, und zu tragen und zu dulden, was er ihnen um ihres Glaubens willen auflegt.

Allein schwerere Anfechtung steht den Gläubigen noch bevor. Der Herr sagt: *ἀλλ' ἔρχεται ὥρα, ἵνα πᾶς ὁ ἀποκτείνας ὑμᾶς δόξῃ λατρείαν προσφέρειν τῷ θεῷ.* Die alten Schriftausleger sind doch nicht so leichtfertig über die Worte der hl. Schrift, wenn es auch nur Partikeln wären, hinweggehuscht, als man jetzt meist wähnt. Augustinus handelt in seinem 93. Traktate zu Johannes weitläufig ab, wie Jesus diese Verkündigung, welche zu der früheren doch nicht einen Gegensatz bilde, sondern nur eine Stufe höher führe, mit *ἀλλά*, *sed* einleiten könne. Er spricht: *quid ergo est, extra synagogas facient vos, sed venit hora, quum potius dicere debuisse videatur, et venit hora, ut omnis, qui interficit vos, arbitretur obsequium se praestare Deo? neque enim saltem dictum est, sed venit hora, ut interficient vos, quasi ut eis mors pro consolatione illius separationis accideret; sed venit hora, inquit, ut omnis qui interficit vos, arbitretur obsequium se praestare Deo. prorsus non mihi videtur aliud significare voluisse, nisi ut intelligerent atque gauderent tam multos se Christo acquisituros, cum de Judaeorum congregationibus pellerentur, ut eos quidem non sufficeret pellere, sed non sinerent vivere, ne omnes ad nomen Christi sua praedicatione converterent et ab observatione Judaismi, tamquam divinae veritatis, averterent.* Augustinus' Auslegung ist nicht richtig, das Wörtlein *ἀλλά* führt, mit Meyer zu reden, den Gegensatz

eines noch viel schwereren, blutigen Geschickes ein. vgl. 2 Cor. 1, 9. 7, 11., so schon ganz richtig Grotius und Bengel: *ἀλλ᾽*, *immo*. Calvin schöpft den Sinn der Worte nicht aus, wenn er bemerkt, *iam per se durum est, innoxios crudeliter vexari; sed longe acerbius ac molestius est iniurias, quibus Dei filios afficiunt, impii, iustas censeri poenas et debitas eorum sceleribus.* Er greift auch weiterhin darin fehl, dass er dies Morden der Gläubigen um Gottes willen als ein Heuchelwerk bezeichnet, wenn er sagt, *sed mirum est, hostes veritatis, quum sibi male conscii sint, non modo fucum facere hominibus, sed etiam coram Deo laudem ex injusta saevitia sibi vindicare. respondeo, hypocritas, quantumvis eos coarguat conscientia, semper tamen blanditias arcersere, quibus se fallant. ambitiosi sunt, crudeles, superbi: sed praetextu zeli omnia haec vitia tegunt, quo sibi impune indulgeant. accedit etiam furiosa quaedam ebrietas, postquam sanguine martyrum fuerunt imbuti.* Diese Unterstellung verträgt sich nicht mit der sehr bestimmten Aussage Jesu, der die Herzen allein kennt, gleich im folgenden Verse. Selbst das ist möglich, ja es wird sich ganz gewiss erfüllen, dass die treuen, unschuldigen Jünger des Herrn hingerichtet werden als todeswürdige Verbrecher. So arg wird die Verblendung der Welt sein, solch eine Finsterniss wird der Fürst der Finsterniss hervorbringen. Das grauenhafteste *Quidproquo* wird stattfinden; die wahrhaftigen Gotteskinder werden von denen, die sich irrthümlich für Gotteskinder achten, wie Schlachtschafe dahingewürgt und die Würger meinen, dadurch *λατρείαν προςφέρειν τῷ θεῷ*. Chrysostomus legt diese Worte aus: *οὕτω τὸν ὑμέτερον διώξουσι φόνον ὡς πρᾶγμα εὐσεβὲς καὶ τῷ θεῷ ἀρέσκον*, Euthymius gibt diese Erklärung, *ἀλλὰ προϊόντος τοῦ χρόνου, φησίν, τοσοῦτον ἐκμανήσονται καὶ περισπούδαστον ποιήσονται τὸν θάνατον ὑμῶν, ὥστε τὸν ἀποκτείνοντα ὑμᾶς δοκεῖν θυσίαν προςφέρειν τῷ θεῷ καὶ νομίζειν εὐσεβεῖν μᾶλλον καὶ εὐαρεσκεῖν αὐτῷ ὡς ἀποκτείνοντα πλάνους καὶ λυμεῶνας καὶ θεοστυγεῖς.* Beide Ansichten werden in unseren Tagen noch vertreten; Baumgarten-Crusius betont *λατρεία*, welches an und für sich nur „Gottesverehrung, gutes, gottgefälliges Werk" bezeichne; dies ist zuzugeben, aber *λατρεία* wird durch das beigefügte *προςφέρειν* näher bestimmt. Von dem Verrichten des Gottesdienstes kommt *προςφέρειν* nicht vor, es ist der *terminus technicus* für die Darbringung eines Opfers. Matth. 5, 32. 8, 4. Act. 7, 42. Ebr. 5, 1. Die Mörder der Gerechten wollen dadurch Gott ein Opfer süsses Geruches darbringen. So Luther, Grotius, Lampe, Olshausen, Tholuck, Meyer, Luthardt u. A. Die Grundlage dieser Anschauung, welche sich in *Bammidbar Rabba fol. 329. 1.* so ausgesprochen findet: *omnis effundens sanguinem improborum aequalis est illi, qui sacrificium facit* (הִקְרִיב קָרְבָּן) *cf.* Wetstein zu dieser Stelle, bildet wie Grotius richtig schon bemerkt hat, Exod. 32, 29, wo Moses das energische Auftreten der Kinder Levi gegen ihre abtrünnigen Volksgenossen als ein Gottwohlgefälliges Opfer darstellt. Ihr habt heute eure Hand gefüllt dadurch, spricht er, dass ihr gegen eure Söhne und eure Brüder aufgetreten seid und habt euch dadurch Segen erworben." Der Herr bezeichnet diese Aeusserung der Feindschaft der Welt als diejenige, welche den Jüngern das schwerste Aergerniss bereiten könne. „Das wird das Allerärgste sein, sagt Luther, dass es sich wird also ansehen lassen, als hättet ihr Gott wider euch stehen und werden *Te deum laudamus* darüber singen, als hätten sie Gottes Willen und Wohlgefallen erfüllt." Worin ruht aber das, was gerade diesen Ausbruch des Christushasses für Gläubige so bedenklich macht?

Seneka spricht *de vita beata 15, 5: illo ergo summum bonum ascendat, unde nulla vi detrahitur, quo neque dolori neque spei nec timori sit aditus, nec ulli rei, quae deterius summi boni ius faciat. escendere autem illo sola virtus potest. illius gradu clivus ille frangendus est, illa fortiter stabit, et quicquid evenerit, feret non patiens tantum, sed etiam volens, omnemque temporum difficultatem sciet legem esse naturae, et, ut bonus miles feret volnera, enumerabit cicatrices et transverberatus telis moriens amabit eum, pro quo cadet, imperatorem, habebit illud in animo vetus praeceptum: deum sequere.* Es sollte wohl so sein, wie es der Heide ausspricht, aber die Wirklichkeit straft seine Rede Lügen; der Apostel wird der menschlichen Natur gerechter, wenn er in dem Römerbriefe, 5, 7, schreibt: *μόλις ὑπὲρ δικαίου τις ἀποθανεῖται, ὑπὲρ γὰρ τοῦ ἀγαθοῦ τάχα τις καὶ τολμᾷ ἀποθανεῖν.* Es geht der Natur gar sauer ein, sich in den Tod Christi zu begeben, was der Herr ja auch den Zebedäiten zu Gemüthe führt. (Matth. 20, 22). Hier wird aber die Bitterkeit des Todes noch dadurch verschärft, dass Menschen, denen man einen flammenden Eifer für Gottes Ehre nicht absprechen kann, denselben verhängen und vollziehen, um Gottes Ehre zu retten. Ob das Auge des Herrn sich auf den jüdischen Gesichtskreis beschränkt, oder ob er die Judenwelt und die Heidenwelt in's Auge fasst, lässt sich nicht ganz bestimmt sagen, das erste Leid, welches er aufdeckt, kann nur aus der Synagoge den Jüngern widerfahren, das zweite Leid hingegen kann ihnen auch von Heiden angethan werden. Luthardt meint, innerhalb dieser Beziehung auf Israel sei das Wort geredet; da der Herr dies aber in dem letzten Satze nicht indicirt hat, scheint es mir sicherer zu sein, das zweite Worte nicht auf einen gewissen Ort und auf eine gewisse Zeit zu beschränken. „Diese Feindschaft, sagt Luther, muss immerdar in der Welt gehen und sie bleibt eine ewige Feindschaft und ein ewiger Streit. Darum rüstet er sie hier, dass sie keck seien, wenn sich's nun begibt und beschliesst, sie sollen Gott vor ihnen haben, denn Gott steht auf ihrer Seite. Und spricht:

V. 3. Und solches werden sie euch darum thun, dass sie weder den Vater noch mich kennen. „Mitten in dieser scharfen Gegenüberstellung zweier Bereiche, zwischen welchen der Krieg nie aufhören werde, hat das Wort des Grundes etwas eigenthümlich Mildes, sagt Luthardt. In Unwissenheit ist die Feindschaft gegründet, vergl. *Act. 3, 17,* in Unkenntniss des Vaters und des Sohnes. Nicht als sollte diese damit als unverschuldet bezeichnet werden. Aber es wird doch nicht die Seite der Schuld, sondern die andere hervorgehoben. Es wird mit dieser neuen Sünde sein, wie mit der ersten: das Wort von der *ἀπάτη τῆς ἁμαρτίας* Ebr. 3, 13 gilt dort wie hier; denn *δόξουσιν λατρείαν προςφέρειν τῷ θεῷ.*" In diesen Ton stimmt auch Meyer ein, der da schreibt: an diese traurige Quelle solches Verhaltens, deren Unentschuldbarkeit er aber bereits entschieden in's Licht gesetzt (15, 22 ff.), erinnert Jesus nochmals mit Wehmuth und Mitleid. Hengstenberg findet hier einen tröstlichen Gesichtspunkt eröffnet in Bezug auf die in V. 2 vorhergekündeten Verfolgungen, und beruft sich auf Calvin, der da bemerkt: *non frustra ad istam considerationem subinde apostolos revocat Christus, unam esse causam, cur ita in eos insaniant increduli, quia Deum ignorant. neque tamen hoc levandae eorum culpae causa dicitur, sed ut coecum eorum furorem altis animis despiciant apostoli. saepe enim fit, ut auctoritas, qua pollent impii, et splendor, qui in illis refulget, modestas concutiant ac pias mentes. Contra vero Christus sancta magnanimitate in-*

surgere suos iubet, ut adversarios contemnant, quos error duntaxat et cuecitas impellit. Das ταῦτα des Herrn greift nicht zurück auf Alles, was die Feindschaft der Welt gegen die Jünger unternimmt, sondern nur auf die in dem letzten Verse näher angegebenen Trübsale; das Verstossen werden aus der Synagoge geschieht, um die Synagoge zu bewahren, um die Stiftung Gottes zu erhalten, ebenso geschieht das Tödten der Zeugen Jesu Christi aus frommem Eifer, der aber mit Unverstand verknüpft ist; wir können desshalb das Wort des Herrn buchstäblich fassen, nicht aus Bosheit, sondern aus Unwissenheit sündigen sie, nicht Wehmuth, welche die Schuld verkleinert oder übersieht, sondern Wahrheit spricht aus Jesu Worten. Gut sagt Luther: da bekennt er selbst, was doch die Ursache sei und wie es zugehe, dass solche treffliche Leute die Besten, Weisesten und Heiligsten in Gottes Volk, die mit Ernst Gottes Ehre und Dienst vereinen und fördern wollen, Christum und seine Christen so bitter und gräulich verfolgen. Das ist's, spricht er, weil ihr von mir predigt, den sie nicht erkennen. Es ist nichts anders als die leidige Blindheit, damit sie geschlagen sind, dass sie mich nicht können erkennen noch wissen, was ich bin und also auch meinen Vater nicht kennen: 1 Cor. 2, 8. 2 Cor. 4, 4." Wenn sie Gott erkenneten als den Vater und somit Jesum als den eingeborenen Sohn des Vaters, so würden diese von aller Feindschaft abstehen. Wir haben zu unserer Stelle einen thatsächlichen Beleg, eine praktische Auslegung; Paulus ist dieser Beleg. Er hat den Christen das angethan, was der Herr angekündigt hatte: Apostelg. 8, 3 heisst es von ihm: Saulus aber zerstörte die Gemeine, ging hin und her in die Häuser und zog hervor Männer und Weiber und überantwortete sie in's Gefängniss, er schnaubte nach 9, 1 mit Drohen und Morden; er hat es aber gethan aus übermässigem Eifer um das väterliche Gesetz (Gal. 1, 14) und darf desshalb bekennen: der ich zuvor war ein Lästerer und Verfolger und ein Schmäher, aber mir ist Barmherzigkeit widerfahren, denn ich habe es unwissend gethan im Unglauben (ὅτι ἀγνοῶν ἐποίησα ἐν ἀπιστίᾳ) 1 Tim. 1, 13.

V. 4. Aber solches habe ich zu euch geredet, auf dass, wenn die Zeit kommen wird, ihr daran gedenket, dass ich es euch gesagt habe. Solches aber habe ich euch von Anfang nicht gesagt, denn ich war bei euch. Einige Schwierigkeiten macht ἀλλά im Anfange; Cyrillus, Gerhard, Tholuck und Lange paraphrasiren: aber so wenig will ich euch hiermit schrecken, dass ich es euch nur gesagt habe; Lücke und de Wette sagen: obgleich es nicht anders zu erwarten ist, habe ich es euch doch vorher gesagt; am einfachsten ist Meyer's Auffassung: ἀλλά, *at*, ist abbrechend. Hartung, Partikellehre 2, 35. Jesus will nicht weiter in's Einzelne eingehen und kehrt zu dem Gedanken V. 1 zurück." Der Herr will nicht mehr sagen, denn er hat ihnen gerade genug gesagt, dass sie in der Stunde der Trübsal einen ganz ausreichenden Trost haben, so dass sie nicht straucheln und fallen können. Sie sollen in der Nothstunde gedenken, dass er es ihnen zuvor gesagt hat. Seneka schreibt in seinem 76 Briefe: *ictum, quem praevideris, commodius excipis. sic praecogitati mali mollis ictus venit* und der Dichter singt:

tela nocent levius visa volare prius.

Gilt dies schon im gewöhnlichen Leben, wie viel mehr muss uns vor allem Aergerniss bei einbrechender Verfolgung schützen, dass wir wissen, Jesus hat es uns Alles voraus gesagt. Das ἐγώ steht nicht umsonst; es ist

zu betonen. Hat e r es ihnen vorhergesagt, so ist diese Trübsal in Gottes ewigem Rath verordnet, so hat Gott dabei auch Gedanken des Friedens gegen uns und die Anfechtung wird solch ein Ende gewinnen, dass wir sie können ertragen. Was soll nun aber der Schlusssatz: ist er wahr? Augustinus wirft schon in dem 94 Traktate ein: *sed alii tres evangelistae satis eum praedixisse ista demonstrant, antequam ventum esset ad coenam, qua peracta secundum Joannem ista locutus est.* Er schlägt diesen Ausweg ein, dass er *ταῦτα* nicht blos von den Trübsalen, sondern auch von dem Beistand des heiligen Geistes gegen diese Trübsale versteht: *haec ergo, inquit, locutus sum vobis, ut, cum venerit hora, eorum reminiscamini, quia ego dixi vobis: haec scilicet locutus sum vobis, non tantum quia passuri estis, sed quia cum venerit paracletus, ille testimonium perhibebit de me, ne ista timendo taceatis, unde fiet, ut etiam vos testimonium perhibeatis.* Chrysostomus ist der Ansicht, dass der Herr in den früheren Leidensverkündigungen zu seinen Jüngern nicht von solchen schmählichen Todesleiden, sondern im Allgemeinen nur von Leiden geredet habe, welche nicht die Juden, ihre Volksgenossen, ihnen zufügen würden, sondern die Heiden. Euthymius begnügt sich mit der kurzen Bemerkung: *ταῦτα γὰρ νῦν εἶπεν αὐτοῖς, φοβερώτερα ἐκείνων ὄντα.* Luther und Calvin berühren diese grosse Schwierigkeit nicht. Grotius hilft sich so: *haec vos passuros ab ipsis cognatis vestris et sub obtentu pietatis, nam indistinctius multa mala praedixerat Matth. 10, 17 ff:* Bengel tritt ihm mit seiner Note bei: *dixerat de odio mundi, sed minus aperte et parcius, etiam paulo ante.* Hiergegen sagt Lampe: *frustra quoque additur, Jesum non tam clare et perspicue praedixisse has passiones. qui enim loca citata inspicit, reperiet ea claritate nostro nullatenus cedere.* Er selbst bekennt: *vix igitur video, quo haec referenda sint, nisi ad causarum huius odii a Judaeis perferendi specialiorem anatomen;* Tholuck liesse sich ihm zugesellen, denn er sagt, dass Jesus so sprechen könne, weil er hier erst die Feindschaft der Welt gegen die Jünger als eine principielle charakterisire. Luthardt meint, Alles erkläre sich, wenn man dieses Wort als ein Abschiedswort ansehe; was er früher nur angedeutet habe: *ἐλεύσονται ἡμέραι, ὅταν ἀπαρθῇ ἀπ᾽ αὐτῶν ὁ νυμφίος καὶ τότε νηστεύσουσιν* Matth. 9, 15, das sage er ihnen nun gerade heraus: denn früher *μεθ᾽ ὑμῶν ἤμην* — jetzt dagegen verlasse er sie. Hengstenberg sucht das Räthsel so zu lösen, dass Jesus so tief bewegt zu den tiefbewegten Jüngern nie bis zu dieser Stunde von den Leiden gesprochen habe, die ihrer warteten. Von Verfolgungen hatte Jesus seinen Jüngern auch schon früher geredet, Matth. 5, 10 ff., 10, 17 ff., aber es war für sie so gut, wie nicht gesagt, die heitere Gegenwart liess ihre Gedanken nicht dabei verweilen. Tief eindringende Wirkung übte die Verkündigung erst, wo Jesus sie, selbst auf dem Todeswege, tief bewegt an die tiefbewegten Jünger richtete und wo er sie ohne Einmischung anderer Momente zum Gegenstande eines Haupttheiles seiner letzten Reden machte, auch durch die principielle gleichsam systematische Behandlung in ein ganz neues Licht stellte.“ Gegen Luthardt ist aber zu bemerken, dass *ταῦτα* nicht gleich *οὕτω* ist, was auch gegen Hengstenberg gilt; das *ταῦτα* nöthigt uns zu der Annahme, dass Jesus nicht auf die Art und Weise der Verkündigung, sondern auf den Inhalt hinsieht; er kann, wenn sein Wort Wahrheit bleiben soll, solche Leiden vorher nicht verkündigt haben. Ist man da nun gezwungen zu dem Alexanderschwerde mit de Wette und Meyer zu greifen und zu sagen: die Differenz liegt klar vor und ist einfach anzuerkennen,

aber daraus zu erklären, dass bei den Synoptikern allgemeinere und unbestimmtere Andeutungen der früheren Zeit in der bestimmteren und ausgeprägten Gestalt späterer Aussprüche erscheinen. Die lebendige Erinnerung des Johannes muss auch hier gegen die Ueberlieferung der Synoptiker überwiegen." Das scheint mir nicht nöthig; Baumgarten-Crusius hebt meiner Ansicht nach ganz ungekünstelt alle Schwierigkeiten; er sagt nämlich: wenn gleich bei den übrigen Evangelisten schon aus früherer Zeit solche Ankündigungen für die Jünger gefunden werden (Matth. 5, 10 ff. 10, 16 ff. Luk. 12, 11), so stehen doch die bedeutendsten, ausdrücklichsten dort auch in der letzten Zeit Jesu (Matth. 24, 9. Luk. 21, 12, 16) und es ist gewiss auch bei Johannes nur gemeint, dass die starken, ausdrücklichen Ankündigungen früher nicht geschehen seien. —

Der Herr gibt nun zu guter Letzt noch den Grund an, warum er bis zu dieser Stunde hiervon geschwiegen habe: *ὅτι μεθ' ὑμῶν ἤμην.* Augustinus umschreibt den Sinn dieser Worte so: *et ego vos consolabar mea corporali praesentia exhibita humana sensibus vestris, quam parvuli capere poteratis.* Aehnlich de Wette; allein die Jünger hatten bis dahin noch keine Verfolgungen erlitten, bemerkt Meyer ganz gut dagegen. Bengel, Tholuck tragen den Sinn hinein: *iam contra odium istud per promissionem spiritus sancti munitis apertius ea de re loquitur.* Erasmus und Calvin hatten das Schweigen des Herrn bis dahin schon darauf zurückgeführt, dass die Apostel mit Calvin zu reden *teneri adhuc et imbecilles essent* und nicht über ihre Kräfte hätten beschwert werden dürfen. Chrysostomus hat das Richtige schon getroffen: *ὡςανεὶ ἔλεγεν, ὅτι ἐν ἀσφαλείᾳ ἦτε καὶ ἐξὸν ἦν ἐρωτᾶν, ὅτε ἐβούλεσθε, καὶ ἐπ' ἐμὲ ὁ πόλεμος ἅπας ἀνεῤῥιπίζετο:* Euthymins schenkt ihm seinen Beifall, ebenso Luther; denn weil ihr mich bei euch habt, müssen sie euch wohl mit Frieden lassen und können euch nichts thun, sie müssen mir's zuvor gethan haben; nun aber wird es angehen, dass ich muss mich kreuzigen lassen und nicht mehr sichtbarlich werde bei euch sein, so wird es euch auch also gehen, dass ihr um meinetwillen leiden müsst. So auch Grotius, Meyer. Wie eine Henne ihre Flügel ausbreitet, um, wenn eine Gefahr droht, ihre Küchlein vor jedem Ungemache zu behüten, so hat Jesus bis zu dieser Stunde seine Gnadenflügel über seine Jünger geschlagen und sie vor allem Leiden bewahrt. Ietzt geht er von ihnen und kann sie sichtbar nicht mehr beschirmen, aber sie bedürfen auch solches Schutzes nicht sie sind jetzt so stark geworden, dass sie die Wahrheit tragen und dem Feinde in das Angesicht schauen können, und zudem haben sie die Verheissung des anderen Parakleten, dass sie angethan werden sollen mit der Kraft Gottes aus der Höhe.

Von dem heil. Geiste als dem Geiste des Zeugnisses wird zu handeln sein, wir sehen sein Wirken und erkennen seine Nothwendigkeit.

Der heil. Geist ein Geist des Zeugnisses.

1. Er zeugt in uns von dem Herrn,
2. und durch uns in der Welt.

Was befähigte die Apostel zu Zeugen des Herrn?

1. der Geist von dem Herrn,
2. der Wandel mit dem Herrn,
3. die Hoffnung auf den Herrn.

Das Zeugniss des Glaubens.

Es geht 1. durch den heiligen Geist,
2. auf den Herrn,
3. an eine arge Welt,
4. in aller Geduld!

Das Werk des heil. Geistes in den Gläubigen.

1. Er zeugt in uns von Christus,
2. er salbt uns zu Christi Zeugen,
3. er tröstet uns in aller Trübsal um des Zeugnisses willen.

Was ist der rechte Zeugengeist?

1. Der Geist der Demuth,
2. der Geist der Wahrheit,
3. der Geist des Muthes,
4. der Geist der Liebe.

Sehet die Zeugen Jesu Christi!

Sehet 1. den Zeugengeist,
2. den Zeugenschatz,
3. den Zeugenlohn,
4. den Zeugentrost.

Wie herrlich ist das Zeugniss der Apostel.

1. das Zeugniss ihres Mundes,
2. das Zeugniss ihres Lebens,
3. das Zeugniss ihres Todes.

Wie dringend bedürfen wir des heil. Geistes.

Es fehlt uns, 1. Das Zeugniss der Geistes in dem Herzen,
2. die Freudigkeit zum Zeugniss in der Welt,
3. der Muth gegenüber der Feindschaft der Leute,
4. die Beharrlichkeit bis an das Ende.

Woran erkennen wir, ob wir den heil. Geist empfangen haben?

1. An der Einwohnung Gottes in unseren Herzen,
2. an der Opferfreudigkeit für das Evangelium,
3. an der Barmherzigkeit gegen unsere Verfolger.

Was für eine Zeit ist die Zeit nach des Herrn Hingang?

1. Eine Zeit mit der Verheissung des Geistes,
2. eine Zeit zum Zeugnisse des Glaubens,
3. eine Zeit unter dem Drucke des Kreuzes,
4. eine Zeit in der Sehnsucht nach Christus.

---

8. Der erste Pfingsttag.

Joh. 14, 23—31.

Da die alte Kirche nicht nach der heiligen Dreieinigkeit den Inhalt der drei grossen Festkreise bestimmte, sondern im strengsten Sinne des Wortes die erste Hälfte des Kirchenjahres als *semestre Domini* feierte, so konnte sie gar nicht in die Versuchung kommen, aus der Apostelgeschichte sich den Text zu diesem Tage zu holen. Sie musste zu den Evangelien greifen und konnte allein aus dem Evangelium des Johannes Texte entlehnen, denn nur dieser Evangelist bringt ausführliche Reden des Herrn über den heil. Geist. Für den ersten Festtag ist nun ein Text geordnet, in welchem über das Wesen des Pfingstgeistes und hauptsächlich über sein Werk in den Gläubigen nähere Aufschlüsse gegeben werden.

V. 23. J e s u s a n t w o r t e t e u n d s p r a c h z u i h m : w e r m i c h l i e b e t , d e r w i r d m e i n W o r t h a l t e n u n d m e i n V a t e r w i r d i h n l i e b e n u n d w i r w e r d e n z u i h m k o m m e n u n d W o h n u n g b e i i h m m a c h e n. Der Zusammenhang ist dieser. Jesus hatte seinen Jüngern die grosse Verheissung gegeben: wer mich liebt, der wird von meinem Vater geliebt werden; und ich werde ihn lieben und mich ihm offenbaren. Judas Lebbäus fand es seltsam, dass er nur von einer Offenbarung und Erscheinung rede, welche den Gläubigen zu Theil werden solle, und wusste keinen Grund, warum die Welt sollte ausgeschlossen sein von dem Sehen Jesu Christi. Der Jünger fasste also die Verheissung des Herrn nicht als eine, welche erst an dem jüngsten Tage in Erfüllung gehen sollte, denn an dem jüngsten Tag erscheint ja des Menschen Sohn in grosser Kraft und Herrlichkeit allen Menschen und mit Nichten einem geringen Bruchtheile derselben, sondern vielmehr als eine solche, welche in der Zwischenzeit statt hat. Hat Judas das Wort des Herrn falsch gedeutet? Es kommt in dem johanneischen Evangelium mehrfach vor, dass der Herr sich nicht weiter auf die Widerlegung eines Irrthums einlässt, sondern die misskannte Wahrheit einfach auf das Neue aufstellt und es ihr überlässt, den Irrthum aus dem Feld zu schlagen. Es kann also möglich sein, dass Judas sich irrte; da aber Jesus ausdrücklich das, woran Judas Anstoss nahm, wieder behauptet, dass nämlich die Kinder der Welt ihn nicht sehen würden, während er seinen Jüngern sich deutlichst offenbare von Angesicht zu Angesicht, so ist es nicht möglich, was noch Luthardt thut, hier an die Parusie des Herrn bei dem Weltgerichte zu denken; man muss, und damit ist die Textwahl der Kirche vollständig gerechtfertigt, an die Parusie im heil. Geiste denken. Sehen und Nichtsehen des Herrn hängt einzig und allein davon ab, ob du Jesum liebst oder nicht liebst. Der Herr hebt an: ἐάν τις ἀγαπᾷ με. Will er damit sagen, dass überhaupt erst Alles bei uns Menschenkindern mit der Liebe anhebt, dass die Liebe die *conditio sine qua non* für das Christwerden überhaupt ist? Was mag das aber, fragt Luther schon, für eine Meinung haben, dass der Herr der Liebe gedenkt und nicht also sagt, wie er sonst pflegt: wer an mich glaubt? Antwort: es ist eben eins, denn Christum kannst du nicht lieben, du glaubst denn an ihn, tröstest dich sein. Und ist das Wort lieben in dem Fall etwas deutlicher und stärker, dass es fein anzeigt, wie man die Augen und das Herz von allem andern, was im Himmel und auf Erden ist, abziehen und allein auf diesen Mann, Jesum Christum, wenden

soll. Denn solches ist der Liebe eigentliche Art: wess sie sich annimmt, dess nimmt sie sich allein an, darauf bleibt und beruht sie und achtet sonst in der weiten Welt nichts mehr.“ Wir könnten uns hiermit beruhigen; wie die Liebe Gottes sich als *amor misericordiae* und *amor beneplaciti* unterscheiden lässt, so könnte man auch von einem *ἀγαπᾶν* des Menschen reden, das dem Glauben vorangeht, und einem andern *ἀγαπᾶν*, das ihm folgt. Dass dem Glauben eine gewisse Liebe vorangehen muss, ergibt sich schon aus einer etymologischen Erörterung des Wortes Glauben. Nach Grimm und Leo (vergl. Kahnis, die lutherische Dogmatik 1, 140 f.) hangen die Worte lieben, glauben, loben auf das engste zusammen, sie stammen von einem Urvater, der aber untergegangen ist. Vom Präsens, dessen Infinitiv *liopan* gelautet haben muss, kommt das Wort die Liebe, von dem Präteritum im Singular *loup* das Wort Laub, von demselben im Plural *lupun* das Intensivum loben. *liopan* kann nicht wohl eine andere Bedeutung gehabt haben als: gedeckt, geschützt, durch Schutz im angenehmen, behaglichen Zustande sein. Ist dem nun so, so ist lauben *(loupan* alt) das Faktitativ und bedeutet Deckung, Schutz und dadurch einen angenehmen Zustand hervorbringen, gewähren — so noch in erlauben; glauben (in alter Form *galoupian)* bedeutet: etwas mitdecken, mitschützen, in die Verantwortlichkeit von etwas mit eintreten, die Verantwortlichkeit von etwas mitübernehmen, etwas mitvertreten, d. h. sich zu einer Ueberzeugung bekennen und seine ganze Person dafür einsetzen; Liebe ist der Zustand und das Bewegen im gedeckten, angenehmen Dasein ursprünglich und lieben einen solchen Zustand hervorbringen, machen — loben aber ist eigentlich das energische, intensive Hervorbringen eines solchen Zustandes. Sehen wir von dieser Etymologie ganz ab und fassen wir das Wesen des Glaubens schriftgemäss, so setzt das A. und N. Testament das Wesen des Glaubens in die *fiducia*, in das Vertrauen; da nun aber der Christenglaube nicht ein *assensus* ist zu einer bestimmten Summe von Lehrsätzen, sondern sein Objekt einzig und allein hat in der Person Jesu Christi, des Gottmenschen, so ist für den Glauben eine persönliche Beziehung zwischen dem Glaubensobjekt und dem gläubigen Subjekte durchaus Voraussetzung. Die katholische Anschauung erhält durch diese Betrachtung des Verhältnisses zwischen Glauben und Liebe auch nicht den mindesten Vorschub; treffend sind Calvin's Bemerkungen: *perinde loquitur Christus, acsi Deum suo amore praevenirent homines. quod absurdum est, nam quo tempore inimici eramus, reconciliavit nos sibi.* Röm. 5, 10, *et nota sunt Joannis verba. (ep. 1, 4, 10): non quod priores dilexerimus eum, sed ipse nos prior dilexit.* Es bedarf aber eigentlich dieser Ausführungen gar nicht, der Herr redet hier ja nicht zu solchen, die erst gläubig werden sollen, sondern zu solchen, die schon gläubig sind und im Glauben nur bestehen sollen; er sagt ja nicht: *ἐάν τις ἀγαπᾷ με, τὸν λόγον μου παραλήψεται,* sondern *τηρήσει.* Wer den Herrn im Glauben ergriffen hat und ihn liebt, der wird und muss diese Liebe beweisen: *τὸν λόγον μου τηρήσει.* Dies ist der unmittelbarste, ursprünglichste Erweis der Liebe. Ist *τὸν λόγον* hier gleich *ἐντολαί,* wie Baumgarten-Crusius, de Wette und Andere meinen? Ein Grund zu dieser Beschränkung liegt nicht vor, sie ist ganz willkürlich. Wir haben unter *τὸν λόγον μου* die Lehre Jesu Christi überhaupt zu verstehen. Der Singular steht auch nicht ohne Grund; der Halb- und der Ungläubige sieht in den einzelnen Worten des Herrn nur *disiecta membra* und keine geschlossene Einheit; er reisst aus einander, was ein untheilbares Ganze

ist. Wer den Herrn liebt, der wird sein Wort auch halten. Nicht im Gedächtniss behalten, das ist nicht ein τηρεῖν, sondern ein Verschleudern des Wortes, denn das Wort ist ein Same, der in den Acker fallen und Frucht schaffen will. Gut legt Augustinus dieses τηρήσει also aus: *qui habet in memoria et servat in vita, qui habet in sermonibus et servat in moribus, qui habet audiendo et servat faciendo, aut qui habet faciendo et servat perseverando.* Das Wort des Herrn muss aber ein Liebhaber des Herrn behalten, denn das Wort hat nicht blos dadurch einen ewigen Werth, dass es ein Wort dessen ist, den wir lieber haben sollen als uns selbst, sondern auch dadurch, dass der, welchen wir lieben, nur durch das Wort sich uns genaht hat und nur im Worte, denn selbst das Sakrament ist nichts anders als ein in irdisches Element verhülltes Wort Gottes, uns gegenwärtig bleibt. Christus, das ewige Wort, leibt und lebt in dem Worte und nur dies sein Weben und Schweben im Worte macht dieses Wort zu einer Kraft Gottes. Wer nun den Herrn liebt und seine Liebe nicht in Worten darlegt, sondern in der That und Wahrheit, wessen Liebe also eine erprobte ist, denn nach Gregor's schönem Worte: *probatio dilectionis exhibitio est operis*, der wird einen grossen Segen davon haben: *καὶ ὁ πατήρ μου ἀγαπήσει αὐτόν.* Eins ist der Vater und der Sohn, so kann es nicht anders sein, als dass der Vater dem, der sich mit ganzem Herzen seinem geliebten Sohne zuwendet, auch seiner Seits sein ganzes Herz zuneigt. Von der Offenbarung der Liebe Gottes des Vaters spricht der Herr, wie er es durch das Vorhergehende: mich ihm offenbaren; und durch das nachfolgende: Wohnung machen; ausser Zweifel stellt. Wir sagen daher mit Luther: So wir in solcher Liebe wider Christi und der Kirche Feinde Zürnen, Hassen und Verfolgen feststehen, so sollen wir auch erfahren und empfinden, dass er mit seiner Liebe treulich und fest über uns hält und in solchem Kampf und Noth aushelfen und Sieg geben will. Röm. 5, 8. 8, 37, 39. Darum ist's von dem Fühlen der Liebe, nicht von dem Anheben zu lieben gesagt. Denn Gott fäht zum ersten an und nimmt mich zu Gnaden, dass ich in seiner Huld stehe; aber darum fühle ich's noch nicht so bald, wiewohl sein Werk schon da ist. Aber wenn er also kommt, so ist er sehr nahe; und da zündet er das Herz an, dass es die Liebe fühlt, da hebt es denn auch an zu lieben. Das meint Christus. Es redet aber Christus sonderlich und mit Fleiss also: mein Vater wird ihn lieben, darum, damit er uns von ihm hinaufziehe und in des Vaters Herz weise und denselben auf's freundlichste vorbilde, wie es für arme, betrübte Gewissen hoch von Nöthen ist. Um desswillen redet Christus allenthalben in seinen Tröstungen also, dass er ja den Vater auf's Freundlichste als ein treuer, frommer Mittler zeige. Und ist das seine Meinung, man muss an meiner Liebe anfahen, darnach kommt man zum Vater, Ich bin ein Mittler. Das ist recht Johanneisch geredet, der hat seine sonderliche Art, welche die andern Evangelisten nicht also haben, dass er die Leute erstlich zeucht zu Christo und darnach durch Christum zum Vater bringt."

Wo aber Liebe ist, da ist auch ein Sehnen nach persönlicher Gemeinschaft; auch das soll befriedigt werden. Wer den Herrn liebt, der soll nicht mehr nach dem lebendigen Gotte schreien wie ein Hirsch nach frischem Wasser, damit sein unergründlicher Durst gelöscht werde; sein Durst soll gelöscht werden, er soll seines Gottes theilhaftig werden und mit Wohlgefallen gesättigt sprechen: Abba, lieber Vater! Der Herr verheisst weiter

seinen wahren Liebhabern: *καὶ ἐλευσόμεθα.* Das Subjekt ist nicht näher angegeben; Baumgarten-Crusius hat ganz Recht, wenn er schreibt: diese Plurale beziehen sich natürlich auf Gott und Christus, nicht auf Christus und die Getreuen (Semler), die zum Vater kommen. Schon das *αὐτὸν* beweist dieses, aber das *ἔρχεσθαι* hat ja in der ganzen Stelle stehende Bedeutung von Christus." Der Vater und der Sohn wollen also kommen, und sie wollen nicht kommen, um wieder zu verschwinden, dass das arme Herz, das ein Mal sich gesättigt hat in seinem grossen Gotte und Heilande, auf's Neue darbt. Wer von dem Wasser trinkt, das Jesus gibt, den wird ewiglich nicht dürsten; zu wem der Vater und der Sohn kommen, der hat den Vater und den Sohn bleibend in sich. Der Herr verheisst zuletzt: *καὶ μονὴν παρ' αὐτῷ ποιήσομεν.* Grotius schreibt zu dieser Stelle: *multum est, si rex aliquis privatum adeat, plus si in eius aedibus velit divertere. hic honos non nisi bene caris habetur. sic aequum etiam ostendit Christus, ut illa propioris familiaritatis indicia a se et patre non exhibeantur quibusvis, sed sui amantibus. vid. Zach. 2, 10 et seq.* Tiefer aber greift Luther mit seinen innigen, sinnigen Worten: er soll auch hier auf Erden uns bei ihm wohnend haben und wollen täglich seine Gäste, ja Haus- und Tischgenossen sein. Das will ein rechter, herrlicher, neuer Pfingsttag werden und eine treffliche Erzeigung und Kraft des heil. Geistes, eine himmlische Versammlung oder Concilium zu beiden Theilen, da die Herzen durch den heil. Geist erleuchtet und entzündet werden mit der Liebe gegen Christum, und wiederum Christi und des Vaters gegen ihnen scheinet und leuchtet, und so freundlich zusammenhalten beide, Gott und der Mensch, da der heil. Geist des Menschen Herz selbst zubereitet und weiht zum heil. Haus und Wohnung Gottes und der Mensch solchen herrlichen, edlen, lieben und werthen Gast und Einwohner oder Hausgenossen kriegt, der da ist Gott der Vater und der Sohn und der heilige Geist. Das muss eine grosse Herrlichkeit und Gnade sein der Menschen, so dess werth geachtet werden, zu sein eine solche herrliche Wohnung, Schloss und Saal, ja Paradies und Himmelreich, da Gott auf Erden wohnet; welches doch sind solche arme, betrübte, schüchterne Herzen und Gewissen, die nichts an ihnen, denn Sünde und Tod fühlen und vor Gottes Zorn beben und zittern, meinen, Gott sei von ihnen am weitesten und der Teufel ihnen am nächsten Jesaj 66, 1 u. 2. 2 Petr. 1, 4. Es soll, will er sagen, nicht allein bei der Liebe bleiben, sondern wir sollen derselben Liebe auch geniessen. Denn das sind die zwei Stücke, so die Christen von Gott empfahen: Gnade und Gabe. Röm. 5, 15. Gnade vergibt die Sünde, schafft dem Gewissen Trost und Friede und setzt den Menschen in das Reich göttlicher Barmherzigkeit ψ. 117, 2. Die Gabe aber oder das Geschenk ist, dass der heil. Geist wirkt in dem Menschen neue Gedanken, Sinn, Herz, Trost, Stärke und Leben. Das meint er nun hier in diesem Stücke, da er sagt: wir wollen Wohnung bei ihm machen." Dieses Wort des Herrn greift zurück auf die alttestamentlichen Verheissungen 2 Mos. 25, 8. 29, 45 f. 3 Mos. 26, 11 f. und Ezech. 37, 26: überbietet aber diese Gottesworte noch. Wie in dem Herrn die Stiftshütte gleichsam sich verkörpert hat, so soll jeder, der den Herrn liebt, eine lebendige Stiftshütte werden: er soll Gott nicht mehr suchen, sondern Gott in sich haben und tragen. Vergl. Apoc. 21, 3. Das menschliche Herz findet nur in dem Christenthum Leben und volle Genüge: *cor nostrum inquietum est, donec requiescat in te.* Eine Erinnerung erfüllt mit tiefer Wehmuth des

Menschen Herz, es blickt zurück auf die Tage der Vorzeit und preist selig die, welche damals auf Erden lebten. Das war eine köstliche, selige Zeit; Pausanias schreibt 8. 2, 2: *οἱ γὰρ δὴ τότε ἄνθρωποι ξένοι καὶ ὁμοτράπεζοι θεοῖς ἦσαν ὑπὸ δικαιοσύνης καὶ εὐσεβείας καί σφισι ἐναργῶς ἀπήντα παρὰ τῶν θεῶν τιμή τε οὖσιν ἀγαθοῖς καὶ ἀδικήσασιν ὡςαύτως ὀργή* und Hesiodus singt von ihr im 119 Fragmente:

ξυναὶ γὰρ τότε δαῖτες ἦσαν, ξυνοὶ δὲ θοῶκοι
ἀθανάτοισι θεοῖσι καταθνήτοις τ' ἀνθρώποις.

Diese Tage der Gottesgemeinschaft ersehnt sich das Herz der Heiden; ist die Gegenwart auch noch so traurig, dass man Sterben für erspriesslicher hält als Leben, so sieht doch das Auge das Morgenroth eines besseren Tages. Seneka schreibt im 73 Briefe: *non sunt di fastidiosi, non invidi: admittunt et adscendentibus manum porrigunt. miraris, hominem ad deos ire? deus ad homines venit, imo quod est propius, in homines venit:* und in seinem Dialoge *de providentia 1, 5:* sagt er: *inter bonos viros ac deos amicitia est conciliante virtute. amicitiam dico? imo etiam necessitudo et similitudo, quoniam quidem bonus tempore tantum a deo differt, discipulus eius aemulatorque et vera progenies, quam parens ille magnificus, virtutum non lenis exactor, sicut severi patres durius educat.*

V. 24. Wer aber mich nicht liebet, der hält meine Worte nicht. Und das Wort, das ihr höret, ist nicht mein, sondern des Vaters, der mich gesandt hat. Der Herr hat in dem vorhergehenden Verse eigentlich nur die Aussage, welche dem Judas befremdlich war, verstärkt wiederholt und ihm auf seine Frage noch keine Antwort gegeben. Eine runde Antwort dürfen wir hier, da unser Text aus dem johanneischen Evangelium genommen ist, nicht erwarten; es ist ja die Eigenart desselben, dass der Herr hier, gleichsam *sapienti sat*, die Lösung, welche ein Missverständniss vollständig heben könnte, nur andeutet. Johannes ist eine sinnige Natur, er hat sein Evangelium auch nur für sinnige Leser geschrieben. Wer mich nicht liebt, so hebt der Herr im Gegensatze zu dem Ausspruche des vorigen Verses an, der hält meine Worte nicht. Da hörst du, sagen wir für's Erste mit Luther, ein kurz, dürr Urtheil, es muss geliebt sein, wer ein Christ sein und bleiben will und heisst: gern und willig sein Wort gehalten oder gar davon gelassen; Lust und Liebe zu Christo gehabt, oder gar sein gefehlt. Denn wer noch das Seine suchen will an Christo und nicht lieber hat, denn dass er um seinetwillen kann und will eigene Ehre, Ruhm, Gerechtigkeit und Alles lassen fahren, der ist kein Nutz in seinem Reiche. Welcher nicht kann in seinem Stand Unlust leiden und will keine Arbeit haben, der wird viel weniger bestehen in dem hohen Amte, das da heisst, ein Christ sein.“ Was der Herr sonst gesagt hat, dabei wird jedermann erkennen, dass ihr meine Jünger seid, so ihr Liebe unter einander habt; 13, 35; das wiederholt er hier in einer höheren Form, die brüderliche Liebe hat ihren Grund in der Liebe zu dem Herrn; diese Christusliebe ist das Kennzeichen des wahren Christen. Das unterscheidende Merkmal der Welt ist, dass sie Christum nicht liebt; das ist der Welt Art und Wesen, sie kann und will Christum nicht lieben. Wer Christum liebt, hält Christi Wort; wer Christum nicht liebt, thut das natürlich nicht, denn die Liebe ist die Seele des Christenlebens, ist das einzige Princip der Ethik. Jesus sagt aber nicht: *τὸν λόγον μου οὐ τηρεῖ:* er setzt statt des Singulars, welchen wir erwarten, bedeutsam den Plural: *τοὺς λόγους.* Mit Meyer's Be-

merkung die *λόγοι*, Reden, sind die einzelnen Theile des gesammten *λόγος*, und die *ἐντολαί* sind die gebietenden Theile desselben, daher ein speciellerer Begriff als die *λόγοι*: ist hier nicht viel gewonnen, so richtig sie auch ist: den auffallenden Wechsel zu erklären, ist auch nicht ein Mal ein Versuch gemacht worden. Er wird wohl so sich motiviren lassen; der, welcher den Herrn liebt, wahrhaft liebt, liebt den Herrn von ganzem Herzen, von ganzer Seele und mit allen Kräften, es ist ihm darum zu thun, ihn nicht halb, sondern ganz und voll zu besitzen, es genügt ihm nicht, dieses oder jenes Wort zu erfüllen, er muss das ganze, ungetheilte, ungebrochene Wort des Herrn haben und halten. Wer den Herrn nicht liebt, hat dies Verlangen nach der ganzen Fülle des Herrn und seines Wortes nicht; er will nicht ein Mal einzelne Strahlen seiner Herrlichkeit mit seinem Herzensspiegel auffangen, einzelne Worte des Herrn sich aneignen. Jesus führt seinen Satz nicht weiter, er bricht ihn mit dem ersten Gliede ab: er hätte in vollständigem *parallelismus membrorum* fortfahren können: und mein Vater liebt ihn nicht und wir kommen nicht und machen nicht Wohnung bei ihm. Es ist aber vollständig ausreichend, was er sagt und seine Jünger konnten sich's nun deuten, warum er sich nicht der Welt offenbare. So denkt auch Luther, er spricht: aus diesem Urtheil folgt nun das Widerspiel des Allen, das er bisher gesagt hat V. 23; denn er bricht hiermit kurz ab, gibt aber ihnen selbst zu verstehen die Folge, so daran hängt, dass wer sein Wort nicht hält, der glaubt auch gewisslich nicht an ihn, darf sich auch keiner Liebe bei Gott vermessen, ist schon abgesondert und bleibt unter dem ewigen Gerichte und Zorn. Joh. 3, 36." Die Aufnahme und die Annahme des Wortes Jesu hat diese Folgen für Zeit und Ewigkeit; denn spricht der Herr: *ὁ λόγος, ὃν ἀκούετε, οὐκ ἔστιν ἐμός, ἀλλὰ τοῦ πέμψαντός με πατρός.* Ein seltsamer Wechsel; eben erst hat er das Wort als sein Wort als *τὸν λόγον μου* V. 23, *τοὺς λόγους μου* bezeichnet und auf ein Mal heisst er nun sein Wort nicht mehr sein Wort, sondern prädicirt es, indem er es als sein Wort läugnet, als seines Vaters Wort; merkwürdig ist auch, was Augustinus bereits beobachtet hat, dass er aus der Mehrzahl wieder in die Einzahl zurückkehrt. Der Kirchenvater sucht das Auffallende dadurch zu entfernen, dass er bemerkt: *non mireris, non paveamus, non est minor patre, sed non est nisi a patre, non est impar ipso, sed non est a se ipso; neque enim mentitus est dicendo: qui non diligit me, sermones meos non servat: ecce suos dixit esse sermones. numquid sibi ipsi est contrarius, ubi rursus dixit: et sermo, quem audistis, non est meus? aut quia secundum hominem non est suus? et fortasse propter aliquam distinctionem, ubi suos dixit pluraliter dixit, hoc est sermones, ubi autem sermonem, hoc est verbum, non suum dixit esse, sed patris, se ipsum intelligi voluit. in principio enim erat verbum et verbum erat apud Deum et Deus erat verbum. non itaque suum, sed patris est verbum, quomodo nec sua imago, sed patris est, nec suus filius idem est ipse, sed patris. recte igitur tribuit authori quicquid facit aequalis, a quo habet hoc ipsum, quod illi est indifferenter aequalis.* Auch Chrysostomus, welcher dogmatische Schwierigkeiten als ächter Antiochener nicht aufsucht, ihnen aber auch nicht aus dem Wege geht, wenn sie sich ihm aufdrängen, steht bei unserer Stelle still und fragt: *πῶς δὲ σὸς (λόγος) καὶ οὐ σός*: und antwortet: *τουτέστιν, ὅτι οὐδὲν ἔξω τοῦ πατρὸς φθέγγομαι, οὐδὲ ἴδιόν τι ἄλλο παρὰ τὸ δοκοῦν αὐτῷ.* Calvin schreibt hierher: *quum sermonem negat esse suum, accommodat se discipulis, ac si diceret, non humanum esse, quia*

fideliter tradat, quod illi a Patre iniunctum est. interea scimus, quatenus aeterna est Dei sapientia, ipsum esse unicum omnis doctrinae fontem et eius spiritu locutos esse, quicunque ab initio fuerunt, prophetas. Luther gibt dieselbe Erklärung, wenn er spricht: darum ist's gleich viel gesagt, wenn er spricht: wer mein Wort hält: und die Worte, so ich rede, sind nicht mein, sondern meines Vaters. Denn sie gehen nicht von mir und ich bin nicht der Anfang des Wortes, sondern der Vater hat mir's befohlen." Der Herr urständet nicht blos in dem Vater also, dass wer ihn siehet, den Vater sieht; was der Herr in dem Fleische thut, das hat der Vater ihm befohlen, und was er als des Menschen Sohn hier redet, das hat er von dem Vater gehört. 8, 26. Wer also des Herrn Wort aufnimmt, der nimmt den Vater auf und wer sein Wort verachtet, der verachtet Gott; verhält es sich so, so ist es nur gerecht, wenn Gott mit denen, die das Wort halten, sich vereinigt, und von denen, welche das Wort nicht halten, sich zurückzieht. Calvin sagt ganz richtig: *interea significat mundum iustas suae ingratitudinis poenas dare, quum in sua coecitate perit;* und Hengstenberg verweist trefflich auf 3 Mos. 26, 3, 11 u. 12. 5 Mos. 7, 12 f. 28, 1, 15.

V. 25. Solches habe ich zu euch geredet, dieweil ich bei euch bin. Meyer bemerkt: man denke vor V. 25 eine Pause, Jesus blickt zurück auf Alles, was er bisher bei diesem Abschiedsmahle zu ihnen geredet hat und wovon ihnen so Vieles noch räthselhaft geblieben ist und spricht: dieses habe ich, während ich (noch) bei euch verweile, zu euch geredet, der Paraklet aber, welcher nun nach meiner bevorstehenden Trennung von euch vom Vater zu euch kommen wird, der wird euch weiter belehren." Dies ist die gewöhnliche Auffassung, wie auch Luthardt zu unserer Stelle schreibt: weil er noch bei ihnen ist, so hat er ihnen gesagt, was er ihnen jetzt sagen musste, da er nun bald scheidet. Was ihnen aber davon unverständlich geblieben sein oder ihnen noch entschwinden sollte, das wird der Paraklet sie Alles lehren und erinnern." Ich kann mich mit dieser Auffassung nicht befreunden; die Worte παρ' ὑμῖν μένων scheinen mir gar nicht zu ihrem Rechte gekommen zu sein, nach Luthardt's Auslegung hätte der Herr unstreitig besser gesagt: ἀφ' ὑμῶν ὑπάγων. Als bei ihnen annoch seiender, aber in allerkürzester Zeit Entschwindender hat er mit Nichten dieses gesagt, sondern als bei ihnen Weilender, Bleibender. Nicht auf seinen Weggang deutet er hin, sondern sein Bleiben stellt er ihnen in bestimmtester Form in Aussicht. Man hat übersehen, wie dieses παρ' ὑμῖν μένων, wenn man die Worte nur ansieht, auf μονὴν παρ' αὐτῷ ποιήσομεν zurückgreift und nicht in Anschlag gebracht, dass der Herr schon V. 18 sehr klar gesagt hat: ich will euch nicht Waisen sein lassen, ich komme zu euch und dass er V. 20 dieses zu ihnen Kommen als ein Kommen, um in ihnen zu sein, zu bleiben schon dargestellt hat. Mit dem Worte ταῦτα blickt Christus gar nicht auf Alles zurück, was er bisher geredet hat, sei es an diesem letzten Abend, sei es während seines Verkehrs mit ihnen überhaupt; Grotius scheint es schon knapper zu fassen: *haec*, sagt er, *ad vos consolandos breviter vobis dixi, quoad fert temporis ratio, dum adhuc vobiscum esse et colloqui licet,* ebenso Bengel, der kurz sagt: *haec, non plura.* Der Gesichtskreis der Worte: ταῦτα λελάληκα kann nicht in's Masslose ausgedehnt werden, 15, 11 bezieht es sich auch nur auf das eben Vorhergegangene. Wir haben, wenn wir diesen Vers richtig verstehen wollen, den Zusammenhang scharf in das Auge zu fassen. Die Rede hat einen Gipfel erreicht, da man, von Wonne

überschauert, mit Petrus ausrufen möchte: hier ist es gut sein, lasset uns Hütten bauen; Jesus hat seinen Jüngern die bestimmte Verheissung gegeben, dass er, der jetzt auf eine kleine Weile von ihnen scheidet, mit dem Vater zu ihnen kommen werde, um in ihnen zu wohnen. Eine Gemeinschaft ist damit zugesagt, zu welcher die Gemeinschaft, deren die Jünger sich bis zu dieser Stunde erfreuten, nur ein Schatten ist. Jesus wandelte bisher nur mit ihnen, er war bisher nur die Stiftshütte, da Gottheit und Menschheit zusammenkamen, er will fortan in ihnen wandeln und wohnen, sie sollen selbst eine Wohnung Gottes sein. Er macht keine Pause, um auf ein anderes Thema überzugehen, da er sagt: *ταῦτα λελάληκα*: im Gegentheil fasst er mit diesem Worte die Jünger scharf an und heisst sie das, was er ihnen verheissen hat, fest und unverrückt im gläubigen Auge behalten. Die Summe dessen, was er gesagt hat, drängt er zusammen in die Worte: *παρ' ὑμῖν μένων*: er redet Abschiedsworte, aber nicht als ein von ihnen Scheidender, sondern als ein durch das Scheiden erst recht zu ihnen Kommender, um in ihnen zu bleiben. Er weiss es, dass sie sinnend vor dem grossen Worte der Verheissung stehen und dass sie ihm nachdenken, ob sie es wohl begreifen möchten; sie können nur ahnen die Tiefe und Grösse der Zusage, aber was sie jetzt nicht verstehen, wird nicht ein Unverstandenes alle Zeit für sie bleiben.

V. 26. Aber der Tröster, der heilige Geist, welchen der Vater senden wird in meinem Namen, derselbige wird euch Alles lehren und euch erinnern alles dess, das ich euch gesagt habe. Auf den Parakleten vertröstet der Herr seine noch unverständigen Jünger; er hatte auf diesen anderen Parakleten, den Geist der Wahrheit, bereits V. 16 ff. die Seinen hingewiesen; Hengstenberg mag nicht Unrecht haben, wenn er behauptet, diese Bezeichnung des heil. Geistes solle nur dazu dienen, auf die persönliche Identität des Helfers in beiden Nöthen hinzuweisen, also, derselbige, den ich euch früher schon als Fürsprecher in dem Prozesse mit der Welt verheissen. Es soll aber damit durchaus nicht gesagt sein, dass der Ausdruck *ὁ παράκλητος* in der von uns festgehaltenen Bedeutung von Rechtsbeistand hier nicht am rechten Platze sei, und etwa die Auffassung „Tröster, Lehrer" sich hier mehr empfähle. Auch hier erscheint der heil. Geist als derjenige, welcher die Sache der Jünger zum Siege hinausführt, denn, was sie nicht im Stande sind zu vollbringen wegen ihrer Schwachheit, das leistet der heil. Geist, er führt sie hinein in die Wahrheit. Der Paraklet wird nun weiter nicht als der Geist der Wahrheit, sondern als *τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον* charakterisirt. Es ist nicht zufällig, dass hier ein Mal der Paraklet so bezeichnet wird; hier hat der heil. Geist nichts als Geist der Wahrheit zu schaffen, sondern nur als *πνεῦμα ἁγιωσύνης*. Der Herr hat eben geredet von dem durch das Lieben seiner Person und durch das Halten seines Wortes sich vollziehenden Einwohnen des Vaters und des Sohnes; die sittliche Beschaffenheit des Menschen kommt dabei in Betracht; der heil. Geist, welcher nun vor allen Dingen dieses Wort nach seinem Inhalte den Jüngern erschliessen soll, muss desshalb als sittliche Potenz sich erweisen. Von dem heil. Geiste ist nun weiter gesagt: *ὃ πέμψει ὁ πατὴρ ἐν τῷ ὀνόματί μου.* Verschieden ist *ἐν τῷ ὀνόματί μου* ausgelegt worden; de Wette sagt: ungefähr so viel als auf meine Fürbitte V. 16, eigentlich in der Anerkennung meiner als des Messias, in Rücksicht auf meine Sache, nach Lücke, wenn man in meinem Namen darum bittet."

Aber nicht von dem Ausgang des heiligen Geistes aus dem Vater, sondern von dem Eingang desselben in diese Welt ist die Rede; man könnte da nun mit Euthymius *ἐν ὀνόματί μου* auslegen gleich *ἀντ' ἐμοῦ*, dass der heil. Geist die Stelle des Herrn hier auf Erden vertrete als *ἄλλος παράκλητος*: allein dieser Gedanke greift über das *πέμπειν* hinaus und springt zu dem Werke des Gesandten schon fort. Wir sagen am einfachsten mit Luthardt: „den Namen Jesu hat Gott im Auge, wenn er den Geist sendet; also der Offenbarung und Verherrlichung Jesu dient der Geist.“ Dass der heil. Geist dem Herrn dienen soll, dass der Name Jesu, mit Meyer zu reden, die Sphäre ist, in welcher sich der göttliche Gedanke, Rath und Wille beim Senden befindet und thätig ist, beweist des heil. Geistes Werk. Dies wird beschrieben in den Worten, *ἐκεῖνος ὑμᾶς διδάξει πάντα καὶ ὑπομνήσει ὑμᾶς πάντα, ἃ εἶπον ὑμῖν*. Da beschreibt er und umzirkelt, sagt Luther, des heil. Geistes Amt, das er führen soll und zeigt, dass auch hinfort in der Christenheit nicht anders soll gelehrt werden durch den heil Geist, denn das sie, die Apostel, von Christo gehört, aber noch nicht verstanden, und durch den heil. Geist gelehrt und erinnert sind worden; dass es also immerdar bleibe Christi Mund und der heil. Geist der Schulmeister sei, der solches lehre und erinnere.“ Zwei Thätigkeiten sind es, welche der Herr dem heil. Geiste in Bezug auf die Gläubigen hier zuschreibt, für das Erste, *διδάξει ὑμᾶς*. Man hat mehrfach an dieser Aussage Anstoss genommen und versucht, um sowohl den Katholiken als den Schwarmgeistern, die sich auf dieses Wort beriefen, das Wasser abzugraben, aus *διδάξει* und *ὑπομνήσει* ein und dasselbe zu machen. Allein hiergegen ist schon das *καί*, welches beide Aussagen einfach neben einander stellt, und weiter der Begriff, welcher beiden Worten eigen ist. Die Vulgate und Erasmus übersetzen *ὑπομνήσει* mit *suggeret* — dieser Ausdruck ist missverständlich. Er kann unserem Erinnern entsprechen, in diesem Sinne kommt *suggerere* bei Cicero mehrfach vor: so z. B. *de finib. 2, si memoria defecerit, tuum erit, ut suggeras:* er kann aber auch unserem Eingeben, Beibringen gleich sein und so mit *docere* identisch werden. Die griechischen Worte lassen solch eine Vermischung beider Begriffe nicht zu; *διδάσκειν* und *ὑπομνήσκειν* unterscheiden sich so, dass bei dem *διδάσκειν* das Mittheilen einer Wahrheit stattfindet, welche bis dahin dem Andern noch fremd war, dass aber bei dem *ὑπομνήσκειν* nichts neues mitgetheilt, sondern nur das schon Gehörte und Empfangene vor der Vergessenheit bewahrt oder aus der Vergessenheit herausgerissen werden soll. Der heil. Geist gleicht also in seiner Thätigkeit jenem Hausvater, welcher Altes und Neues aus seinem Schatze hervorträgt. Gehen wir nun näher auf das Einzelne ein, so wird sich zeigen, dass die römische wie die schwärmerische Lehre hier keinen Grund und Boden findet, um sich anzubauen. Die Aussage, *ἐκεῖνος ὑμᾶς διδάξει πάντα,* lässt für das Erste den Umfang des *διδάσκειν* ganz unbestimmt. Wenn wir den Umfang dieses Begriffs auch gar nicht bestimmen könnten, so würden wir doch dem Satze Salmerons: *quod ait, docebit vos, intelligit omnes legitimos ecclesiae gubernatores et successores, ut Romanos Pontifices, Patres in Synodo generali congregatos, Doctoresque sacros et veteres, qui nobis scripturarum veritates explicatas amplectandas tradiderunt,* auf Grund unserer Stelle entschieden entgegentreten müssen. Das Pronomen *ὑμᾶς* lässt eine solche Erweiterung schlechterdings nicht zu; man achte auf den mit *καί* angefügten Satz: *καὶ ὑπομνήσει ὑμᾶς*. Es ist nicht möglich, dass für die *ὑμᾶς* des ersten Satzgliedes ein weiterer Kreis angenommen wird, als für die *ὑμᾶς* im zweiten Satzgliede;

beide Kreise, welche durch dieses ὑμᾶς umschrieben werden, müssen sich decken. Aus dem zweiten ὑμᾶς ist nun der Bereich des ersten leicht zu ermessen; es langt nicht über den Apostelkreis hinaus. Denn diese ὑμᾶς des zweiten Satzes sollen erinnert werden durch den heil. Geist an das, was Jesus ihnen gesagt hat; es sind unter diesen ὑμᾶς nur Augen- und Ohrenzeugen des Menschensohnes im Fleische zu denken. Es ist, sagt Luther, hier nicht der Antwort werth, dass die Papisten aus diesem Texte Behelf suchen, ihren Tand zu erhalten und geifern, Christus habe die Apostel nicht Alles gelehrt, was sie haben wissen sollen, sondern vom heil. Geist noch viel vorbehalten sie zu lehren. Denn solch Geifern ist durch den Text selbst stark genug vernichtet, da er klar und dürre sagt: der heil. Geist wird euch lehren und erinnern Alles, was ich euch gesagt habe, vergl. V. 23 und 16, 14. 15, 26. Er sagt nicht: er wird der Kirche, den Concilien Macht geben, über Gottes Wort zu schliessen und zu setzen, was sie will, sondern allein mein Wort, meine Ordnnng und Gestift soll er handhaben und in euch pflanzen. Was die Concilien gehandelt, sind (ohne was die ersten gewesen) eitel menschliche Ordnung und Satzung, dazu es gar nicht nöthig war, den heil. Geist weder zu verheissen noch zu geben. Ach er hat viel höhere Dinge zu lehren und zu offenbaren, davon der Menschen Concilien nichts ordnen können, wie man Gottes Zorn entlaufe, die Sünde und Tod überwinde, den Teufel mit Füssen trete, davon allein Christus lehret. Solche verkehrte, schändliche Glossen der Papisten reissen die Herzen von Christi Wort, denn wo man dafür hält, Christus habe es nicht alles gelehrt, so ist damit bald Auge und Ohr aufgesperrt, nach Anderem zu gaffen." Die Apostel sind die Säulen der Kirche und Gottes Haus ruht nur dann auf dem rechten Grunde, wenn es auferbaut ist auf dem Grunde der Apostel und Propheten, da Jesus Christus der Eckstein ist. Die Summe der ganzen christlichen Lehre ist zusammengefasst in der Predigt der Männer, welche gehört haben, was Christus gesagt hat. Christus und nicht der heil. Geist ist der λόγος τοῦ πατρός: dieser hat am letzten zu uns geredet durch seinen Sohn (Hebr. 1, 2). Es ist die evangelische Kirche damit die rechte, apostolische Kirche, wenn sie das Wort Gottes und nicht die Tradition daneben, oder richtiger darüber, für die Quelle und die Norm des christlichen Glaubens erklärt. Hieraus aber folgt noch nicht: *non fore novarum revelationum architectum spiritum sanctum*, mit Calvin zu reden; obgleich hieraus folgt, *refutare licet quaecunque sub praetextu spiritus in ecclesiam figmenta ab initio hucusque Satan invexit. Mahometes et Papa commune habent religionis principium, non contineri in scriptura perfectionem doctrinae, sed quiddam altius revelatum esse spiritu. ex eadem lacuna nostro tempore Anabaptistae et Libertini sua delicia hauserunt. atqui impostor est spiritus, non Christi, qui extraneum aliquod ab evangelio commentum ingerit. spiritum enim Christus promittit, qui evangelii doctrinam quasi subscriptor confirmet.* Denn möglich wäre es ja, dass der heil. Geist als *architectus novarum revelationum et doctrinarum* zu den Aposteln gekommen wäre. Hengstenberg hat nach meiner tiefsten Ueberzeugung vollständig Recht, wenn er schreibt: die Beschränkung des Lehrens auf das Erinnern würde auch gegen den in den heil. Schriften des N. T. vorliegenden Thatbestand sein. Der Lehrgehalt der apostolischen Briefe und der Apokalypse kann durchaus nicht blos auf die Reden zurückgeführt werden, welche Christus während seines Erdenlebens hielt, obgleich die Keime und Grundlagen dafür bis in's

Einzelnste hinein überall darin enthalten sind.“ Absolut Neues hat der heil. Geist den Aposteln nicht offenbaren können, geschweige dass er etwas offenbaren könnte, das auch nur im Mindesten mit dem, was Jesus gesprochen hat, in Widerspruh stände. Letzteres ist ausgeschlossen schon in unserem Verse durch die Bezeichnung des heil. Geistes als *ὁ παράκλητος*, durch welche der Herr ja auf V. 16 zurückgreift, da er den heil. Geist als *ὁ ἄλλος παράκλητος*, als seinen Substituten, Vikar und *alter ego* charakterisirt und weiter durch die nähere Bestimmung: *ὃ πέμψει ὁ πατὴρ ἐν τῷ ὀνόματί μου.* Wie könnte der heil. Geist *ἐν τῷ ὀνόματι* des Herrn gesandt werden, wenn er käme, um durch seine Offenbarung jenen Namen auch nur um eines Fusses Breite in den Hintergrund zu schieben, in dem selig werden sollen Alle, die an ihn glauben? Wir können ausserdem noch auf eine grosse Anzahl anderer Stellen verweisen, welche allesammt beweisen, dass das Wort des Herrn und seine ganze Person, denn er ist *ὁ λόγος*, von dem heil. Geiste nicht verdunkelt, sondern verklärt werden sollen, wesshalb derselbe von dem Seinen nimmt. 16, 14. ff. Aber auch das Erstere, dass der heil. Geist etwas absolut Neues offenbart, ist nicht möglich. Denn, da der Vater den heil. Geist sendet, kann der heil. Geist nur das reden, was er in den Tiefen der Gottheit erforscht hat, sein Wort ist also nicht sein, sondern des Vaters; da nun das Wort des Herrn auch nicht sein, sondern seines Vaters ist, muss Wort des Herrn und Wort des Geistes ein und dasselbe Wort sein. Jesus bekräftigt dieses noch ausdrücklich durch die Aussage 16, 13 ff. Es wäre aber ein grosser Missverstand, wenn man den heil. Geist, weil er kein *architectus novarum revelationum* ist, für einen blossen Reproducenten und Paraphrasten der Worte Jesu erklärte. Der Herr wehrt solchem Wahne auf das Bestimmteste und Bengel bemerkt treffend: *non additur hic, quae dixi vobis. nam paracletus ille etiam cetera docuit. 16, 12, 13.* Euthymius hat schon an diese letzte Stelle gedacht: *καὶ διατί οὐκ αὐτὸς ἐδίδαξε τότε τὰ προϊστάμενα; διότι οὐκ ἠδύναντο βαστάζειν πλεῖον, ὡς προϊὼν ἐρεῖ.* Der heil. Geist lehrt auch solches, was die Jünger damals noch nicht tragen konnten, er verkündet, was noch geschehen soll; und doch ist diese Lehre des heil. Geistes keine absolut neue. Wie ein Prophet den Faden vielfach da anknüpft, wo der andere ihn hat fallen lassen, wie der eine näher das ausführt, was der andere nur mit verdeckten Worten angedeutet hat, wie eine *διαδοχὴ τοῦ πνεύματος* in dem A. T. aufzuweisen ist, so ist auch das, was die Apostel schärfer zeichnen, als es die Hand des Herrn gethan hat, nur eine weitere Ausführung des Grundrisses, welchen Christus mit einzelnen, scharfen Zügen entworfen hat. Der heil. Geist bleibt stets in der *analogia fidei*, er entwickelt und bildet die Keime aus, die in den Worten des Herrn liegen, er zieht die Folgerungen und Schlüsse aus den Sätzen, welche derselbe ausgesprochen hat. Es wäre aber eine grosse Einseitigkeit, wenn man nun das *διδάσκειν* des heil. Geistes auf diese Weiterbildung und Entwicklung der Lehre Jesu beschränken wollte, es würde dann diese Verheissung *διδάξει ὑμᾶν πάντα* ganz willkürlich mit der andern: *ὁδηγήσει ὑμᾶς εἰς πᾶσαν τὴν ἀλήθειαν* und *τὰ ἐρχόμενα ἀναγγελεῖ ὑμῖν* 16, 13 identificirt. Nur ein sehr kleiner Bruchtheil der Lehre des heil. Geistes besteht in diesem Stücke, das Hauptstück ist vielmehr dieses, dass er das, was der Herr geredet hat, zum Verständniss bringt, dass er in sein Wort uns versenkt, vertieft, dass er in uns das Herz zum Empfange des Wortes zubereitet, es bei dem Empfangen und Bewegen desselben entbrennt und uns erleuchtete Augen gibt und den Beweis des Geistes

und der Kraft darbietet. Der heil. Geist wird aber mit seinen Lehren nicht dies und das berühren, sondern auf Alles sich erstrecken; πάντα will auch bedacht werden. Es ist 16, 13 εἰς πᾶσαν τὴν ἀλήθειαν zu vergleichen; es versteht sich von selbst, dass, da der heil. Geist vom Vater ausgeht durch den Sohn, um denselben auf Erden zu verklären, dieses Alles nur im heilsökonomischen Sinne zu fassen ist. Alles, was den Gläubigen Noth thut, um in dem Herrn zu bleiben, das allein lehrt der heil. Geist.

Es ist aber das Lehren nur die eine Thätigkeit des heil. Geistes; der Herr gibt eine zweite noch an: καὶ ὑπομνήσει ὑμᾶς πάντα, ἃ εἶπον ὑμῖν. Das Erinnern des heil. Geistes kann nicht blos darin bestehen, dass er die Worte des Herrn, welche dem Gedächtnisse der Jünger entfallen mochten, immer und immer wieder ihnen in das schwache Gedächtniss zurückführt. Wir vergessen nicht, was einen tiefen Eindruck auf uns gemacht hat, was uns tief in das Herz geschnitten hat, was wir in unser Fleisch und Blut verwandelt haben; soll der heil. Geist uns erinnern, so muss er demnach solch eine innerliche Arbeit an unseren Herzen in seine Hand nehmen und, wie wir in dem A. T. die Verheissung haben, dass Gott durch seinen Geist das steinerne Herz uns nehmen und ein fleischernes Herz uns geben will, darauf die heil. Worte des Gebotes unverwischlich eingegraben stehen, so gibt der Herr uns hier die Zusage, dass der heil. Geist auch die Worte, welche er geredet hat und welche nun schwarz auf weiss vor uns stehen, aus dem Buche heraus in das Buch unserer Herzen schreiben soll, so dass Gottes Wort nicht mehr im todten Buchstaben vor uns steht, sondern als lebendiger Geist in uns lebt und webt. Die Verheissung greift weit; wie vieles hat der Herr nicht geredet, man denke nur an den Abend, da er diese Worte redete: und der heil. Geist soll πάντα ἃ εἶπον, ὑμῖν, den Aposteln ewig gegenwärtig erhalten! Falsch sagt Grotius, einem irreführenden Fingerweise Calvins *(observa autem, quaenam sint illa omnia, quorum doctorem fore spiritum promittit; suggeret, inquit, vel reducet in memoriam, quaecunque dixi)* folgend: *et haec legenda uno spiritu, ut postrema verba ad utrumque membrum referantnr. docebit, id est interpretabitur obscura, in memoriam revocabit oblivioni data.* Denn, wie Meyer richtig anmerkt, müsste dann logischer Weise ὑπομνήσει zuerst und dann erst διδάξει stehen. Treffend schreibt aber Bengel zu unserer Stelle: *exemplum praebet haec ipsa homilia, ab Johanne multo post tempore tam accurate perscripta.* Wir könnten noch andere Zeugnisse beibringen; da ἃ εἶπον ὑμῖν nicht allein steht, sondern πάντα vor sich stehen hat, so ist es nicht erlaubt, diese Verheissung ausschliesslich auf die an diesem Abende gehaltenen Reden zu beziehen; Alles, was der Herr überhaupt geredet hat, wird der heil. Geist vor dem Vergessenwerden bewahren.

V. 27. Frieden lasse ich euch, meinen Frieden gebe ich euch. Nicht gebe ich euch, wie die Welt gibt. Euer Herz erschrecke nicht und fürchte sich nicht. Steht es so mit den Jüngern, schwebt über ihrem Haupte diese Segenswolke, so kann er mit Frieden von ihnen scheiden, denn ihnen bleibt der Friede mitten in dieser friedelosen Welt. „Das sind Letzeworte, sagt Luther, als dess, der da will hinwegscheiden und gute Nacht oder den Segen gibt. Das soll mein Valet sein, spricht er, ich scheide von dannen und weiss euch nichts zu lassen in der Welt; aber mein Testament und was ich bescheiden lassen will, das sei der Friede.“ Ebenso sieht Calvin die Situation an: *alludit ergo ad*

vulgatum suae gentis morem, acsi diceret, relinquo vobis meum Valete. Jesus will ja nach V. 31 jetzt aus dem Gemache, da er das Osterlamm mit seinen Jüngern gegessen hat, aufbrechen. Was verstehen wir nun unter *εἰρήνη*? Luther sagt: Friede heisst nach hebräischer Sprache nichts anders, als alles Gute geben und lassen; de Wette fasst es gleich Seelenruhe, Kling — das Wohlbefinden eines mit Gott geeinigten Gemüthes: Meyer und Lücke — Heil überhaupt. Da *εἰρήνη* auf das Hebräische zurückgreift, so ist zu fragen, was bedeutet שָׁלוֹם. Hengstenberg bemerkt שָׁלוֹם von שָׁלַם unversehrt sein, bezeichnet den Zustand eines solchen, der unbeschädigt ist durch die feindlichen Potenzen, von denen seit 1 Mos. 3 das menschliche Leben auf allen Seiten umgeben ist: mit Erbsünde, Schwachheit, Noth und Tod beladen." Danach ist *εἰρήνη* nicht eine Empfindung, noch ein Zustand des Wohlergehens überhaupt, sondern ein der *θλίψις* entgegengesetzter Zustand eines solchen, der von Feinden nicht beschädigt wird. Schon im A. T. wird Gott als die feste Burg gepriesen, welche den Frommen vor aller Verfolgung seiner Feinde sicher stellt; *εἰρήνη* im Schriftsinne ist ein durch die zu Gott genommene Zuflucht bewirkter Zustand, es lässt sich der Friede darnach mit Kling und Luthardt auch bestimmen als der Zustand des Gottgeeinigtseins, das durch die Einigung mit Gott in sich selbst erfüllte Dasein. Jesus sagt nun: *εἰρήνην ἀφίημι ὑμῖν, εἰρήνην τὴν ἐμὴν δίδωμι ὑμῖν.* Es ist zu beachten, dass er sich nicht mit der einmaligen Friedensverkündigung zufrieden gibt. Augustinus macht sich darüber schon seine Gedanken. Er bezieht den ersten Frieden auf die Jetztzeit, den zweiten auf die Endzeit; allein eine solche Auffassung scheitert an dem *δίδωμι*; in der Gegenwart gibt der Herr den Jüngern diesen Frieden, von dem er spricht, dadurch, dass er zu ihnen von ihm redet. Gregorius unterscheidet, dem grossen Kirchenvater nach, zwischen der *pax gratiae* und der *pax gloriae;* ein Unterschied, welcher im Reformationszeitalter von Oecolampadius wieder aufgefrischt wurde. Luther und Calvin wissen von keinem Unterschiede; ersterer sagt: er setzt zweierlei Wort — ihr sollt, will er sagen, meines Abschiedes keinen Schaden noch Mangel haben, ich will euch dess reichlich ergötzen, denn ihr sollt dafür von mir das Beste haben, das ihr begehren könnt, solchen Frieden und Gutes, dass ihr einen gnädigen Gott an meinem Vater habt, der sich euer mit väterlicher Liebe und Herzen annimmt und an mir einen frommen, treuen Heiland, der euch alles Gutes thun und in keiner Noth verlassen, wider den Teufel, Welt und alles Böse schützen und beistehen will, und dazu den hl. Geist gibt, der eure Herzen also regiere, dass ihr rechten Trost, Friede und Freude in ihm habt. Das ist nun ein sehr tröstlich und lieblich Letzewort, dass er ihnen nicht lasse Städte und Schlösser, noch Silber und Gold, sondern den Frieden als den höchsten Schatz im Himmel und Erde, dass sie kein Schrecken noch Trauern sollen von ihm haben, sondern, rechten schönen, gewünschten Frieden im Herzen; denn das ist der höchste Friede, wenn das Herz zufrieden ist, wie man sagt: Herzensfreude ist über alle Freude und wiederum: Herzeleid ist über alles Leid." Lampe sucht wieder einen Unterschied festzuhalten: *nobis verosimilius est,* schreibt er, *per priorem respici ad minorem pacis mensuram in V. T., per posteriorem ad maiorem in N. T. iamiam communicandam. atque inde duo promissionis huius momenta nascuntur. partim enim boni, cuius initia iam possidebant, conservatio, partim insigne eius augmentum addicitur,*

Bengel fasst *εἰρήνην = pacem in genere, pacem reconciliationis, quali frui potuistis ut Israëlitae* und *εἰρήνην τὴν ἐμὴν = pacem meam in specie, pacem filialem.* Allein wie passt dazu das Präsens *δίδωμι*, welches für jenen Zeitpunkt schon die reale Mittheilung dieses Friedens zusagt? Jener Friede ist ja doch erst durch den Todesgang des Herrn erworben worden? Wir verstehen *εἰρήνην* und *εἰρήνην τὴν ἐμὴν* von einem und demselben Frieden, hüten uns aber mit Grotius zu sagen: *bis autem eundem sensum repetit, sicut dicere solemus: vale, vale.* Nicht müssige Wiederholung findet hier statt, sondern eine sinnvolle Steigerung. Das erste Mal ist *εἰρήνη* absichtlich ohne Artikel gesetzt, weil es an den gewöhnlichen Abschiedsgruss erinnern sollte, das zweite Mal wird diese so allgemein gehaltene *εἰρήνη* näher bestimmt. Es ist der Friede, welchen Jesus seinen Jüngern hinterlässt, nicht ein Friede, zu welchem sie aus sich oder durch einen Andern kommen können, sondern ein Friede, welcher einzig und allein Eigenthum des Herrn ist und den der Herr ausschliesslich mittheilen kann. Das schwebende *εἰρήνη* wird näher bestimmt durch *ἡ ἐμή* und das ebenfalls die Sache noch ungewiss lassende *ἀφίημι* durch *δίδωμι* vollständig erklärt. Der Friede, welcher den Jüngern bleibt, da der Herr scheidet und sie in die Hände ihrer Feinde zu verrathen scheint, ist sein Friede; ist der Friede, welcher in ihm wohnte und in ihm urständet. Fragen wir mit der deutschen Theologie: was meinet aber Christus für einen Frieden? und hören wir: Er meinet den innerlichen Frieden, der da durchbreche und durchdringe durch alle Anfechtung, Widerwärtigkeit, Trübsal, Schmach, Elend oder was dessen ist, dass man darin fröhlich und geduldig wäre": so ist dieser Friede während des ganzen Erdenwallens nie aus seinem Herzen entflohen, muss sich aber auch lagern in die Herzen aller derer, welche Jesum lieben und sein Wort halten, denn zu diesen kommt er ja, um in ihnen zu wohnen. Den Frieden lässt der Herr seinen Jüngern, er gibt ihnen in dem Augenblicke, da er zu ihnen redet, mit vollen Händen diesen Frieden in das Herz. Das spricht nicht dagegen, dass die Jünger sich diesen Abend noch zerstreuen, dass sie an dem Osterabende aus Furcht vor den Juden bei verschlossenen Thüren zusammen sind, *ἀφίεναι* und *δίδοναι* ist etwas ganz anders als *δέχεσθαι.* Nie hat der Herr vertraulicher, herzgewinnender und herzergreifender zu seinen Jüngern geredet als an jenem Abend; ihre Herzen waren ganz hingenommen, in Wehmuth aufgelöst und in Schmerz versunken. Jesus hatte in Jerusalem seinen königlichen Einzug vor acht Tagen gehalten, jetzt hielt er denselben in die Herzen seiner Gläubigen. Wurden sie von Traurigkeit ergriffen und von der Trübsal überfallen, so musste das geschehen, damit der Friede, welchen er ihnen gegeben hatte, bis in den tiefsten Grund ihrer Herzen hinabsänke. Wenn ein Gefäss recht voll köstlicher Frucht werden soll, so wird die Frucht in dem Masse geschüttelt, dass sie sich setze. Seinen Frieden gibt der Herr, und sein Geben unterscheidet sich von dem Geben der Welt: *οὐ καθὼς ὁ κόσμος δίδωσιν, ἐγὼ δίδωμι ὑμῖν.* Was will er damit sagen? Euthymius stellt schon zwei Auffassungen zur Wahl hin: *ὁ μὲν γὰρ κόσμος, ἤγουν, οἱ κοσμικὰ φρονοῦντες, εἰρήνην διδόασιν ἀλλήλοις ἐπὶ κακῷ· ἐγὼ δὲ εἰρήνην δίδωμι ὑμῖν ἐπ' ἀγαθῷ, ἢ ὁ μὲν κόσμος χρήματα καὶ σώματα δίδωσι τοῖς αὐτοῦ. ἐγὼ δὲ εἰρήνην δίδωμι ὑμῖν τοῖς ἐμοῖς.* Luther schliesst sich der ersten Auffassung an; die Welt, sagt er, hat auch einen Frieden, aber den will ich euch nicht geben, spricht er, denn sie hat also Frieden, wenn sie thut, was der Teufel will, so lässt er ihr Frieden und

Ruhe, Frieden mit dem Teufel, aber Unfrieden mit Gott; die letzte Auffassung vertritt Meyer wieder: mein Geben an euch, umschreibt er diese Worte, ist ganz anderer Art und Weise als das Geben der ungläubigen Welt; deren Geben betrifft Schätze, Ehre u. dergl., ist daher unbefriedigend, kein beständiges Gut, kein wirkliches Heil bringend." Allein der erste Gedanke ist hier ganz ungehörig; was soll den Jüngern die feierliche Versicherung, dass ihnen ihr Jesus nicht unter einem Brode einen Stein und unter einem Fische einen Scorpionen biete; dass er ihnen nur Güter hinterlasse und gebe, stand ihnen allen ausser Zweifel. Auch der andere Gedanke empfiehlt sich nicht, denn die Welt liebt es nicht, Güter zu geben, auch nicht ein Mal Scheingüter. Hengstenberg, welcher durch letzteren Zusatz die Ansicht von Luthardt widerlegt, gibt nun selbst folgende Erklärung. Der Schlüssel liegt in 16, 33. Die Bedrängniss, die *θλῖψις*, das ist die Gabe der Welt im Verhältniss zu den Jüngern Christi. Besseres hat sie nicht für sie. Es scheint oft, dass Christus auch nichts besseres für sie hätte, indem er sie ohne Hülfe den Bedrängungen der Welt preisgibt. Das ist der eigentliche Stachel des Schmerzes, das ist die Anfechtung, der schon der Täufer unterlag. Aber in Wahrheit verhält es sich anders. Wie die Welt ihnen Trübsal gibt, so gibt er ihnen Frieden, es kommt nur darauf an, dass sie seine Gabe sich anzueignen, die Dinge geistlich zu beurtheilen und die Zeit zu erwarten wissen." Hengstenberg erweist aber selbst seine Auslegung als eine dem Texte nicht entsprechende; er bemerkt nämlich sofort: das *ὑμῖν* gehört auch zu dem *καθὼς ὁ κόσμος δίδωσιν*: statt wie könnte auch was stehen." Das *καθώς*, welches der Herr gebraucht, nöthigt uns, den Unterschied, welcher zwischen dem Geben des Herrn und dem Geben der Welt besteht, nicht in dem Gegenstande, sondern in der Art und Weise zu finden, so richtig es auch ist, dass die Gabe des Herrn von der Gabe der Welt sich wesentlich unterscheidet. Calvin bemerkt: *sed mox subiicit longe pluris esse hanc pacem, quam soleat esse inter homines, qui plerumque frigide tantum ceremoniae causa pacem in ore habent, vel si pacem alicui serio precantur, non tamen eam re ipsa dare possunt. Christus autem pacem suam non in nudo et inani voto sitam esse admonet, sed cum effectu coniunctam.* Ganz ähnlich drückt sich Grotius aus: *mundus, id est maior pars hominum, salute alios impertit sono vocis, nihil saepe de re cogitans, et si cogitet, tamen id alteri nihil prodest. at Christus, tum ex animo, tum efficaciter salutet, sicut εὐλογεῖν, quum Deo tribuitur, significat benefacere:* und auch Bengel: *in salutationibus inanibus. — mundus ita dat, ut mox eripiat, non relinquit.* Kling ebenso. Weil der Herr seinen Frieden nicht blos anwünscht, wie die Welt es thut, sondern den Frieden zugleich mit dem Grusse des Friedens in die Herzen seiner Jünger ausgiesst, so kann er getrost zu ihnen sagen: *μὴ ταρασσέσθω ὑμῶν ἡ καρδία μηδὲ δειλιάτω.* Da beschleusst er eben, sagt Luther, wie er erstlich diese Predigt angefangen hat; das Ende kehrt wieder zu dem Anfange zurück. Dort hiess es blos *μὴ ταρασσέσθω ὑμῶν ἡ καρδία,* hier ist noch der Zusatz *μηδὲ δειλιάτω.* Dort hatte der Herr das Thema seiner Rede angegeben, hier legt er nochmals vor, was der Zweck seiner Aussprache war. Er kann jetzt bestimmter, schärfer reden als in dem Anfange; ein Mal ist es bei einem blossen *ταράσσεσθαι* bei den Jüngern nicht geblieben, sie sind zu einem *δειλιᾶν* durch die Verkündigung Jesu fortgetrieben worden. Von dem Herrn selbst wird bekannt: *νῦν ἡ ψυχή μου τετάρακται* 12, 27 und 13, 21 gesagt, dass, als er den Ver-

rath des Judas ansagte, Ἰησοῦς ἐταράχθη τῷ πνεύματι: bei den Jüngern ist, während dieser Zustand von dem Herrn gewichen ist, diese Erschütterung, diese tiefe Gemüthsbewegung, welche Alles, was in ihnen ist, in eine *turba* versetzt, eingetreten. Aber während Jesus seiner Gemüthsbewegung Herr geworden ist durch den Gehorsam unter des Vaters Willen, haben seine Jünger nicht die Kraft, aus der Erschütterung siegreich hervorzugehen, sie verzagen und verzweifeln; der Affekt hat bei ihnen einen Effekt, aus der augenblicklichen Erregung wird ein bleibender Zustand geboren. Im N. T. kommt δειλιᾶν hier allein vor, es findet sich in der 70 häufig; beide Ausdrücke sind Jesaj. 13, 7 und 8 verbunden und bezeichnen dort den panischen Schrecken. Bengel will zwischen beiden Wörtern so unterscheiden, dass μὴ ταρασσέσθω auf *intrinsecus* und μηδὲ δειλιάτω auf *extrinsecus* sich bezieht; ich glaube nicht, dass er damit das Richtige getroffen hat. Jesus fordert mit diesem Gebote nicht, dass seine Jünger eine stoische Apathie an den Tag legen, dass sein Hingang sie indifferent lässt; er will durch seinen Zuspruch nur erreichen, dass sie dem Kummer und Jammer nicht ungebührlich Raum geben, sondern sich fassen und beherrschen lernen. Bei dem ταράσσεσθαι fängt Alles an, sich zu drehen und zu wirbeln, es wird einem schwindelig; so soll es nicht sein; der Schmerz mag wie ein Schwert durch unsere Seele schneiden, der Kopf soll frei und das Auge klar bleiben. Feige soll uns der grösste Jammer nie machen, wir kommen sonst in ihm um; wir sollen wissen, dass wir den Frieden des Herrn haben, der höher als alle Vernunft ist. Von Herzeleid sollte keine Rede sein; wie der Herr in seinem Herzen singt und spielt: mit Freud und Fried fahr' ich dahin, so sollten seine Gläubigen singen und sagen: mit Freuden und im Frieden sehen wir dich dahinfahren. Wir können nicht klagen, dass du scheidest; wir müssen uns freuen, denn wir haben dich lieb, lieber als unser eigenes Herz.

V. 28. Ihr habt gehört, dass ich euch gesagt habe; ich gehe hin und komme wieder zu euch. Hättet ihr mich lieb, so würdet ihr euch freuen, dass ich gesagt habe: ich gehe zum Vater. Denn der Vater ist grösser, als ich. Bengel geht über die einleitenden Worte nicht so flüchtig hinweg, wie die andern Ausleger; es ist doch seltsam, dass der Herr, welcher zu dem Aufbruche drängt und seinen Jüngern gleich V. 31 so scharf zusetzt, hier so umständlich spricht: ἠκούσατε, ὅτι ἐγὼ εἶπον ὑμῖν. Er bemerkt: *alias solet dicere: εἶπον: vobis, sed hoc, quod de abitu dixit, discipuli valde attenderant, idque cum tristitia.* Diese Anmerkung trifft aber schwerlich das Richtige, sie soll ja nicht motiviren, wesshalb die lieben Jünger so tief bewegt und erschrocken sind, sondern den Satz einleiten, dass Freude statt der Traurigkeit jetzt an der Stelle wäre. Ihr habt gehört, will der Herr wohl sagen, was ich gesagt habe; hättet ihr es doch auch recht gehört, hört es also noch ein Mal und behaltet es fest in eueren Herzen. Er zieht von seinen Reden selbst die Summe; die Angel, um welche sich diese letzten Reden bewegen, ist diese: ὑπάγω καὶ ἔρχομαι πρὸς ὑμᾶς. Ein Oxymoron ist es, ein Räthsel. Er scheidet, er begibt sich weg von seinen Jüngern, um zu ihnen zu kommen, damit er bei ihnen, ja in ihnen bleiben kann alle Tage bis an der Welt Ende. Wohin er von ihnen scheidet, hat er ihnen nicht verschwiegen und V. 2 hat er bestimmt erklärt, dass sein ὑπάγειν ein πορεύεσθαι ist zu dem Vater, zugleich hat er ihnen aber auch gemeldet, dass er sie nicht als Waisen zu-

rücklasse in dieser Welt, *ἔρχομαι πρὸς ὑμᾶς* sprach er V. 18 und erklärte sich näher über dieses Kommen V. 23. Diese Worte: ich gehe hin und ich komme wieder: sind die Sterne, welche die Finsterniss und die Schatten des Todes, darin die armen Jünger sitzen, zertheilen sollen und auch sicher zertheilen, wenn sie mit dem Auge der Liebe dem scheidenden Herrn nachsehen. Die Liebe weint unter dem Kreuze des Herrn und sitzt mit Maria Magdalena an dem Grabe, das Auge auf den Stein geheftet, aber sie wischt sich auch die Thränen aus den Augen, denn die wahrhaftige Liebe sucht nicht das Ihre, sondern das, was des Geliebten ist. Jesus kann sich seines Hingangs nur freuen, seine Gläubigen müssen sich mit ihm freuen: *εἰ ἠγαπᾶτέ με, ἐχάρητε ἄν, ὅτι εἶπον· πορεύομαι πρὸς τὸν πατέρα, ὅτι ὁ πατήρ μου μείζων μου ἐστίν.* Es fehlt nur daran, will Jesus nach Luther sagen, dass ihr mich nicht liebet oder verstehet nicht, was Lieben sei. Wenn ihr mich liebtet, würdet ihr mich gerne lassen fahren; ja ihr würdet's lachen, dass ich von euch gehe; und je mehr euch Unglück und Widerwärtigkeit angelegt würde, je fröhlicher ihr sein solltet. Denn es ist gewiss, je mehr ein Christ Verfolgung hat von auswendig, je fröhlicher er ist im Herzen und je mehr Friede er hat, denn er liebet Christum." Der Herr fasst seine Jünger an der wunden Stelle; weil sie ihn lieb haben, desshalb sind ihre Herzen voll Trauerns geworden; die Liebe, welche sie zum Tode betrübt hat, diese Liebe soll ihre Traurigkeit in Freude verwandeln. In dem Worte: *πορεύομαι πρὸς τὸν πατέρα*, dessen bittern Stachel sie bis jetzt nur fühlten, liegt ein lindernder, alle Schmerzen stillender Balsam. Jesus fasst in dieses Wort zusammen, was er in den beiden Sätzen: *ὑπάγω καὶ ἔρχομαι πρὸς ὑμᾶς* gesagt hat; das *ὑπάγω* sagt genau nichts weiter als das Hinweggehen von den Jüngern, das Scheiden aus dieser Zeitlichkeit aus, das *ἔρχομαι πρὸς ὑμᾶς* sagt nur das Wiederkommen aus und lässt es ganz unbestimmt, ob der Herr wieder ganz in der alten Weise und Gestalt zu ihnen kommen wird; beide Aussagen haben ihre höhere Einheit in dem Worte: *πορεύομαι πρὸς τὸν πατέρα.* Hierin liegt das *ὑπάγω*, denn der Vater ist nicht auf Erden, sondern in dem Himmel; es liegt aber auch das *ἔρχομαι πρὸς ὑμᾶς* darin, denn, wie der Himmel die Erde umschliesst, umfasst auch der Vater die ganze Welt, in ihm leben, weben und sind wir. Das Hingehen des Herrn zum Vater wird nun dadurch als Gegenstand der Freude für die Jünger bezeichnet: *ὅτι ὁ πατήρ μου μείζων μου ἐστί.* Wer eine Geschichte der Exegese dieses Satzes schreiben wollte, hätte eine schwere Arbeit; denn von den arianischen Streitigkeiten an, ist über diesen Text gar manche Glosse gemacht worden. Arius und seine Freunde fanden in dieser Aussage einen Hauptbeweis für ihren grundstürzenden Irrthum; der arianische Streit hatte die Gemüther so gefangen, dass sie, so nahe als der Schlüssel zu diesem dunklen Worte auch lag, ihn nicht fanden. Die Mehrzahl der griechischen Väter bemerkt zu dieser Stelle, dass der Herr seinen Gott desshalb als den Grösseren bezeichne, weil er selbst der Gezeugte, Gott aber der Unerzeugte, der Vater sei. Athanasius, Gregorius von Nazianz *or. 40*, Basilius vertreten schon diese Ansicht, welche Euthymius in den kurzen Worten angibt: *ὅτι αἴτιος τῷ υἱῷ τῆς γεννήσεως, ἐκ τοῦ πατρὸς γὰρ ὁ υἱός.* In der abendländischen Kirche stimmt Hilarius und Faustinus vornehmlich für diese Ausdeutung, welche Zanchius, Arnold u. A. wieder aufnahmen und Olshausen in unserer Zeit wieder vertheidigt hat. Faustinus sagt *c. Arian. 4: dicamus et nos patrem maiorem de solo sacramento geneseos.* Doch diese Auslegung geht

hier nicht an, da der Herr andeutet, dass das, um welches der Vater jetzt grösser ist als er, ihm durch seinen Hingang zu dem Vater zufallen werde. Wenn die meisten Ausleger schreiben, dass die meisten Kirchenväter dieses *μείζων* auf das Verhältniss des Gezeugten zum Ungezeugten zurückführen, so wie Luthardt, haben sie sich die von *Suicer* im *thesaurus ecclesiasticus II*, 1368 aufgeführten Stellen nicht genauer angesehen. Ammonius sagt: *τοῦτο διὰ τὸ φαινόμενον σῶμα λέγει, ἐπεὶ καθό ἐστι θεός, οὔτε ἥττων ἐστὶ τοῦ πατρός, οὔτε εἰς οὐρανοὺς ἀνάγεται ὁ τὰ πάντα πληρῶν καὶ ἀχώριστος ὢν τοῦ πατρός.* Gerhard hat diese Ansicht in seiner *harmonia* wieder in Schutz genommen; allein die menschliche Natur kann unmöglich dasjenige sein, was den Herrn geringer als Gott macht, denn er hat die menschliche Natur nicht abgelegt, da er zum Vater ging und ihm gleich wurde. Die alten Kirchenväter geben schon vielfach den rechten Sinn an und Calvin hat nicht ganz Recht, wenn er die Lage der Sache so darstellt: *varie detortus fuit hic locus. Ariani, ut Christum probarent quendam secundarium esse Deum, obiiciebant minorem esse Patre. Patres orthodoxi, ut tali calumniae ansam praeciderent, dicebant, hoc debere ad naturam humanam referri. atqui ut impie hoc testimonio abusi sunt Ariani, ita nec recta, nec consentanea fuit patrum solutio. hic enim neque de humana natura, neque de aeterna eus divinitate sermo habetur, sed pro infirmitatis nostrae captu se medium inter nos et Deum constituit. et certe quia ad Dei altitudinem pertingere nobis datum non est, descendit ad nos Christus, ut nos eousque attolleret. gaudendum, inquit, erat, quod redeam ad Patrem, quia haec ultima est meta, ad quam tendere vos oportet. non ostendit his verbis, quid a Patre in se differat, sed quorsum ad nos descenderit, nempe ut Deo nos uniret; donec eo perventum fuerit, stamus velut in medio stadio.* Der Reformator drückt sich bald noch deutlicher aus: *ut res clarius pateat, crassius adhuc loquendum est. non confert hic Christus patris divinitatem cum sua, nec humanam suam naturam divinae patris essentiae comparat, sed potius statum praesentem coelesti gloriae, ad quam mox recipiendus erat, acsi diceret, cupitis me retinere in mundo, atqui praestat in coelum ascendere. sic ergo discamus Christum aspicere in carne exinanitum, ut nos ad beatae immortalitatis fontem ducat. neque enim dux nobis constitutus est, ut tantum in sphaeram lunae vel solis nos evehat, sed ut nos unum efficiat cum Deo patre.* Calvin spricht sich also dahin aus, dass Christus nur aus dem *status exinanitionis* heraus Gott als den *μείζων* bezeichnet. Diese Auffassung hat er aber nicht erst aufgebracht, sie ist ausserordentlich alt und findet sich bei den Kirchenvätern schon vielfach ausgesprochen. So sagt schon Athanasius *de incarnatione Verbi* zum Schluss: *ὅτι λέγει, ὁ πατήρ μου, ὁ πέμψας με, μείζων μου ἐστίν, ἐπειδὴ ἄνθρωπος γέγονε, μείζονα αὐτοῦ λέγει τὸν πατέρα.* Cyrillus: *μείζονα δέ φησιν αὐτόν, οὐχ ὅτι κεκάθηκεν ἐκ δεξιῶν ὡς θεός, ἀλλ' ὡς ἦν ἔτι μεθ' ἡμῶν καὶ ἐν τοῖς καθ' ἡμᾶς* und Chrysostomus: *οὐδὲν θαυμαστόν, εἰ τοῦ πατρὸς ἐλάττων διὰ τὴν οἰκονομίαν, ὅπουγε καὶ ἀγγέλων ἠλαττώθη.* Augustinus hat sich ebenfalls dieser Auslegung angeschlossen, er spricht nämlich: *quid mirum, vel quid indignum, si secundum hanc formam servi loquens, ait Dei filius: pater maior me est; et secundum Dei formam loquens ait idem ipse Dei filius: ego et pater unum sumus. unum sunt secundum id, quod Deus erat verbum, et maior est pater secundum id, quod verbum caro factum est. Dicam etiam, quod Ariani et Eunomiani negare non possunt secundum hanc formam servi puer Christus etiam parentibus suis minor erat, quando parvulus maioribus, sicut scriptum*

est, subditus erat. quid igitur, haeretice, cum Christus deus sit et homo, loquitur ut homo, et iam calumniaris Deo? ille in se naturam commendat humanam, tu in illo audes deformare divinam? infidelis, ingrate, ideone tu minuis eum, qui fecit te, quia dicit, quid factus sit propter te? aequalis enim patri filius, per quem factus est homo, ut minor esset patre factus est homo, quod nisi fieret, quid esset homo? Luther lässt sich ganz ähnlich aus: zum Vater gehen heisst des Vaters Reich einnehmen, da er dem Vater gleich wird und in derselben Majestät erkannt und geehrt. Darum gehe ich dahin, spricht er, da ich grösser werde sein, denn ich jetzt bin, nämlich zum Vater. Denn das Reich, so ich einnehmen soll zur Rechten des Vaters, ist über Alles und ist besser, dass ich aus Kleinheit und Schwachheit trete in die Gewalt und Herrschaft, darin der Vater ist und regiert in allmächtiger Majestät. — Also geht er aus dem engen Nothstall in den weiten Himmel, aus diesem Kerker in sein grosses, herrliches Reich, da er viel grösser ist denn zuvor. Zuvor war er ein armer, elender, leidender Christus; jetzt aber bei dem Vater ist er ein grosser, herrlicher, lebendiger, allmächtiger Herr über alle Kreaturen. So Melanthon, Beza, Grotius, Bengel, Lampe, Tholuck, de Wette, Luthardt, Bäumlein, Hengstenberg u. A. Dass diese Auffassung aus der johanneischen Christologie ganz naturwüchsig hervorgeht, davon kann sich ein jeder überzeugen, welcher nur an die bekannte Stelle des hohenpriesterlichen Gebetes 17, 5 denkt. Gegen diese Auffassung erheben aber Einsprache Lücke sowohl wie Meyer; wir nehmen an, der Herr stelle es so dar, dass das, um welches der Vater grösser ist als er, ein mit der *exinanitio* des Herrn verschwindendes Moment sei; Lücke sagt, dieses Wort solle und wolle nicht das vorübergehende menschliche Bewusstsein des Erlösers in seiner irdischen Niedrigkeit ausdrücken, sondern das wesentliche, unauflösliche Bewusstsein seiner Unterordnung unter den Vater. Aehnlich drückt sich Meyer aus; nach diesem ist Gott nicht blos grösser als der Christus im Fleische, sondern auch grösser als der erhöhete Christus (V. 16 ἐρωτήσω. 17, 5. 1 Cor. 15, 27 f. Phil. 2, 9—11, 1 Cor. 3, 23. 11, 3) und der präexistirende Logos (1, 1—3). Nach dem strengen Monotheismus des N. T. erscheine der Sohn, obwohl göttlichen Wesens und ὁμοούσιος mit dem Vater, doch dem Vater in Zeit und Ewigkeit untergeordnet. Allein, wenn der Herr hier sagen wollte, dass der Vater der μείζων bleibe, so ersieht man nicht, wie er dies, dass er zum Vater geht, als Grund hinstellen kann, wesshalb sie sich für ihn zu freuen hätten. Ist der Hingang des Herrn zum Vater ein berechtigter Grund zur Freude für die Jünger, welche ihn wahrhaft lieben, so muss dem Herrn durch diesen Hingang ein Gut zuwachsen, dessen er bisher entbehrt hat.

Worin besteht nun diese μειζονότης des Vaters? Bengel sagt: *maior me est, id est, beatior* und fügt später hinzu: *de re confer Marc. 10, 18. haec maxime ratio optabilem fecit profectionem Jesu ex mundo ad patrem.* Diese Auslegung des μείζων hat aber sowohl das Wort als auch die Sache wider sich. Das Wort lässt uns nicht an einen innerlichen Vorzug des Vaters vor dem Sohne denken; die Grösse fällt in das Auge, ist ein äusserer Vorzug, eine in die Erscheinung tretende Eigenschaft eines Dinges oder Wesens. Aber die Sache selbst lässt sich nicht, wenn das Wort es auch verstattete, ausdenken. Der Vater soll *beatior* sittlich vollkommener, denn darauf würde uns das Citat aus Markus führen, als der Sohn sein? Das ist wider die ganze johanneische Anschauung von Christus, nach welcher

der Logos nicht von einem Menschen angezogen wurde, sondern der Logos Fleisch ward, und Gott geoffenbart im Fleische ist. Die Väter sind auf der ganz richtigen Bahn gegangen; der Zuwachs, welcher dem Herrn durch seine Erhöhung zu der Rechten des Vaters zu Theil ward, ist ein Zuwachs an Macht und Herrlichkeit. Jesus, der im Fleische wallte, nahm der Welt gegenüber nicht die Stellung ein, welche ihm nach seiner ewigen Wesenheit zukam; erst durch seine Erhöhung ist sein Name der Welt gegenüber verklärt. Will der Herr nun, dass seine Jünger hineinschauen sollen in seine Herrlichkeit, um sich interesselos seiner zu freuen, oder heisst er sie an den Wechsel gedenken, welchem er entgegengeht, weil aus dieser veränderten Stellung auch für sie ein Gewinn abfällt? Luthardt will von dem letzteren Gedanken durchaus nichts wissen, er sagt: dieses Wort *εἰ ἠγαπᾶτέ με* verbietet dem Interesse für Christi Person (Meyer), welches Jesus hier von seinen Jüngern fordert, das Interesse für sein Werk oder vollends für sie selbst zu substituiren, wie die thun, welche die Grundangabe der Freude, die im Worte: *ὅτι ὁ πατήρ μου μείζων μου ἐστίν*: ausgedrückt ist, von dem höheren Schutze erklären, welchen nach Jesu Weggang der mächtigere Vater ihnen gewähren werde (Lücke, de Wette, wir fügen noch hinzu Grotius, Baumgarten-Crusius, Hengstenberg, und von den Alten Theophylaktus und Euthymius unter den Griechen und Augustinus unter den Lateinern;) Lücke bemerkt zwar, da die Jünger ihretwegen betrübt und furchtsam waren, so müsse auch *ἐχάρητε ἄν* sich auf sie beziehen. Aber wir haben den Gegensatz bereits in den ersten Worten von V. 28 gefunden. Nicht als ob nun nicht auch in diesen Tröstliches für die Jünger läge, aber nur als Folgerung die sie sich selbst ziehen sollten und auch leicht konnten. *εἰ ἠγαπᾶτέ με* ist für den Exegeten zwingend.“ Luthardt hat aber bei seiner Ausführung ausser Acht gelassen, dass der Herr als Grund, auf welchen die Freude der Jünger fussen soll, die Worte setzt: *πορεύομαι πρὸς τὸν πατέρα*, Worte, welche die beiden Sätze: *ὑπάγω καὶ ἔρχομαι πρὸς ὑμᾶς*: unter eine höhere Einheit summiren: und weiter vergessen, dass der Herr aussagt, er werde jetzt der Welt gegenüber seine Machtstellung einnehmen. Die Jünger feierten somit in dem Siege des Herrn ihren Sieg und freuten sich ihres Jesus als ihres *κύριος καὶ θεός*. Ihr eigenes Interesse ist mit in dem Spiele; sie sind mit dem Herrn so eng verbunden, dass sich seine Sache und ihre Sache nicht mehr auseinander halten lässt, sie gehen Hand in Hand. Hengstenberg erinnert an Quesnel's Wort: die Interessen Jesu Christi sollen uns theurer sein als die unsrigen. Aber wir können die seinen nicht suchen, ohne zugleich auch die unsrigen zu finden.“ Es gilt hier der Spruch im eminenten Sinne: trachtet am ersten nach dem Reiche Gottes, so wird euch solches Alles zufallen. Zu beachten ist übrigens auch noch die Form, in welcher der Herr seinen Jüngern diese Herzstärkung darreicht; er hat Mitleid wie ein barmherziger Hoherpriester mit ihrer Schwachheit; er gebietet ihnen nicht: liebet mich und freuet euch. Er will vor der Hand nur ihren Schmerz einschränken und ihnen einen Gesichtspunkt zeigen, von welchem aus Alles in einem anderen Lichte sich darstellt. Er zeigt ihnen diese Höhe der Betrachtung, dass sie sehnsüchtig ihre Augen erheben zu diesen Bergen, von dannen ihre Hülfe kommt und gibt ihnen Zeit zu dieser heiligen Wallfahrt.

V. 29. Und nun habe ich's euch gesagt, ehe denn es geschieht, auf dass, wenn es nun geschieht, ihr glaubet. „Da meint er nicht allein das letzte Stück, sagt Luther, sondern was er durch

das ganze Kapitel geredet hat, als dass er will ihnen die Wohnung bereiten, *item* dass der Tröster soll zu ihnen kommen und er sammt dem Vater wieder zu ihnen kommen will." Luther's Ansicht, dass der Herr hier nicht etwa, was Lücke meint, blos auf V. 26 zurücksieht, sondern das ganze Kapitel im Auge hat, wird von Lampe, Bengel, Baumgarten-Crusius, Luthardt, Hengstenberg u. A. getheilt; es geht nicht anders. Da Jesus jetzt diese seine erste Rede abschliessen will, muss sich das Schlusswort auf das Ganze erstrecken. Er weiss recht wohl, dass die Jünger seine Worte jetzt noch nicht fassen; es ist aber nicht jedes Samenkorn verloren, das in die Erde fällt und augenblicklich noch keine Frucht schafft. Der Herr redet häufig ein Wort, welches erst das, wozu es gesandt ist, schaffen soll in der Folgezeit. Hier hat er in dieser Absicht geredet: das Wort, das er ihnen eben gesagt hat und das er durch sein εἴρηκα ihnen tief in das Gedächtniss eindrückt, ist nur in der Absicht gesprochen worden, ἵνα, ὅταν γένηται, πιστεύσητε. Aehnlich hat er sich schon ausgelassen 13, 19; dort war aber das, was sie glauben sollten, näher bestimmt, ὅτι ἐγώ εἰμι: hier fehlt jede nähere Angabe des Glaubensobjektes. Es ist daher gewiss das sicherste, nicht bestimmen zu wollen, was der Herr unbestimmt gelassen hat; Luther's Auslegung reicht völlig aus; er spricht nämlich: das sage ich euch wohl jetzt im Worte, aber ich weiss wohl, dass ihr es jetzt nicht versteht und zur Zeit nichts schafft; aber doch sage ich's euch, dass ihr dennoch ein Wenig Trosts haben sollt, so ihr daran gedenkt, dass es die Wahrheit ist, was ich euch zuvor gesagt habe und ich's treulich und herzlich mit euch gemeint habe, auf dass, wenn euch nun daraus geholfen wird, dann euer Glaube gestärkt, auch weiter kämpfen und überwinden möge." Es ist aber jetzt an der Zeit, dass die Jünger das, was der Herr, um ihren kleinen, schwachen Glauben zu stärken, redet, im Glauben aufnehmen und wohlverwahren als eine tröstliche Beilage, denn es steht nun so.

V. 30. Ich werde hinfort nicht mehr viel mit euch reden, denn es kommt der Fürst dieser Welt und hat nichts an mir. Calvin bemerkt: *hoc verbo attentos verbi discipulos reddere voluit et eorum animis suam doctrinam altius infigere, satietas enim fastidium ut plurimum affert. ardentius autem expetitur, quod non habetur ad manum, et excipitur maiori studio, quod statim e medio tollendum est. denuntiat ergo se brevi abiturum, quo magis cupidi sint audiendae doctrinae.* Er wird noch mit ihnen reden, aber nicht mehr viel, nicht mehr so viel, als er gerne möchte; *temporis angustiae*, sagt Grotius, *abripiunt verba.* Diese Worte sind also letzte Worte, sind Abschiedsreden, sind das Testament Jesu an seine Jünger. Und warum das? ἔρχεται γὰρ ὁ τοῦ κόσμου ἄρχων. Unter dem Archonten der Welt versteht der Herr den, welcher ihm auf dem Berge alle Reiche der Welt zeigte und versprach, so er niederfalle und ihn anbete. Die jüdischen Rabbinen nennen schon den bösen Geist שר העולם und weisen ihm die Heidenwelt im Gegensatze zu der Theokratie als seine Domaine zu, vergl. Wetstein und Lightfoot zu Joh. 12, 31 und Eisenmenger's entdecktes Judenthum 1, 647 ff. Der Herr dehnt das Reich dieses Gottesfeindes weiter aus: ὁ κόσμος ist sein Machtgebiet; Paulus nennt ihn ganz gleich ὁ θεὸς τοῦ αἰῶνος τούτου 2 Cor. 4, 4; Eph. 2, 2 wäre noch zu vergleichen. Es ist dieser Name nicht ein Rechtstitel des Satans, sondern nur ein Titel, der das thatsächliche Verhältniss klar legt. Weil die Welt in Satans Stricke gefallen ist und sich muthwillig immer mehr selbst verstrickt, ist er der

Fürst dieser Welt. Wer in dem Reiche des Herrn ist, ist damit auch los und ledig von dem Fürsten dieser Welt, denn Jesu Reich ist nicht von dieser Welt. Der Archont dieser Welt kommt: *ἔρχεται*. Es steht das Präsens, nicht *ἐλεύσεται*, gut macht Bengel mit seinem: *iam nunc:* hierauf aufmerksam. Der Fürst der Welt ist also schon im Anmarsch. Ist dieses Kommen des Fürsten dieser Welt nun zu denken als ein persönliches Kommen desselben oder als ein unpersönliches Kommen desselben in seinen Knechten? Luther sagt: der Teufel kommt und zieht daher mit Juda und seinen Haufen und will an mich und das Seine anrichten" und scheint an einen persönlichen Zusammenstoss zwischen Jesus und dem Teufel zu denken. Calvin hat schon eine andere Ansicht von der Sache, *notandum est,* sagt er, *tribui hic diabolo, quod ab impiis hominibus gestum est. nam quum ferantur Satanae impulsu, merito opus eius censetur, quicquid agunt.* Calvin hat die meisten Nachfolger gefunden, so schreibt Grotius: *venit autem per homines sui plenos, quorum vis erat ἐξουσία τοῦ σκότους* Luc. 22, 53: *nam is ἄρχων ἐνεργεῖ ἐν τοῖς υἱοῖς τῆς ἀπειθείας* Eph. 2, 2. Meyer, de Wette, Lücke ganz ähnlich. Luthardt stimmt Hofmann zu, der da spricht, dass Jesus in den Feinden, welche er kommen weiss, den Argen weiss und schliesst seine Betrachtung, welche ganz richtig hervorhebt, dass der Evangelist Alles in der geschichtlichen Erscheinung auf die letzten Prinzipien zurückführe und so in dem Gegensatze Jesu und der Juden den Conflikt Jesu mit dem Satan sehe, mit den etwas rhetorischen Worten: was Wunder, dass, wo er fremder Gewalt sich untergeben weiss, welche sein Werk zu vernichten begehrt, er auch, was ihm widerfährt, auf den Argen zurückführt." Selbst Hengstenberg lässt sich hier irreleiten und schreibt: „Jesus leitet uns an, den verborgenen Hintergrund der Erscheinungen dieses Lebens zu erkennen, bei deren Aussenseite die Welt in trauriger Oberflächlichkeit stehen bleibt. Vor seinem geistigen Tiefblick verschwindet Judas, verschwinden die römischen Soldaten, verschwinden die Diener der Hohenpriester und Pharisäer und es bleibt nur einer übrig, dem sie mit ihren Oberen als arme, bewusstlose Werkzeuge dienen, der Fürst dieser Welt, der ihre Gedanken und Arme in Bewegung setzt." Wie aber die Worte des Herrn lauten, so ist an einen Kampf von Person gegen Person zu denken; wir müssten diesen Kampf fordern, wenn wir anders der Schrift die volle Ehre geben und den Herrn als den in allen Lagen bestandenen Satansüberwinder betrachten wollen. Lukas sagt, dass der Satan nach der Versuchung in der Wüste nur *ἄχρι καιροῦ* 4, 13 von dem Herrn gewichen sei; wenn dieses Wort Wahrheit bleiben soll, so müssen wir ein Zusammentreffen beider Personen, die sich um die Herrschaft dieser Welt streiten, in der Folgezeit annehmen. War des Herrn Sieg aber in der Versuchung ein vollständiger und das ergibt sich daraus, dass der Widersacher auf sein Befehlswort das Feld räumte, so ist es nicht möglich, dass der Satan den in der Versuchung bewährten Helden wieder von derselben Seite her angreift. Er ist unverwundbar auf dieser Seite. Der Angriff muss nach einem anderm Punkte hin gerichtet werden und jeder Mensch hat zwei Flanken, die dem Feinde sich darbieten, er ist dem Leid und der Freude, der Lust und der Unlust zugänglich. Sollte der Herr ganz und gar bewährt sein, so musste er in der Versuchung, wie in der Anfechtung bestanden haben, so musste er sowohl der Lust als dem Schmerze gegenüber sich stark und fest erwiesen haben. Dort hat der Versucher durch Erregung der Lust auf ihn wirken wollen, in dem

Leidenskampf will er ihn durch die bittern Schmerzen des Todes sich unterwerfen. Am Eingang und an dem Ausgang des öffentlichen Lebens steht ein Kampf, ein persönlicher Kampf des Herrn mit dem Teufel; die Wüste und der Garten Gethsemane sind die Felder dieser Geistesschlacht; wie nach jenem ersten Kampfe die Engel kamen und den müden Kämpfer und Sieger stärkten, so tritt auch hier wieder ein Engel dem todesmatten Kämpfer und Sieger nahe, um ihn zu stärken. Luc. 22, 43. Auge in Auge sehen sich die beiden streitbaren Helden; aber Satan erschien jetzt nicht als *ὁ πειράζων* und *διάβολος*, als *ἄρχων τοῦ κόσμου* trat er dem Herrn entgegen. Wir werden durch dieses Signalement des Feindes erkennen, welche Mittel er gegen Jesus gebrauchen und was er mit Jesus eigentlich will. Calvin sagt: *poterat simpliciter dicere, brevi se moriturum ac iam instare horam mortis; sed circumloquitur, ut praemuniat eorum animos, ne tam deformi et abominando mortis genere territi deficiant.* Luther lässt sich ähnlich aus: er hat so viel gemordet und umgebracht, dass er auch über euch Herr und Fürst zu bleiben denkt und er wird mich auch zwischen die Sporen fassen und hinunterzubringen unterstehen." Die Reformatoren bestimmen das *ἔρχεσθαι* ganz richtig; denn der *ἐρχόμενος* ist *ὁ τοῦ κόσμου ἄρχων*, er kommt also als Herr der kosmischen, irdischen Dinge, mit den Machtmitteln, welche die Welt ihrem Fürsten zur Ausführung seiner Plane stellt. Es kommt der Weltfürst *καὶ ἐν ἐμοὶ οὐκ ἔχει οὐδέν.* Wie sind für das Erste diese Worte zu fassen? Einige ergänzen zu diesem kurzen Satze sei es ein Zeitwort, sei es ein Hauptwort. Kühnöl dachte *ποιεῖν* hinzu cf. Luc. 12, 4. Matth. 17, 12: de Wette so früher. Andere folgten dem Nonnus, der *μέρος* hinzufügt, und ergänzen den Satz durch ein Hauptwort; so Euthymius: *ἐν ἐμοὶ οὐκ ἔχει οὐδὲν αἴτιον θανάτου, ἀναμάρτητος γάρ ἐγώ*; Augustinus supplirt ebenso: *nullum omnino peccatum.* Luther; Ursach und Recht. Lampe erklärt: *nihil neque iuris neque virium;* Bengel: *nullam partem iuris aut potestatis.* Calvin nimmt diese Auslegung schon in seinen Schutz, ihm genügt nicht die zu seiner Zeit herrschende Auslegung: *nihil in Christo reperit Satan, quia nulla in eo mortis materia est, quum purus sit ab omni peccati labe,* er findet hier auch *divinam potestatem, quae morti non erat obnoxia.* Eine Ergänzung ist aber ganz überflüssig, der Herr sagt einfach aus den Erfund, welchen Satan, der da kommt, machen wird: er hat nichts an mir, der Begriff des *οὐδέν* ist durch das davorstehende *οὐκ* noch verstärkt, er hat ganz und gar nichts an mir. Christus ist also der Herrschaft des Satans ganz entzogen, Satan kann sich als Archonten, als Herrn an ihm nicht erweisen, er hat keine Macht über ihn. Es ist nur die einfache Thatsache ausgesagt und nicht diese Thatsache begründet. Die alten Väter und die meisten neueren Ausleger finden den Grund dieses Unvermögens des Satans dem Herrn gegenüber in der Sündlosigkeit Jesu, ob aber dieser Gedanke bei Johannes am Platze ist, möchte kaum noch gefragt werden dürfen. Calvin hat schärfer gesehen, wenn er die *divina natura Christi* hervorschimmern sah, denn bei dem johanneischen Christus ist die Anamartesie nicht das Resultat des Lebens Jesu, sondern das Produkt der Fleischwerdung des Logos. Trefflich weiss Luther dieses Wort des Herrn zu einer Trostquelle zu machen: ich werde ihn überwinden; das werde ich thun mit Recht, denn zu den Andern hat er wohl Ursach und Recht, er findet sie in Sünden und des ewigen Todes schuldig; aber an mir soll er sein Recht verloren haben und damit ' - Urtheil über sich selbst bringen, dass er mir mit dem Tod und Hölle

zu Füssen liegen wird und auch an den Meinen nichts gewinnen soll. Also fasst er hiemit zur Stunde seines höchsten Kampfes sich selbst den Muth und trotzt auf seine Unschuld und Recht wider Teufel und Tod, dass sie sich an ihm ablaufen und beides ihr Recht und Gewalt an denen verlieren sollen, die an ihn glauben und also rächt er mit seinem Blut und Tod aller andern Blut und Tod an dem Teufel.“ Haben die Worte aber diesen tröstlichen Inhalt wirklich? Sagen sie wirklich aus, was Euthymius schon in ihnen fand: *διὸ καὶ κατακριθήσεται* mit Verweisung auf 12, 31? Kommt der Teufel als Archont der Welt gegen den Herrn Herrn und findet er nichts an ihm, so muss Satan unverrichteter Sache wieder abziehen und das Feld räumen. Wenn aber der Fürst dieser Welt nichts an dem Herrn hat, wie kommt es, dass der Herr dem Fürsten dieser Welt sich nicht blos stellt, sondern von ihm sich zu Tod schlagen lässt? Ist dieses nicht eine faktische Widerlegung seines Wortes: *καὶ ἐν ἐμοὶ οὐκ ἔχει οὐδέν*?

V. 31. Aber es geschieht, dass die Welt erkenne, dass ich den Vater liebe und wie mir der Vater geboten hat, also thue ich. Die Construktion ist nicht ganz leicht, es fragt sich, ob die letzten Worte dieses Verses, welche die alte Kirche nicht mit zur Perikope gezogen hat: *ἐγείρεσθε, ἄγωμεν ἐντεῦθεν*: nicht etwa den Nachsatz bilden sollen. Meyer, Luthardt, Hengstenberg glauben dieses. Letzterer sagt: das *ἐγείρεσθε κτλ.*, vor dem kein Punktum zu setzen, sondern ein Komma, enthält in der Form der Aufforderung an die Jünger, was geschehen soll, damit die Welt erkenne, so viel als, so will ich mit euch mich aufmachen, damit ich dem Angriffe des Fürsten der Welt begegne.“ Also auch bei dieser Auffassung muss man sich etwas hinzudenken. Bengel, Lachmann, Tischendorf punktiren nach *οὕτω ποιῶ*. Es ist dann die hergebrachte Auffassung, dass *καί* vor *καθώς* den Nachsatz anhebt, so Grotius *(καί hic est propterea)*, Kühnöl und Paulus. Allein die Uebersetzung des *καί* mit „so“ hat doch grosse Schwierigkeiten. Einfacher ist es, einem Fingerweise Bengels zu folgen, der angibt: *neque obstat*, *quod praecedit, ἀλλ' ἵνα (expendatur ἀλλ' ἵνα c. 1, 8. 9, 3. 13, 18. 15, 25. 1 Joh. 2, 19. Marc. 14, 49) hoc sensu sed scil. impetum principis mundi excipio*. Bäumlein hat an Bengel wieder angeknüpft: es ist wahr, in unserem Evangelium wird *ἀλλ' ἵνα* so gebraucht, dass nach *ἀλλά* zu ergänzen ist *γίνεται, ἐγένετο* oder dergl. etwas, vergl. Buttmann's Gr. des neutestamentlichen Sprachgebrauchs. 207. Satan zwingt dem Herrn nicht den Todeskelch in die Hand; die Liebe zu dem Vater ist es, der Gehorsam gegen des Vaters Willen, der ihn sterben lässt. Der Vater hat diesen Leidensweg ihm vorgezeichnet und das Kreuz ihm auferlegt. Die Welt soll das erkennen. Gut sagt Bengel: *mundus, qui a principe suo tenetur; exuendo tamen, ut mundus desinat mundus esse et patris in me beneplacitum agnoscat salutariter*. Der Herr will, indem er der Stunde sich unterwirft, da die Finsterniss Macht hat, kräftig mit seinem Lichte die Finsterniss durchbrechen, die Blinden sollen sehend werden. Die Welt, in welcher ja auch solche Naturen sind, welche nach dem Lichte von oben sich sehnen, soll sich zum Heile sehen, in wen sie mit ihren Sünden gestochen hat. Es gibt eine Welt, sagt Hengstenberg, welche sich ziehen lässt, 6, 44; 12, 32, die ihrem Fürsten nicht mit Freuden dient, sondern sich sehnt, von seiner Herrschaft frei zu werden. Nach dieser Seite und nur nach ihr kommt die Welt hier in Betracht. Nur die Welt nach ihrer empfänglichen Seite, nicht

die verstockte zur Erkenntniss zu bringen, kann der Zweck des Handelns Christi sein."

Die Gabe des hl. Geistes stellt diese Perikope in das rechte Licht; er ist das höchste Gut.

Welch eine Gabe ist des Geistes Gabe?
1. Die verheissungsreichste,
2. die nothwendigste,
3. die sicherste Gabe.

Der hl. Geist das höchste Gut.
Denn 1. versiegelt er uns die Gemeinschaft Gottes,
2. lehrt er uns das Wort Gottes,
3. gibt er uns den Frieden Gottes,
4. erhält er uns in dem Gehorsam Gottes.

Der hl. Geist aller Verheissung Erfüllung.
Denn er schafft 1. dass wir den Herrn lieben und sein Wort halten,
2. dass der Vater uns liebt und mit dem Sohne zu uns kommt, um in uns zu wohnen.

Die Gabe des hl. Geistes.
1. Wer den Herrn liebt, empfängt diese Gabe,
2. Friede und Freude empfängt er in dieser Gabe,
3. von dem gekreuzigten Herrn empfängt er diese Gabe.

Der hl. Geist der Geist des Herrn!
Denn der hl. Geist 1. kommt zu Allen, die den Herrn lieben,
2. will uns nur sagen, was der Herr uns schon gesagt hat,
3. gibt uns den Frieden, den nur der Herr geben kann,
4. wirkt in uns die Freude, die einzig auf den Herrn sieht,
5. schafft in uns den Gehorsam, in dem der Herr allein das Vorbild ist.

Der hl. Geist der rechte Tröster!
1. über des Herrn Weggang,
2. über unserer Herzen Unverstand,
3. über der Welt Feindschaft,
4. über des Satans Anfechtung.

Was für ein Geist ist der hl. Geist?
1. Der Geist der Liebe,
2. der Geist der Erkenntniss,

3. der Geist des Friedens,
4. der Geist der Freude,
5. der Geist des Gehorsams.

Der hl. Geist nicht ein Geist dieser Welt.
Denn 1. scheidet er zwischen den Gläubigen und der Welt,
2. erregt er wider die Gläubigen die Welt,
3. überwindet er in den Gläubigen die Welt.

Wie sel'g ist der wahre Pfingstchrist!
1. Eins mit seinem Gott,
2. fest in Gottes Wort,
3. furchtlos der Welt gegenüber,
4. siegreich über den Fürsten dieser Welt.

Der Christ ohne den hl. Geist welch elende Creatur!"
1. Ohne Gottes Gemeinschaft,
2. ohne Gottes Licht,
3. ohne Gottes Frieden,
4. ohne Gottes Liebe.

---

4. Der zweite Pfingsttag.

Joh. 3, 16—21.

Eine seltsame Perikope auf das Pfingstfest: das ist der erste Eindruck, welchen man von diesem Texte empfängt. Ist doch von dem heil. Geiste in ihr auch mit keiner Silbe die Rede. Und doch eine Perikope, sagen wir, welche nicht leicht trefflicher gewählt werden konnte. Der heil. Geist, welcher an dem Tage der Pfingsten über die Apostel ausgegossen wurde, brachte durch die Predigt mit neuen Zungen, welche er erweckte, eine Scheidung hervor, hielt ein Gericht über die Pfingstgäste über die Männer aus allerlei Volk, welche durch das Brausen des gewaltigen Windes herbeigeweht worden waren von allen Ecken und Enden. Die Einen sprachen: was will das werden? und was es werden will, lehrt uns bald die andere Frage: ihr Männer, liebe Brüder, was sollen wir thun? Die Andern hatten es ihren Spott und sprechen: sie sind voll süssen Weines. Wo heil. Geist ist, da ist auch eine κρίσις. Das Evangelium des ersten Feiertages hat gezeigt, was der heil. Geist für die Gläubigen für eine gute Gabe ist, unsere Perikope zeigt uns des heil. Geistes Werk im Verhältniss zu der Welt. Er scheidet die Welt, er drängt zur Entscheidung.

Ehe wir aber zur Auslegung unserer Perikope übergehen können, haben wir eine kritische Frage zu besprechen. Ist unser Text Rede des Herrn oder eine von dem Evangelisten an das Gespräch des Herrn mit Nikodemus angeschlossene Reflexion? Erasmus sprach zuerst diesen letzteren Gedanken aus. Die alten Väter hatten an so etwas nicht gedacht, Luther und Calvin schrieben diesem Einfalle des grossen Rotterdamers keine

Lebensfähigkeit zu, sie halten es wenigstens nicht der Mühe werth, sich über den beregten Punkt auszusprechen. Beza ist meines Wissens der erste Schriftausleger von Bedeutung, welcher Erasmus' Ansicht bespricht und verwirft. Erst in der neueren Zeit hat Erasmus' Einfall Aufnahme und Vertheidigung gefunden. Rosenmüller, Kühnöl, Paulus, Neander, Tholuck, Olshausen, Bäumlein, Maier, Lücke, de Wette finden hier Worte des Evangelisten selbst, letztere beide lassen ihn sogar schon von V. 13 an dem Herrn seine Worte leihen. De Wette sammelt die Gründe, welche diese Ansicht unterstützen sollen, also zusammen: wegen des sonst nie in Reden Jesu vorkommenden *μονογενής* V. 16, 18, wegen des *ἠγάπησαν — ἦν κτλ.* V. 19, endlich wegen des Mangels aller dialogischen Form und des reflektirenden Tones. Diese Gründe wiegen aber nicht schwer. Es ist wahr, dass *μονογενής* nur in den johanneischen Schriften vorkommt, ist damit aber bewiesen, dass dieser Ausdruck von dem Evangelisten erst erfunden ist? Ist der andere Fall nicht ebenso möglich, nicht vielleicht wahrscheinlicher, dass der Jünger, welcher an des Herrn Brust gelegen hat, dieses Wort aus dem Munde des Herrn selbst empfangen hat? Was sollen die Imperfekta und Aoriste, überhaupt die Formen der Vergangenheit beweisen? Hat sich die Liebe Gottes noch nicht enthüllt? Ist der eingeborne Sohn vom Vater noch nicht Fleisch geworden? Ganz richtig die dialogische Form tritt zurück, wir haben hier einen Monolog, wenn wir so reden dürfen; aber ist dieser Ausgang des Gesprächs mit Nikodemus nicht vollständig motivirt? Jesus hat dem Meister in Israel die tiefsten Geheimnisse des Reiches Gottes erschlossen; soll dieser nicht in ein anbetendes Sinnen versunken sein? Wir erinnern an ein Wort des alten Knapp, der 1794 ein noch lesenswerthes Programm *in colloquium Christi cum Nicodemo* schrieb: *quin contra huius scriptoris perpetuo in more illud est positum, ut, vel interloqueus aliorum sermoni, vel ante expositis quaedam subnectens, claris id indiciis ostendat. vere ista dici, non dubitabunt, qui singula haec, ex eodem illo et consimili genere loca, diligenter expenderint. c. 1, 16—18. 2, 17, 21, 22. 6, 6. 7, 39. 8, 27. 10, 6. 11, 2, 30, 51, 52. 12, 16, 33, 37—43. 19, 35—37. 20, 30, 31. 21, 23. (scripta varii arg. ed. II. p. 219).*

Wir halten daher mit Lampe, Bengel, Lightfoot, Baumgarten-Crusius, Stier, Meyer, Luthardt und Hengstenberg diese Verse für den Schluss des Gesprächs mit Nikodemus. Gerne lasse ich den jenenser Theologen sprechen, da Niemand diesem eine Voreingenommenheit zur Last legen wird; er spricht: „das Gespräch oder vielmehr (wie es ja oft bei unserem Evangelisten geschieht) die fortlaufende Rede Jesu, in welche jenes nunmehr übergegangen, geht ganz in demselben Ton und Styl fort; und es folgen nicht Ausführungen, Erklärungen des Vorigen, wie sie der Evangelist gegeben haben könnte, sondern neue, fortsetzende, s c h l i e s s e n d e Gedanken. Auch würde das Gespräch zu schroff hier abbrechen, während V. 21 einen angemessenen Schluss gibt."

Luther's Wort mag uns in die rechte innere Verfassung setzen, dass wir mit rechtgestimmtem Herzen an diesen Text herantreten. Er sagt: dies ist der besten herrlichsten Evangelien eines, wie sie sonderlich St. Johannes zu schreiben pflegt, das wohl werth wäre, mit grossen, ja güldenen Buchstaben an alle Wände und auch, wenn es sein könnte, in's Herz geschrieben zu werden, und billig sollte es eines jeden Christen tägliche Betrachtung sein in seinem Gebet, es sich selbst vorzusprechen, seinen Glauben zu stärken

und sein Herz damit zur Anrufung zu erwecken; denn es sind Worte, die aus Traurigen Fröhliche und einen todten Menschen wieder lebendig machen können, so nur das Herz festiglich daran glaubt. Es ist in den einzelnen Worten eine solche Majestät, Einfachheit, Deutlichkeit, Nachdruck, Wahrheit, Reiz und alles, was in der Rhetorik gelehrt werden kann, findet sich in diesem Texte im höchsten Grade. Den Text habe ich aus der Massen lieb. Es lehrt aber auch von dem rechten Hauptstück der ganzen christlichen Lehre, welches die Herrlichkeit und Freiheit der Christen heisst, dadurch ihnen in Christo Sünde, Gesetz, Gottes Zorn, Tod und Hölle abgethan und aufgehoben, dazu alle menschliche Weisheit, Gerechtigkeit, Heiligkeit zu nichte gemacht wird in dem, was Gottes Reich belanget. Weil es aber unmöglich ist, dass man solche herrliche Predigt mit Worten könne ergründen, wollen wir Gott mit Ernst bitten, dass er solche Worte durch seinen Geist in unseren Herzen besser wolle erklären, denn wir es können, und so licht und heiss machen, dass wir Trost und Freude davon empfinden."

V. 16. Also hat Gott die Welt geliebt, dass er seinen eingebornen Sohn gab, aufdass jeder, der an ihn glaube, nicht verloren werde, sondern das ewige Leben habe. Das sind wohl kurze einfältige Worte, sagt unser Luther, aber es sind eitel Centnerworte und grosse Werkstücke. Gott hat die Welt so lieb, dass kein grösserer noch höherer Liebhaber der Welt ist, denn er. So kann auch kein höherer Affekt sein, dadurch sich Gott gegen die Welt ganz und gar ausschütten möge, denn die Liebe. Es kann auch kein schändlicher Bösewicht noch unwürdiger Feind sein, dem solche Liebe angelegt wird, denn die Welt. Darum sind es eitel herrliche, hohe Centnerworte. Dass ein Gott sein soll, der die Welt inwendig und auswendig kennt und weiss, was Welt ist, und soll die Welt lieb haben und ihr etwas Gutes gönnen, das ist über alle unsere Vernunft, Sinn, Verstand und Kunst. Anstatt seines Zornes, den die Welt wohl verdient hat, hat er die Welt lieb, und überschwenglicher und unbegreiflicher Weise, dass er seinen einigen Sohn schenkt der Welt, seinen ärgsten Feinden. Solche Gnade und Geschenk in Christo malt er mit kurzen, aber sehr trefflich reichen Worten, damit er dasselbige ja gross mache und tröstlich nach allen Umständen vorbilde, da alle Stücke der Geber, Nehmer, Geschenk, Frucht und Nutzen desselben, alles so gross, dass es unsäglich ist und um der Grösse halber schwer zu glauben. Damit führt er uns sobald hinauf in des Vaters Herz, damit wir sehen und wissen, dass dies der hohe, wunderbare, von Ewigkeit beschlossene Rath Gottes sei, dass uns durch diesen Sohn geholfen werde." Gott hat die Welt geliebt, der grosse Gott, welcher in sich ein seliges Liebesleben lebt, hat seine Liebe, deren Länge und Breite, Höhe und Tiefe kein sterbliches Auge ermessen kann, nicht in sich verschlossen. Er hat der Welt sich in Liebe zugewandt. Was ist ὁ κόσμος? Nicht die Schöpfung überhaupt, sondern die Menschheit, in welcher die schöpferische Thätigkeit Gottes zur Ruhe kam. Grotius lässt den Herrn gerade diesen Ausdruck wählen, um den Nikodemus von einem bösen jüdischen Vorurtheile zu befreien: *non Judaeos tantum, quibuscum fedus habebat aliquod, sed omne omnino genus humanum, peccatis obrutum.* 1. Joh. 5, 19. Röm. 5, 8 *et* Eph. 2, 12. Der Universalismus

des Heiles ist für das Erste durch diese Bezeichnung des Gegenstandes der göttlichen Liebe ausgesprochen. Die Reformirten haben diesen weiten Gesichtskreis der Liebe Gottes verengen wollen; Lampe behauptet, *universitas electorum* werde hier durch *ὁ κόσμος* bezeichnet. Calvin hatte mit seiner Auslegung dazu schon vorgearbeitet: *tametsi*, sagt er, *in mundo nihil reperietur Dei favore dignum, se tamen toti mundo propitium ostendit*, *quum sine exceptione omnes ad fidem Christi vocat, quae nihil aliud est quam ingressus in vitam. ceterum meminerimus, ita communiter promitti omnibus vitam in Christo, qui crediderint, ut tamen minime communis omnium sit fides. patet enim omnibus Christus ac expositus est, solis tamen electis oculos Deus aperit, ut fide ipsum quaerant.* Dieser Auffassung widerstreitet aber nicht blos der Ausdruck *ὁ κόσμος*, sondern auch die Schriftlehre im Allgemeinen; auch in unserem Verse ist durch *πᾶς ὁ πιστεύων* ein Protest gegen solche Gewaltstreiche. Gott umfasst mit seiner Liebe die ganze Welt, denn vor seinem Auge ist kein Ansehen der Person und die ganze Welt ist Welt. Der Herr will sicherlich nicht durch den Ausdruck *ὁ κόσμοσ* die Welt metaphysisch von Gott unterscheiden; *ὁ κόσμος* ist, wie schon aus dem *οὕτως* hervorgeht, ein ethischer Begriff. Gott liebt die Welt, welche im Argen, oder, wenn wir der letzteren Hälfte unseres Verses näher treten wollen, in der *ἀπώλεια* liegt. Diese Welt, die nichts anders ist, wie Luther sich ausdrückt, als ein grosser Haufe solcher Leute, die Gott nicht fürchten, vertrauen, noch lieben, loben noch danken, aller Creatur missbrauchen, seinen Namen lästern, sein Wort verachten, diese Welt ist, was sie ist, erst geworden durch ihre eigne Schuld. Sie hat ihr Herz abgewandt von dem, welcher das Herz gepflanzt und dem Menschenherzen sein Bild eingeprägt hat, sie hat Gott nicht gepriesen als einen Gott noch ihm gedankt, ist in ihrem Dichten eitel geworden und ihr unverständiges Herz ist verfinstert — und doch kann Gott sein Herz gegen diese Welt voll Sünde und Schuld nicht verhalten, er hat sie geliebt, er hat sie so sehr geliebt, dass er seinen eingebornen Sohn gab. Gott hat einen Sohn, und nur diesen einen. Allein bei Johannes begegnet uns diese nähere Charakterisirung des Sohnes Gottes, 1, 14. 3, 16, 18. 1 Joh. 4, 9, was Lampe schon bemerkt hat. In der 70 wird יָחִיד durch *ἀγαπητός* wiedergegeben, so Genes. 22, 2, 12, 16. Richt. 11, 34. Jerem. 6, 26. Am. 8, 10. Zachar. 12, 10; es ist desshalb von Grotius und Kühnöl *μονογενής* einfach für gleichbedeutend mit *ἀγαπητός* erklärt worden, was jedenfalls noch besser ist, als mit Paulus es für einzig in seiner Art zu fassen. Die alten Väter haben den Arianern gegenüber, welche nach Theophylactus sagten, *ὅτι μονογενὴς λέγεται, διότι αὐτὸς μόνος γέγονε καὶ ἐκτίσθη ὑπὸ θεοῦ, τὰ δ'ἄλλα πάντα ὑπ' αὐτοῦ*, einstimmig behauptet, dass, wie der Damascener 1, 9 lehrt, Christus *μονογενὴς λέγεται, ὅτι μόνος ἐκ μόνου τοῦ πατρὸς μόνως ἐγεννήθη. οὐδὲ γὰρ ὁμοιοῦται ἑτέρα γέννησις τῇ τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ γεννήσει· οὐδὲ γάρ ἐστιν ἄλλος υἱὸς τοῦ θεοῦ.* Luther fasst das Wort eben so, er sagt nämlich: „Gott hat sonst viele Söhne und Kinder, aber nur einer ist der eingeborene, von dem das gesagt wird, dass Alles durch ihn gemacht sei, die andern Söhne sind nicht das Wort, durch welches alle Dinge gemacht sind, sondern sie sind geschaffen durch diesen eingebornen Sohn, der gleich dem Vater Schöpfer Himmels und der Erden ist. Die andern allzumal werden Söhne durch diesen eingeborenen Sohn, welcher unser Herr und Gott ist und heissen wir vielgeborene Söhne; dieses aber ist allein der eingeborene Sohn, den er in der Gottheit von Ewigkeit gezeugt hat." So dann

Lampe, Bengel, selbst Baumgarten-Crusius, de Wette, Hengstenberg, Tholuck, Lücke. Diesen seinen einzigen Sohn, den Abglanz seiner Herrlichkeit und das Ebenbild seines Wesens, gab Gott. Er behielt ihn nicht für sich in seinem Schoosse, in seinem Himmel, ἔδωκεν. Die Alten legten meist mit Euthymius dieses Wort aus: ἐξέδωκεν ὑπὲρ τῶν ἀνθρώπων εἰς θάνατον: Grotius hält dies auch für richtig: *intellige gratis, nullis meritis provocatus; παρέδωκε Paulus dicto loco Röm. 8, 32 et alibi saepe. de morte sua obscure loquitur; de vita aeterna aperte, ut animos erigat.* Grotius scheint zu dieser Ausdeutung hauptsächlich dadurch veranlasst worden zu sein, dass er in dem ganzen Satze mit ὥστε eine *allusio ad Abrahami historiam Gen. 22, 12* fand. Bengel, Baumgarten-Crusius, Olshausen u. A. denken ebenso. Allein ἔδωκεν gibt an und für sich schon einen ganz ausreichenden Sinn: Gott gab seinen Sohn der Welt, der Menschheit, diese Dahingabe gipfelt in der Dahingabe in den Tod. „Die Menschwerdung des Logos war schon selbst ein Dahingeben, eine Erniedrigung Phil. 2, 7 und der Kreuzestod die natürliche Folge," sagt de Wette; der Gedanke ist gewiss *in abstracto* ganz richtig, aber *in concreto* hier nicht am rechten Orte. Denn es ist hier nicht von einem Sichdahingeben des Sohnes, sondern von einem Opfer des Vaters die Rede. Wenn aber der Vater seinen Sohn der Welt gibt, was mehr sagt, als dass er ihn in die Welt sendet, so begibt er sich des Sohnes, den er bis dahin in seinem Schoosse von Ewigkeit her gehegt hat, so gibt er der Welt sein Liebstes und Bestes dahin. Nicht blos das Herz des menschgewordenen Sohnes Gottes musste sich nach der ewigen Vereinigung mit dem Vater sehnen, auch das Herz des Vaters segnete die Stunde, da der Menschgewordene aller Himmel Himmel durchwandelte, um sich auf den Stuhl zu seiner Rechten zu setzen. Gut sagt Luther, der nachholt, was sein Meister Augustinus verabsäumt hatte (denn dieser bespricht in seinen Traktaten zu dem johanneischen Evangelium unseren Vers gar nicht): „siehe an die Gabe an ihr selbst! Was gibt er nun? Nicht Himmel und Frde mit Allem, was darinnen ist, sondern seinen Sohn, der so gross ist als er selbst; das ist ein ewig unbegreiflich Geschenk, das da der Born und Quell ist aller Gnaden, Güte und Wohlthat, ja die Besitzung und Eigenthum ewiger Güter und Schätze Gottes. Denn wir müssen einen Heiland haben, der mehr sei als ein Heiliger, oder ein Engel, denn wenn er nicht mehr, grösser und besser wäre, so würde uns nicht geholfen, so er aber Gott ist, so ist der Schatz so schwer, dass er nicht allein wegwiegt und aufhebt die Sünde und den Tod, sondern auch gibt das ewige Leben. Das heisst eine Liebe nicht mit Worten, sondern mit der That und in dem höchsten Grad, mit dem theuersten Gut und Werk bewiesen, das Gott selbst hat und vermag. Denn weil er den Sohn gibt, was behält er, das er nicht gäbe? Ja er gibt damit sich selbst ganz und gar, Röm. 8, 32. Es muss freilich wohl Alles mit diesem gegeben sein, der da sein eingeborner, lieber Sohn, der Erbe und Herr aller Creaturen ist und dem alle Creaturen unterworfen sind, Engel, Teufel, Tod, Leben, Himmel und Erde, Sünde, Gerechtigkeit, Gegenwärtiges und Zukünftiges. 1 Cor. 3, 21—23." Wir sollen den Werth der Gabe recht in's Auge und Herz fassen, gut bemerkt Calvin: *unigeniti nomen ἐμφατικόν est ad commendandam divini in nos amoris vehementiam. quia enim non facile sibi homines persuadent a Deo se diligi, ut omnem dubitationem eximeret, nominatim expressit tantopere nos Deo fuisse caros, ut ne unigenito quidem filio pepercerit nostra causa. quum ergo satis superque testatam nobis*

suam caritatem fecerit Deus, quisquis hoc testimonio non contentus adhuc vacillat, non levem Christo injuriam facit, quasi unus aliquis ex vulgo temere in mortem proiectus fuerit. quin potius ita reputandum est, quanti unigenitum suum filium Deus aestimat, tam pretiosam illi fuisse nostram salutem, cuius pretium unigeniti ipsius mortem esse voluit. Luther heisst uns noch bedenken, wie und welcherlei Weise der Sohn gegeben wird. Da siehe ihm zu, spricht er uns zu, was er thut und leidet, da er um unsertwillen ein Mensch wird, unter das Gesetz d. i. unter Gottes Zorn und den Tod gethan (um unserer Sünde willen), dazu des schmählichsten Todes an das Holz erhöht und in der Luft hangend, verdammt, des Teufels und der ganzen Hölle Grimm und Wüthen auf sich nimmt und damit kämpfen muss, dass es auf die höchste Weise dahingegeben heisst, doch also, dass er in demselben Teufel, Sünde, Tod und Hölle unter seine Füsse tritt, durch seine Auferstehung und Himmelfahrt herrscht und solches Alles auch uns zu eigen gibt, dass wir beides, ihn und Alles, was er gethan, haben sollen. Und solches Alles also, dass er solche Gabe nicht als einen Lohn oder Verdienst rechnet, es soll nicht geliehen, geborgt noch vergolten, sondern frei gegeben und geschenkt heissen, aus lauter milder Gabe, dass der Nehmer hier nichts mehr thun soll noch kann, als die Hand aufthun und hinhalten und solches, wie es ihm von Gott gegeben wird und er wohl bedarf, mit Liebe und Dank annehmen. Dies Werk, welches ist Erlösen von Sünden und Tod, das er selbst thut, das gibt Christus dem Vater, dass also des Vaters und des Sohnes Werk einerlei sei." Drei aber sind, die da zeugen, der Vater und der Sohn und der heil. Geist; mit der Gabe des Sohnes, selbst des Eingebornen vom Vater, an die Welt, ist das Heil der Welt noch nicht beschafft, die Liebe Gottes zur Welt noch nicht zum Abschluss gekommen. Es muss der heil. Geist in's Mittel treten, der Geist, welcher vom Vater durch den Sohn ausgeht, um den Sohn zu verklären. Es ist aber der heil. Geist ein Geist, der die Tiefen erforscht und desshalb nicht mit den Händen sich greifen lässt, ein Geist, der sein Werk in heiliger Stille, in gottgesegneter Verborgenheit treibt. So zeichnet hier der Herr das Werk des heil. Geistes dem heil. Geiste ganz gemäss, indem er den Werkmeister gar nicht bei Namen ruft, sondern nur sein Werk in dem Herzen der Menschen an's Licht zieht. Die überschwängliche Gottesgabe will empfangen werden; Gott gibt sie nicht zum Schein, sondern in vollem Ernste. Gott will durch die Dahingabe seines Sohnes an die Welt, dass ihm Kinder geboren werden, dass die Welt selig werde. Der Herr gibt Gottes Absicht in den Worten an: *ἵνα πᾶς ὁ πιστεύων εἰς αὐτὸν μὴ ἀπόληται, ἀλλ ἔχῃ ζωὴν αἰώνιον.* Zu den lichtesten Höhen hat er in dem ersten Theile dieses Verses uns hinaufgeführt, wir haben das Licht, geboren vom Lichte, gesehen und hineingeschaut in des Vaters Herz, welches in heiliger Liebe der Welt entgegenflammt; er heisst uns jetzt in die Finsterniss und die Schatten des Todes hineinsehen, welche auf dieser Welt liegen. Es ist wie im Anfang, wie da der Geist Gottes schwebte über den Wassern, die eine wüste und leere Masse bedeckten, so ist es jetzt auch finster da unten in der Tiefe, aber die heilsame Gnade Gottes webt über diesem Abgrund. Die Welt, welcher Gott seinen Sohn gibt, hat das Leben nicht, geschweige denn das ewige Leben, sie liegt im Tode, in dem Verderben, in der *ἀπώλεια.* Was der Apostel Paulus so gewaltig predigt, dass von Adam der Tod um der Sünde willen auf das ganze Menschengeschlecht übergegangen sei, dass alles Fleisch unter die Sünde verkauft

sei, ist nur Ausführung dieses Spruches Jesu Christi, des wahrhaftigen, treuen Zeugen. Das klassische Alterthum hat sich dieser Wahrheit nicht verschliessen können, obgleich es in den Tag hinein lebte nach dem Wahlspruch: *carpe diem.* Wir haben 1, 211 schon einige erschütternde Zeugnisse gehört, andere mögen hier ihre Stelle finden. Euripides sagt Hippolytus 610: *ἁμαρτεῖν εἰκὸς ἀνθρώποις* und, um nur noch eins seiner Worte anzuführen in einem Fragmente: *ἔμφυτος πᾶσι ἀνθρώποις κάκης* und Thucydides, der grosse Geschichtsschreiber, bekennt 3, 84, 2: *τῶν νόμων κρατήσασα ἡ ἀνθρωπεία φύσις, εἰωθυῖα καὶ παρὰ τοὺς νόμους ἀδικεῖν, ἀσμένη ἐδήλωσεν ἀκρατὴς μὲν ὀργῆς οὖσα, κρείσσων δὲ τοῦ δικαίου, πολεμία δὲ τοῦ προὔχοντος* und 3, 45, 3: *πεφύκασι ἅπαντες καὶ ἰδίᾳ καὶ δημοσίᾳ ἁμαρτάνειν.* Auch die Römer gestehen dieses Geknechtetsein unter die Sünde ein, so singt Horatius *Sat. 1, 3, 68 f.*:

nam vitiis sine nemo nascitur; optimus ille est,
qui minimis urgetur,

und Tacitus spricht offen aus Hist. 4, 14: *vitia erunt donec homines,*

Der *ἀπώλεια* ist die Welt verfallen, sie soll aus diesem Falle auferstehen, um desswillen gibt ihr Gott seinen eingebornen Sohn. Der Sünder soll in seinen Sünden nicht sterben, sondern leben. Es ist dem Herrn recht darum zu thun, dass dieser Gnadenwille Gottes dem Nikodemus und Allen, die das Evangelium hören, fest und gewiss werde. In dem Verse vorher ist schon ähnliches ausgesagt worden. Durch die Hingabe seines eingebornen Sohnes an die Welt will Gott der Welt das Leben und zwar, da die Welt ein gewisses Leben schon hat, nämlich eine *vita temporalis,* das ewige Leben geben. Alles Leben urständet in dem Herrn, er ist das, was er von sich selbst in der Offenbarung 1, 17 f. aussagt: *ἐγώ εἰμι ὁ πρῶτος καὶ ὁ ἔσχατος, καὶ ὁ ζῶν εἰμὶ εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων*: alles Leben führt auf ihn als den Lebensquell zurück, *πάντα δι' αὐτοῦ ἐγένετο*, er ist aber in ganz besonderem Sinn für die Menschheit *ἡ ζωὴ καὶ τὸ φῶς.* Dieses Leben ist in die Welt eingetreten, dieser ewiglebendige Logos ist Fleisch geworden. So ist das Leben greifbar da, so kann die Welt das ewige Leben schon hienieden ergreifen und erhalten, hegen und pflegen. Das ewige Leben wird nicht als ein zukünftiges Gut hier gezeigt, sondern als ein Gut, das in diese Welt hereinragt, das in diesem Leben schon in Besitz und Genuss genommen werden kann, ausdrücklich dargestellt. Man achte auf das Präsens *ἵνα — ἔχῃ ζωὴν αἰώνιον.* Es ergibt sich hieraus, dass die *ζωὴ αἰώνιος* nicht als das Gegentheil von dem leiblichen Tode, sondern als das Gegentheil des geistlichen Todes zu fassen ist. Der leibliche Tod, das Sterben des Leibes ist erst die nothwendige Folge von dem geistlichen Tode, von dem, dass der Geist von dem lebendigen Gotte in der Sünde sich geschieden hat und so Gott abgestorben ist. Das ist der Punkt, von welchem das Unheil, *ἡ ἀπώλεια*, über den ganzen Menschen sich ergossen hat; Gott thut nie ein bloses Stückwerk, er fasst jedes auch an dem rechten Punkt an und so lässt er das Heil für den ganzen Menschen von dem Punkte ausgehen, von dem das Unheil seinen verderblichen Ausgang nahm. Er bietet dem inwendigen Menschen die *ζωὴ αἰώνιος* an, er haucht durch den heil. Geist sein Leben dem Herzen ein und lässt von diesem Herzpunkte aus den Lebensstrom hervorbrechen, welcher schliesslich auch den Leib von dem Bann des Todes erlöst und verklärt zu einem geistlichen Leibe. Luther sagt: „nicht verloren werden, d. i. er soll nicht in Sünden sein, soll nicht ein bös Gewissen haben, noch unter dem Gesetze sein. Es soll ihn das Gesetz

nicht verklagen, die Sünde nicht beissen noch plagen, wenn er sie gleich allhier fühlt, der Tod nicht fressen, denn dieweil er glaubt, so ist er sicher und gewiss. Das soll diese Gabe wirken, dass mir die Hölle ausgelöscht, der Teufel unter die Füsse geworfen und also aus einem erschreckten, betrübten, ertödteten ein fröhlich, lebendig Herz werde und in Summa: ein ewiges, unvergängliches Leben für ewiges Verderben und Tod; denn wo der Sohn Gottes ist recht erkannt und mit dem Herzen gefasst wird, da muss schon alles Gut, Ueberwindung und Erlösung alles Uebels, ewige Freiheit, Herrlichkeit und Freude sein. Ewiges Leben ist, da der Tod nimmermehr gesehen wird und ewiglich kein Mangel, Noth, Traurigkeit, Anfechtung, sondern eitel Freude und voller Reichthum aller Güter empfunden wird und Gewissheit vorhanden ist, dass wir einen gnädigen Gott haben und alle Creaturen uns fröhlich anlachen." Allein völlig ist damit doch der Sinn dieser Worte nicht erschöpft; Luther fasst die *ἀπώλεια* einer und die *ζωὴ αἰώνιος* anderer Seits mehr als Gefühl, als innere Empfindung, der Herr aber spricht von einem Zustand, von einem realen Besitze. Das Leben ist in Christus erschienen objectiv, damit ist aber noch nicht gesagt, dass das Leben nun schon jedem Subjekte aufgegangen sei. Wie der *λόγος ἄσαρκος* als *ἡ ζωὴ* und *τὸ φῶς* wahrhaft da war, aber trotzdem *ἡ σκοτία* in der Welt war und blieb: so verhält es sich auch mit dem Leben, das in dem *λόγος ἔνσαρκος* in die Welt gekommen ist. Dasselbe verbreitet sich nicht naturnothwendig auf ganz natürlichem Wege über die Menschheit, nicht jeder Mensch hat nun das ewige Leben, nur *πᾶς ὁ πιστεύων εἰς αὐτὸν* hat es. *Insigne fidei elogium*, ruft Calvin aus, *quod nos ab aeterno interitu vindicat. diserte enim exprimere voluit, quamvis ad mortem videamur nati, certam tamen offerri liberationem in Christi fide; ita mortem, quae alioqui nobis imminet, minime timendam esse. et universalem notam apposuit, tum ut promiscue omnes ad vitae participationem invitet, tum ut praecidat excusationem incredulis.* Luther sagt in seiner naiven und doch so tiefsinnigen Weise: „der Glaube mag wohl ein klein und gering Büchslein sein, es liegt aber darin ein solch edles Kleinod, Perlen oder Smaragd, das Himmel und Erde nicht behalten kann. Was heisst doch an ihn glauben? Es heisst nicht das ewige Leben durch unser Verdienst und Werk suchen, sondern diese Worte für wahr halten, dass Gott dich, der du ja auch ein Stück von der Welt bist, also geliebt habe, dass er seinen eingebornen Sohn gab. Und ist solcher Glaube nicht ein bloser, lediger Gedanke von Christo, dass er von der Jungfrau geboren und gelitten, sondern ein solch Herz, das da in sich den Sohn Gottes schliesst und fasst, wie diese Worte lauten." Aus dem *πᾶς ὁ πιστεύων* weiss Luther ein blödes Herz trefflich zu trösten und zu stärken: Ja, sprichst du, wenn mir's Gott in Sonderheit zusagte, so wollte ich's glauben, könnte dann auch gewiss sein, dass es mir gälte. Nein, lieber Freund, er redet ingemein, dass dieser Sohn und das ewige Leben aller Welt zugesagt und geschenkt sei, auf dass er ja Niemand ausschliesse. Darum hüte dich, dass du dich nicht selbst ausschliessest und solchen Gedanken stattgebest; denn das wäre Gott in seinem Worte Lügen gestraft."

V. 17. Denn Gott hat seinen Sohn nicht gesandt in die Welt, dass er die Welt richte, sondern dass die Welt durch ihn selig werde. Was der letzte Vers ausgesagt hat, wird in diesem nochmals bestätigt; bei Johannes bewegt sich die Rede ja vielfach zwischen Satz und Gegensatz; der Thesis des V. 16 stellt sich hier die Antithesis, der Position die Negation entgegen. Man hat mehrfach gesagt, der Herr

wolle einem jüdisch-pharisäischen Wahne die Axt an die Wurzel legen. Es ist bekannt, dass man in Israel glaubte, der Messias werde das Heil seinem auserwählten Volke und das Gericht der Verdammniss der Heidenwelt bringen. Gegen diesen Wahn soll nach Baumgarten-Crusius, de Wette und Lücke Jesus hier sprechen. Hengstenberg entgegnet: „Alles hat in dieser Rede persönliche Beziehung. Alles geht darauf aus, das Herz des Nikodemus zu gewinnen. So sollen auch hier die Worte dem Nikodemus ein Herz zu Christo machen, dass er sich dem hingibt, der zum Heile der Welt und zu dem seinigen gekommen, vom Himmel herabgestiegen ist. Es soll ihm fühlbar gemacht werden, dass hier nicht ein neues Gesetz vorliegt, sondern ein Evangelium, eine frohe Botschaft." Ganz richtig, aber wir brauchen die Widerlegung dieser Ansicht nicht aus der ganzen Anlage der Rede zu entnehmen, unser Vers legt selbst gegen eine solche Auffassung Verwahr ein. Baumgarten-Crusius sieht sich zu der Anmerkung getrieben: *ὁ κόσμος* hat im 17. V. eine verschiedene Bedeutung; wie ja der erste Satz eine fremde, die Judenmeinung einführt. Nicht um die Welt zu richten, sondern um aller Welt (vergl. V. 16) das Heil zu geben." Geht das aber an? Ist es erlaubt in 2 Versen, in welchen der Ausdruck *ὁ κοσμος* 4 mal vorkommt, ihn 3 mal zu fassen in universalistischem Sinne und 1 mal im partikularistischem Verstand? Das ist denn doch die bodenloseste Willkür. Ich glaube auch nicht, dass Grotius mit seiner Anmerkung das Richtige getroffen hat: *Deus saepe ultor describitur in veteri pagina: itaque conscii peccatorum merito exspectare poterant filium, venire ad poenas patris nomine exigendas.* Der Herr würde darnach einem Missverständnisse der alttestamentlichen Weissagung entgegentreten. Soll Nikodemus aber eine solche Ansicht mit zu dem Herrn gebracht haben? Der Herr, so will mir dünken, führt jetzt gegen das Herz des Pharisäers, um welches ein *aes triplex* lag, einen Hauptstreich. Er hat ihm die Liebe des Vaters und des Sohnes geoffenbart, dass sein Herz dieser Liebe sich öffnen sollte; er zeigt ihm jetzt, da es zum Schluss geht, den furchtbaren Ernst, der mit dieser Liebesthat Gottes verbunden ist. Die Offenbarung der höchsten Liebe bietet nicht blos die Möglichkeit zur Seligkeit zu gelangen, sie schafft entweder Leben oder Tod. Nikodemus wird vor dieses Entweder — Oder hingestellt; der Herr drängt ihn zu einer Entscheidung. Es ist ebenso wahr, was Meyer bemerkt, dass das *ἀπέστειλεν* dem *ἔδωκεν* entspricht, als es falsch ist, wenn man sagen wollte, dass es nur ein anderer Ausdruck dafür sei. In dem *ἔδωκεν* liegt die Hingabe, die Welt empfängt also etwas von dem Sohne Gottes, in dem *ἀπέστειλεν* liegt aber dieses nicht, es sagt nur aus, dass der Sohn erscheint, wozu? bleibt ganz unbestimmt. Nicht zum Gericht hat Gott seinen Sohn in die Welt gesandt; was ist hier nun unter dem *κρίνειν* zu verstehen? Euthymius nimmt es gleich *κατακρίνειν*, so auch Luther, Calvin, Beza; Grotius schreibt zu unserer Stelle: *κρίνειν est κατακρίνειν, ut* 1 Cor. 11, 32. Ebr. 13, 4, *at κατακρίνειν est et damnare et poenas exigere.* Wenn *κρίνειν* an und für sich auch nicht die Bedeutung von *κατακρίνειν* hat, sondern nur ein Scheiden aussagt, so ist hier doch *κρίνειν* jedenfalls von den Alten schon richtig verstanden worden. Dies erhellt schon aus dem *σώζεσθαι*, welches zu dem *κρίνειν* den Gegensatz bildet. Der Inhalt beider Begriffe lässt sich aus dem vorhergehenden Verse wie aus dem nachfolgenden Texte noch näher bestimmen. Der, an dem der Gesandte das *σώζεσθαι* vollzogen hat, hat die *ζωὴ αἰώνιος*, hingegen der, welcher sein *κρίνειν* erfahren hat, ist der

ἀπώλεια anheimgefallen, ist ein ἀπολωλώς. Aus V. 18 erhellt ebenfalls, dass die κρίσις nicht als Scheidung, sondern als Verdammniss hier gemeint ist. Gottes Absicht bei der Sendung seines Sohnes konnte nicht das Gericht sein, wenigstens wäre dann eine Dahingabe desselben an die Welt ganz überflüssig gewesen; sollte derselbe als Richter kommen, so brauchte er nicht erst Mensch zu werden. Wie kann aber der Herr von sich aussagen, dass er nicht zum Gerichte in diese Welt gesandt sei? Die Alten haben die eigentliche Schwierigkeit dieses Wortes nicht gefühlt; sie sind flugs bei der Hand mit der Bemerkung, das Gericht sei der Parusie vorbehalten. Allein dem ist doch nicht ganz so, unsere Perikope behauptet ja ausdrücklich, dass das Gericht schon gegenwärtig ist, ja dass es schon angefangen hat in dieser Welt. Die Erscheinung des Herrn zum Heil ist eine Erscheinung zugleich zum Gericht; und doch sagt er, dass er nicht gesandt sei zum Gerichte. Wie verträgt sich endlich mit dieser Aussage, 9, 39, wo Jesus spricht: εἰς κρίμα ἐγὼ εἰς τὸν κόσμον τοῦτον ἦλθον? Es ist hier kein Widerspruch, man beachte ein Mal das ἦλθον hier und das ἀπέστειλεν in unserer Stelle; das letztere sagt aus, was Gottes ewiger Rathschluss war, beziehungsweise nicht war, das zweite dagegen, was — von dem göttlichen Rathschluss ganz abgesehen — sich faktisch vollzogen hat. Wie das ewige Leben schon in dieses Leben hereinlangt, so reicht das Gericht auch in diesen Aeon; wie aber in diesem Leben nur der Anfang des ewigen Lebens liegt und nicht seine Vollendung, so vollendet sich in der Gegenwart auch noch nicht das Gericht, es wird nur innerlich vorbereitet und motivirt. Das Gericht, zu welchem der Herr am Ende kommt, ist der Akt, in welchem die Garben geschnitten werden und gesammelt wird, was hier auf Erden gereift ist. Der jüngste Tag resumirt nur die vergangenen Tage und zieht das grosse Facit. Da der Herr dann den Menschen richten wird nach seinen Werken, so ist in diesen Werken das Gericht begründet; der Mensch ist nicht blos sein eigener Ankläger, sondern auch sein Richter. Seine Selbstentscheidung wird an dem grossen Gerichtstag nur feierlich proklamirt von dem Herrn, der auch in das Verborgene sieht und der alle Gewalt hat, um den äusseren Zustand mit dem inneren in Einklang zu bringen. Calvin lässt sich schon ganz genügend über diesen beregten Punkt so aus: *quod autem alibi docet Christus, se in iudicium venisse, quod vocatur petra scandali, quod dicitur positus in multorum ruinam, id accidentale est vel, ut ita loquar, adventicium. qui enim oblatam in eo gratiam respuunt, digni sunt, qui iudicem experiantur ac tam indigni foedique contemptus ultorem. cuius rei in evangelio luculentum specimen apparet. nam quum proprie sit Dei potentia in salutem omni credenti, facit multorum ingratitudo, ut illis in mortem cedat. utrumque optime expressit Paulus, quum se in promptu habere vindictam gloriatur, in qua omnes suae doctrinae adversarios conficiat, postquam impleta fuerit piorum obedientia. 2 Cor. 10, 6. perinde enim valet, acsi diceret destinari praesertim ac primo loco evangelium fidelibus, ut sit illis in salutem; sed postea non impune cessurum incredulis, qui contempta Christi gratia eum mortis auctorem habere maluerint quam vitae.* Augustinus hatte diese richtige Auffassung schon angebahnt mit seinem Worte: *ergo quantum in medico est, sanare venit aegrotum. ipse se interimit, qui praecepta medici observare non vult. venit salvator ad mundum. quare salvator dictus est mundi, nisi ut salvet mundum, non ut iudicet mundum? salvari non vis ab ipso, ex te ipso iudicaberis. et quid dicam, iudicaberis? vide, quid ait.*

V. 18. Wer an ihn glaubet, der wird nicht gerichtet wer aber nicht glaubt, der ist schon gerichtet, denn er hat nicht geglaubt an den Namen des eingebornen Sohnes Gottes. Da steht das Urtheil, ruft Luther aus, so den Unterschied zwischen denen macht, die da selig und verdammt werden. Es liegt nicht daran, wie würdig oder unwürdig du seist, denn es ist schon beschlossen, dass sie alle Sünder und der Verdammniss würdig sind, sondern daran liegt's, ob du an diesen Christum glaubest oder nicht. Glaubst du, so ist dir schon geholfen und das Urtheil der Verdammniss von dir genommen. Wer da glaubet, der darf das jüngste Gericht nicht fürchten. Denn das Gericht ist aufgehoben, es geht ihn so wenig an, als es die Engel angeht. Er darf an demselben Tage keines Mittlers, denn das Gericht ist hinweg. — Wiederum aber, sagt er weiter, ist auch ein schrecklich Urtheil über den Haufen derer gefällt, so dieser Predigt nicht glauben, sondern mit ihrer eigenen Heiligkeit und Verdienst sich unterstehen, vor Gott zu kommen und selig zu werden; denn solchen ist hiermit alle Gnade verneint und schlechthin abgesprochen und sie sind unter die Verdammniss beschlossen, daraus sie nicht kommen sollen, so lange sie nicht glauben, und soll sie nichts helfen, ob sie schon in grossen, schweren, vielen Werken und trefflichem Schein der Heiligkeit dahergehen. Denn also spricht Christus: wer nicht glaubt, der ist schon gerichtet. Moses ist bereits da und die Welt ist bereits gerichtet. Hier ist nicht die Frage, wie du in den Brunnen fallest, sondern wie du aus dem Brunnen wieder herauskommest und zeigt die Ursachen und spricht, denn er glaubet nicht an den Namen des eingebornen Sohnes Gottes." Der Herr preist den Glauben dem Nikodemus in den höchsten Tönen, um ihn zu demselben zu locken und zeigt ihm die Hölle, in welche der Unglaube unbedingt stürzt, um ihn vor dem Unglauben schaudern zu lassen. *ὁ πιστεύων εἰς αὐτὸν οὐ κρίνεται.* Es ist ein Missverstand, wenn abendländische Kirchenväter auf dieses Wort die Behauptung gründeten, dass der Gläubige überhaupt nicht dem Gerichte Gottes unterliege, sondern bei dem jüngsten Gerichte als Richter neben dem Herrn fungire. Auch der Gläubige unterliegt nach der Lehre der heil. Schrift dem Gerichte, es ist ja ein allgemeines, aber das Gericht ist für ihn kein Gericht, denn er empfängt nicht das Urtheil der Verdammniss, sondern trägt aus ihm davon das Ende des Glaubens, der Seelen Seligkeit. Er rühmt sich wider das Gericht, denn seine Werke sind in Gott gethan und Gott gefällig. Der Gläubige kann dem Gerichte nicht verfallen; Lampe erinnert an Coccejus Wort: *si iudicaretur credens, contrarius sibi esset Deus, qui vellet sibi credi a peccatore, ut is animam suam ipsi committat et nihilominus non vellet a se sperari salutem. si iudicaretur, frustra in regnum Dei intrasset: nam in regno Dei est iustitia, pax, laetitia spiritus sancti.* Man achte aber auch noch auf die Präsentia. Calvin trifft das Richtige nicht mit seiner Anmerkung: *praesens tempus hic accipitur loco futuri ex consuetudine linguae hebraicae.* Diese Präsentia sind vielmehr gesetzt, weil diese Erledigung von dem Gerichte nicht etwas zukünftiges ist, sondern in dem gegenwärtigen Zustande, in welchem sich diese befinden, den letzten Grund hat; es ist nicht ein *accessorium* bei dem Glauben, nicht ein *donum superadditum,* womit der Richter der Lebendigen und der Todten den Gläubigen am Ende schmückt, dass er dem Gericht nicht unterworfen ist, sondern es liegt in dem Wesen des Glaubens naturnothwendig beschlossen. Wie sollte der Gläubige von dem von Gott verordneten Richter gerichtet werden, ist der Glaubensanfang nach Johannes doch nichts anders

als *λαμβάνειν αὐτόν* 1, 12 und das Glaubensleben wieder nichts anderes als ein *εἶναι ἐν αὐτῷ*: der Herr, welcher über dem Gläubigen zu Gericht sitzen wollte, müsste dann sich selbst in demselben richten wollen. So steht es mit dem Gläubigen, er ist selig: entsetzlich steht es aber mit dem Ungläubigen. „Wer nicht glaubt, sagt Luther drastisch genug, der hat schon die Hölle am Halse.“ Der zweite Satz resultirt von selbst aus dem ersten, dennoch aber gibt es der Herr dem in sich versunkenen Nikodemus nicht anheim, ob er diesen Gedanken aus jener Sentenz heraus ziehen will oder nicht, er thut es selbst nicht ohne Absicht. Der Mensch zieht so gern die allernächsten Consequenzen aus einer unbestreitbaren Wahrheit nicht aus Feigheit, er mag den scharfen Stachel sich nicht selbst in das Herz bohren. Er wandelt an einem Abgrund und mag denselben nicht erkennen. Der Herr will aber retten, er deckt dem Obersten der Pharisäer die Hölle auf, die vor ihm jähnt. *proxima sententia,* sagt Calvin, *qui vero non credit etc. significat, non aliud esse remedium, quo mortem quisquam hominum effugiat acsi diceret, omnibus, qui datam in Christo vitam reiiciunt, non restare nisi mortem, quum non alibi vita constet, quam in fide.* Wenn der Reformator aber dann fortfährt: *praeteritum verbi tempus ἐμφατικῶς posuit*, *quo melius exprimeret omnibus incredulis actum esse*: so irrt er sich. Die Perfekta wollen vielmehr aussagen, dass dasjenige, was das Zeitwort ansagt, schon vollendete Thatsache ist. Das Gericht über den Ungläubigen steht nicht in der Zukunft, ist nicht erst zu erwarten, dasselbe hat sich in dem Momente, in welchem er dem Unglauben sich überantwortete, schon vollzogen. Die Akten sind in dem Augenblicke, wo der Unglaube decidirt erscheint, vollständig geschlossen, ein Instanzenzug ist rein unmöglich, der ganze Handel ist spruchreif. Die Alten haben dieses Wort nicht in seiner völligen Tiefe gefasst. Chrysostomus sagt: *καθάπερ γὰρ ὁ φονεύων, κἂν μὴ τῇ ψήφῳ τοῦ κρίνοντος καταδικασθῇ, τῇ τοῦ πράγματος καταδεδίκασται φύσει, οὕτω καὶ ὁ ἄπιστος. ἐπεὶ καὶ ὁ Ἀδὰμ ᾗ ἡμέρᾳ ἔφαγεν ἀπὸ τοῦ ξύλου ἀπέθανεν. καί τί γε ἔζη. πῶς οὖν ἀπέθανε; τῇ ἀποφάσει καὶ τῇ τοῦ πράγματος φύσει. ὁ γὰρ ὑπεύθυνος ἑαυτὸν τῇ κολάσει ποιήσας ὑπὸ τὴν τιμωρίαν ἐστί κἂν μὴ τῷ πράγματι τέως, ἀλλὰ τῇ ψήφῳ.* Augustinus findet das Perfekt ebenfalls bedeutsam und einer Erklärung bedürftig. *qui autem non credit, quid dicturum sperabas, nisi iudicatur? quod addit, jam, inquit, iudicatus est. nondum apparuit iudicium et iam factum est iudicium: novit enim dominus, qui sunt eius, novit, qui permaneant ad coronam, qui permaneant ad flammam. novit in area sua triticum, novit et paleam, novit et segetem, novit et zizania, iam iudicatus est, qui non credit.* Das Gericht des Unglaubens ist nicht ein vollzogenes, weil es in der Präscienz Gottes schon geordnet ist, oder weil die Schuld, welche in dieses Gericht stürzt, schon auf dem Menschenherzen ruht; das Gericht selbst wird von dem Herrn als eine vollendete Thatsache verkündigt. Wie an dem jüngsten Tag eine *ἀποκάλυψις τοῦ κυρίου* 1 Cor. 1, 7 und öfters stattfindet, d. h. wie an dem grossen Tage des Gerichtes der Herr alle Hüllen abwerfen wird und die Herrlichkeit, welche er vordem aut Erden unter der Decke seines Fleisches verborgen hielt, leuchten wird wie ein Blitz vom Aufgang bis zu dem Niedergange, so wird für den, welcher gerichtet wird, dieser Tag des Gerichtes auch nur eine *ἡμέρα τῆς ἀποκαλύψεως*, ein Tag der Enthüllungen sein. Aufgeschlagen werden die Bücher und das Verborgene an das Licht gezogen. Der Tag des Gerichtes bringt in dieser Beziehung nichts neues; es wird von dem Herrn nur der innere, in der Zeit gewordene Zustand der Menschen deklarirt und insofern mani-

festirt, als dem inneren Zustand nun auch ein gleichförmiger äusserer Zustand beigegeben wird. Der Herr begründet noch besonders, warum der Unglaube gerichtet ist, in dem Zusatze, *ὅτι μὴ πεπίστευκεν εἰς τὸ ὄνομα τοῦ μονογενοῦς υἱοῦ τοῦ θεοῦ.* Der Ungläubige richtet sich selbst. Die Alten haben schon anerkannt, dass der Sünder sein eigener Richter sei. Grotius und Wetstein führen das alte Wort an:

ille nocens se damnat, quo peccat die und der gesetzeskundige Grotius erinnert noch an den Spruch der römischen Gesetze: *ipse te poenae subdidisti.* Die Strafe ist nichts anders als die Wiederherstellung des durch die Sünde angetasteten Gleichgewichtes, der Rückschlag des Gesetzes in das Angesicht dessen, der an das Gesetz die frevelnde Hand legte. Die Grösse der Sünde, welche der Ungläubige sich zu Schulden kommen lässt, wird durch das Eigenschaftswort *μονογενής*, wie Meyer bemerkt, hervorgehoben; es möchte aber noch hinzuzufügen sein, dass dadurch auch jede Hoffnung dem Gerichte zu entrinnen abgeschnitten wird. Wer soll den Ungläubigen aus dem Gerichte der Verdammniss erretten, wenn derselbe den eingeborenen, den einigen Sohn Gottes von der Hand weist? Gott hat keinen Sohn weiter als diesen Einen! Der Herr sagt aber, und auch das ist in's Auge zu fassen, *εἰς τὸ ὄνομα* und nicht *εἰς τὸν μονογενῆ υἱόν.* Luther bemerkt dies schon; darum heisst es, sagt er, der Name des eingebornen Sohnes Gottes, dass der eingeborene Sohn Gottes im Wort und durch's Wort gepredigt wird als unser Geschenk und Gabe. Er will nicht sichtlich bei uns gegenwärtig sein, sondern man soll ihn allein hören im Wort. Jn jener Welt wird der Name und das Wort aufhören und wir werden den eingeborenen Sohn Gottes sehen 1 Joh. 3, 2, aber in dieser Welt sehen wir ihn nicht, sondern müssen ihn hören im Wort. Dasselbe Wort, das von ihm gepredigt wird, das soll es thun." In dem Worte erschliesst sich das Wesen; denn wir bezeichnen einen Gegenstand mit einem Worte, um ihn von den tausend anderen zu unterscheiden und unterscheiden lässt sich ja nichts, wenn man bei der Oberfläche, bei den Zufälligkeiten und Beschaffenheiten stehen bleibt, es muss hindurchgedrungen werden zu dem Festen in dem Wechsel und Wandel, zu den Eigenschaften, zu der Wesenheit. Das Gericht schwebt noch nicht wie ein Damokles Schwerd über denen, welche nicht glauben, sondern nur über denen, welche nicht glauben an den Namen des eingeborenen Sohnes Gottes, d. h. nur über denen, welchen das Wesen des eingeborenen Sohnes Gottes enthüllt, welchen Christus gepredigt worden ist, als der, welcher ihnen von Gott gemacht ist zur Weisheit und zur Gerechtigkeit und zur Heiligung und zur Erlösung, die aber nichts destoweniger sich abwenden von diesem, der schon von Anfang gewesen ist das Leben und das Licht der Welt.

V. 19. Das ist aber das Gericht, dass das Licht in die Welt gekommen ist und die Menschen liebten die Finsterniss mehr denn das Licht, denn ihre Werke waren böse. Es stehen diese Worte mit den vorhergehenden in dem engsten Zusammenhange; Calvin meint, der Herr wolle hier beweisen, dass Gottes Gericht gerecht und jede Klage darüber unvernünftig sei. Es möchte aber schwerlich dieser Vers einer solchen apologetischen Rücksicht seinen Ursprung verdanken. Meyer sagt einfach: das *ἤδη κέκριται* wird nun näher dargestellt und zwar nach seiner sittlichen Natur als Verwerfung des Lichtes d. i. der göttlichen Wahrheit, deren Inhaber und Bringer der in die Welt gekommene Christus war, und als Liebe der Finsterniss: Darin aber besteht das (als innere sittliche Thatsache V. 18 bereits geschehene) Gericht, dass u. s. w. Nicht

alle Exegeten fassen: *αὕτη — ὅτι* in diesem Sinne, dass darin das Wesen dieses Gerichtes angegeben wird. Chrysostomus sagt: *ὃ δὲ λέγει τοιοῦτόν ἐστι, διὰ τοῦτο κολάζονται, ὅτι σκότος ἀφεῖναι καὶ φωτὶ προςδραμεῖν οὐκ ἠβουλήθησαν*, Theophylaktus, Euthymius, Calvin, Beza, Bengel, Baumgarten-Crusius. Allein diese Auffassung ist gegen den johanneischen Sprachgebrauch: Joh. 17, 3: *αὕτη δέ ἐστιν ἡ αἰώνιος ζωή, ἵνα γινώσκωσί σε* ist allerdings nur ähnlich, hingegen 1 Joh. 5, 11 vollständig parallel: *καὶ αὕτη ἐστὶν ἡ μαρτυρία, ὅτι ζωὴν αἰώνιον ἔδωκεν ἡμῖν ὁ θεός.* Hier lässt sich aber *αὕτη — ὅτι* schlechterdings nicht anders auslegen, als darin besteht das ewige Leben, dass u. s. w. So Meyer, Luthardt, Hengstenberg. Der Thatbestand wird also dargelegt und nicht der Grund desselben. An das Licht, welches in die Welt gekommen ist, knüpft sich das Gericht; dieses Licht wirkt das Gericht aus. Was der Evangelist in dem Prologe von dem Lichte ausgesagt hat: *εἰς τὰ ἴδια ἦλθε καὶ οἱ ἴδιοι αὐτὸν οὐ παρέλαβον*, spricht der Herr hier selbst als seine eigenste Erfahrung und Ueberzeugung aus. *τὸ φῶς ἐλήλυθεν εἰς τὸν κόσμον.* Das Licht ist also nicht mehr ein von dem Himmel her in das Leben dieser Welt einwirkendes Princip, sondern das Licht ist von seinem Jenseits, aus seiner Ueberweltlichkeit herausgetreten und mitten in die Welt als wirksames Princip hineingegangen. Wer das *φῶς* ist, musste Nikodemus ahnen, denn er war ja in der Nacht zu diesem Jesus von Nazareth gekommen, um sich Licht bei ihm zu holen. Wir wissen es aus dem Munde des Herrn selbst, er bekennt ja von sich selbst frei heraus: *φῶς εἰμι τοῦ κόσμου* Joh. 9, 5 und der Evangelist hat im Anfange von dem Logos schon gerühmt, dass er, wie die *ζωή*, so auch *τὸ φῶς* sei. Es lässt sich der Begriff von *φῶς* enger und weiter fassen; Hengstenberg sieht in dem Logos das Licht der Welt, weil er das Heil der sündigen Welt ist; der Herr als das Licht ist ihm erst nach dem Sündenfalle da. Der Prolog nöthigt übrigens nicht, die Finsterniss sich früher vorhanden zu denken als das Licht. Das Licht ist wohl älter als die Finsterniss, wie ja auch der Logos als Leben nicht erst den Tod in der Welt voraussetzt. Der Herr ist das Leben und das Licht der Welt von Anfang her; Alles, was Leben hat in der Welt, hat erst durch ihn das Leben und so ist auch alles Licht in der Welt nur ein Ausstrahl seines Lichtes. Er ist nicht blos das Princip des physischen, animalischen Lebens, sondern auch Princip des intellektuellen und ethischen Lebens; nach dieser zweiten Seite heisst er *τὸ φῶς*: nicht erst der Sündenfall hat das Leben, fassen wir alles kurz zusammen, genöthigt als das Licht der Menschen sich zu bethätigen, sondern von Anfang hat er den ganzen Menschen getragen und durchdrungen. Das Licht ist in die Welt gekommen, sein Kommen ist kein vorübergehendes, auch kein noch werdendes, sondern das Licht ist gekommen und nun da, ist gekommen und vollständig, abschliessend gekommen. Was sollte man erwarten? Sehen wir hinein in die Natur. Da ist ein Dichten und Trachten, ein Ringen und Recken nach dem Lichte; das Licht hat eine zauberhafte Anziehungskraft. „Es ist, sagt Luther, ein herrlich Ding um das Licht und ist nichts besseres denn das Licht und jedermann liebt die Sonne und alle Creaturen freuen sich ihr, wenn sie des Morgens frühe also schön aufgeht." Man sollte denken, der Mensch, dieses Geschöpf, das im Anfange Licht hatte, dessen Licht aber in der Zeit Finsterniss geworden ist, würde, sobald als nur der erste Schimmer des aufgehenden Lichtes den Himmel im Osten verklärt, an dieses Licht mit Macht hervorbrechen, um an diesem ewigen

Lichte wieder Licht zu werden. Aber diese Erwartung wird nicht erfüllt. Das Licht ist noch nicht so lange aufgegangen und doch hat dieses Licht schon die traurigsten, niederschlagendsten Erfahrungen gemacht. Das in die Welt gekommene Licht verkündigt den Erfund, den Thatbestand: *καὶ ἠγάπησαν οἱ ἄνθρωποι μᾶλλον τὸ σκότος ἢ τὸ φῶς.* Man hat gesagt, dieses Wort passt in den Mund des Herrn noch nicht in jener Zeit, der Anfang seiner öffentlichen Wirksamkeit war ja ein recht erfolgreicher, sein erstes Jahr ein rechtes Jubeljahr; der Evangelist spricht also hier aus späteren Erfahrungen. Allein diese Auffassung ist nicht richtig; es ist nur das an ihr wahr, dass im Vergleich zu den späteren zwei Jahren der Herr in diesem ersten einen grösseren Eingang, ein freudigeres Entgegenkommen in Israel fand als in den späteren Jahren. Aber das Angesicht der Zeit änderte sich nicht mit ein Mal; die schweren, schwarzen Wolken, welche in den zwei letzten Jahren über dem Haupte des Menschensohnes schweben und sich mehrfach über ihn entladen, bis dass sie ihn endlich in die Nacht des Todes versenken, sind in dem ersten Jahre schon am fernen Horizonte im Aufzuge begriffen und Jerusalem, der Ort, wo der Herr eben weilt, ist der Ort, wo diese Wetter ausgebrütet werden. Jesus darf jetzt schon reden, wie er redet, denn die Männer von Jerusalem, die Bürger Zions haben sich über ihn schon entschieden; die öffentliche Meinung schwankt nicht mehr, die Obersten des Volkes und das Volk selbst haben allbereits eine feste Position genommen. Warum kommt Nikodemus in der Nacht V. 2 zu dem Herrn? Und wenn wir auch diese hochbedeutsame Nachricht nicht hätten, was lesen wir in dem unmittelbar vorhergehenden Kapitel? V. 24 und 25 berichtet, dass Jesus sich den Leuten zu Jerusalem nicht anvertraute, denn er kannte sie alle und wusste, was in dem Menschen war. Jerusalem hat sich demnach im Grossen und Ganzen dem Lichte, das gekommen ist, verschlossen. Der Herr sieht in diesem Verhalten Jerusalems das Verhalten des ganzen jüdischen Volkes, ja das Verhalten der ganzen Menschheit wie in einem Spiegel. Und dies mit dem vollsten Rechte, denn Jerusalem ist das Herz des heil. Landes und das heil. Land der Mittelpunkt der ganzen Welt. Die Menschen, das hat er schon erfahren, *ἠγάπησαν μᾶλλον τὸ σκότος ἢ τὸ φῶς.* Wie ist dieser Ausspruch zu fassen? Will der Herr sagen, dass die Menschen überhaupt das Licht nicht geliebt haben und lieben, oder nur, dass die Menschen in der Mehrzahl die Finsterniss dem Licht vorziehen? Grotius bemerkt zu unserer Stelle: *μᾶλλον hic oppositionis est*, *non comparationis. praetulerunt homines, id est magna pars hominum*, *ut supra (1, 12) tenebras luci. sic 2 Tim. 3*, *4. Thucydides μᾶλλον βούλομαι τοῦτο ἀντὶ ἐκείνου, hoc prae illo malo.* Origenes hatte schon diese Ansicht mit Berufung auf jene Timotheusstelle: *φιλήδονοι μᾶλλον ἢ φιλόθεοι* aufgestellt und später Beza. In unseren Tagen hat Hengstenberg wieder sich sehr entschieden für sie erklärt. Er sagt: allerdings wird zunächst nur ein mehr ausgesagt, aber im Hintergrund steht der völlige Mangel an Liebe zu dem Lichte und der Hass desselben. Das *μᾶλλον* steht ebenso in Kap 12, 43: sie liebten die Ehre bei den Menschen mehr als die Ehre bei Gott, wo offenbar ist, dass sie die Ehre bei Gott gar nicht liebten. Wenn es in 1 Mos. 29, 30 heisst, Jakob habe Rahel mehr geliebt als Lea, so zeigt gleich der folgende Vers: und der Herr sah, dass Lea verhasst war, wie dies gemeint ist. vergl. 5 Mos. 21, 15. Wer wollte wohl aus Luk. 18, 14: *κατέβη οὗτος δεδικαιωμένος εἰς τὸν οἶκον αὐτοῦ ἢ γὰρ ἐκεῖνος* schliessen, dass der Pharisäer ebenfalls der Rechtfertigung theilhaftig

geworden, nur aber im niederen Grade, oder aus 2 Tim. 3, 4: *φιλήδονοι μᾶλλον ἢ φιλόθεοι*, dass den Betreffenden Gottesliebe zuerkannt werde, aber nur ein niederer Grad derselben.“ Allein keine dieser Stellen ist zwingend; um von den folgenden Versen ganz abzusehen, so fordern die schon besprochenen Verse, dass wir die Menschheit uns so denken, dass ein guter Theil derselben das Licht hasst, ein Theil aber doch auch das Licht sucht und liebt, denn es ist in ihnen ausdrücklich gesagt, dass der Name des Herrn auch geglaubt wird. Wir halten es daher mit Bengel *(comparatio non plane impropria)*, obgleich wir seine folgenden Worte: *amabilitas lucis eos perculit, sed obhaeserunt in amore tenebrarum conf. Joh. 5, 35:* uns nicht aneignen, Baumgarten-Crusius, Lücke, Tholuck, Stier, Meyer, Luthard und Andere. Dem ewigen, unerschaffenen Lichte, welches in der Herrlichkeit des eingebornen Sohnes vom Vater voller Gnade und Wahrheit in die Welt gekommen ist, um der Welt das Heil zu bringen, steht ein Reich gegenüber in welchen *τὸ σκότος* herrscht. Die Finsterniss ist schon im A. T. das Bild der Heilslosigkeit, des Elendes; Gott ist das Licht, daher jeder, der nicht in Gott lebt, webt und ist, in der Finsterniss sitzt und im Schatten des Todes. Die Menschen treffen eine böse Wahl, warum? Nicht wie Bau und Hilgenfeld sich einreden, weil sie metaphysisch so geschaffen sind, sondern weil sie sich ethisch selbst so bestimmen. Der Herr fügt, um jeden argen Missverstand von vornherein abzuschneiden, noch hinzu: *ἦν γὰρ αὐτῶ πονηρὰ τὰ ἔργα.* Meyer sagt: man merke auf den Nachdruck der Stellung von *αὐτῶν* und *πονηρά*, denn es waren von ihnen, im Gegensatz gegen die einzelnen Liebhaber des Lichtes, böse die Werke. Wenn aber nun doch, was die Lehre der gesammten Schrift ist, keine Menschen Werk gut ist, sondern die Menschen selbst, wenn sie ihren Kindern gute Gaben geben, doch *πονηροί* Luc. 11, 13 bleiben; wie kann de Herr die Vorliebe der Mehrheit des menschlichen Geschlechtes damit motiviren, dass sie böse Werke gethan habe? Bengel suchte diesen Anstan dadurch zu heben, dass er dem *πονηρός* eine potentirte Bedeutung zusprach *πονηρά*, bemerkt er, *maligna. hoc quiddam deterius est, quam φαῦλα, prav v. 20.* Allein Fritzsche und Meyer bestreiten dies und zwar mit Rech gleich der folgende Vers beweist, dass *πονηρός* und *φαῦλος promiscue* ge braucht werden können. Hengstenberg meint, dass, wenn im gewissen Sinn auch aller Menschen Werke *πονηρά* seien, doch Werke gewisser böser Men schen in ganz besonderem Sinne also bezeichnet werden könnten. Die Schrif sagt er, lehrt gleich, nachdem sie über die Tiefe des Sündenfalles berichte hat, in den das ganze menschliche Geschlecht verwickelt ist, dass trotz de selben noch immer ein Gegensatz stattfindet zwischen Ungerechten und Ge rechten, solchen, die sich der angebornen Sünde unbedingt hingeben, wi Kain und sein Geschlecht, und solchen, welche im Anschlusse an Gott un durch den Wandel mit ihm ihr widerstreben, wie Abel, Henoch 1 Mos. 22, 24, die Söhne Gottes in 1 Mos. 6, 2, Noa, von dem es in 1 Mos. 6, heisst: Noa war ein Mann gerecht und unsträflich unter seinen Geschlech tern, mit Gott wandelte Noa. In demselben Sinne, in dem die bösen Werk hier stehen, kommen sie auch in 1 Joh. 3, 12 vor, wo die bösen Werk Kains den gerechten Werken Abels entgegengesetzt werden.“ Wenn auc das ganze Menschengeschlecht der Sünde verfallen ist, so ist doch dam lange noch nicht behauptet, dass keine Unterschiede mehr zwischen den ein zelnen Sünden bestünden; wie unter denen, welche dem Lichte, welches i

die Welt gekommen ist, Stufen zu Tage treten, je nachdem sie sich dem Lichte ohne allen Rückhalt oder nur theilweise ergeben haben und schneller oder langsamer gekommen sind und entfernter oder näher stehen, so ist es auch bei denen, welche in der Finsterniss wandeln. Die Dogmatik unterscheidet mit Recht Zustände der Verderbniss und sie unterscheidet dieselben nicht so, dass sie für den Zustand des Menschen ganz abgezogen von der Heilsoffenbarung nur e i n e Stufe, und für den Zustand des Menschen in Bezug auf die Erscheinung der heilsamen Gnade, wieder nur eine Stufe kennete; wie sie in Bezug auf das letzte Verhältniss einen *status hypocriseos* und einen andern, den *status obdurationis* festsetzt, so weiss sie, dass der Zustand der Verderbniss vor dem Heile in den *status servitutis* und den *status securitatis* sich theilen lässt. Es gibt eben solche Sünder, in denen ein guter Wille noch vorhanden ist, aber dieser gute Wille findet das Vollbringen des Guten nicht, er hat nicht die Macht in sich, dem Bösen zu widerstehen und geräth so immer tiefer in das knechtische Joch; aber auch solche gibt es, bei denen der Wille nicht ein Mal einen Reaktionsversuch macht, weil das Gewissen zum Schweigen gebracht ist. Hier denkt der Herr offenbar an diese letzte Klasse von Sündern. Der Gefangene rüttelt an seinen Ketten und sehnt den Tag der Erlösung herbei; der sichere Sünder mag sich aus seiner Ruhe nicht herausschrecken lassen, er ist mit dem Bösen zusammengewachsen und hasst desshalb das Licht. Das Verhalten dem Herrn gegenüber ist bedingt und abhängig von dem Verhalten zu dem Lichte, welches das Licht vom Lichte von Anfang durch die Finsterniss dieser Welt hat hindurchbrechen lassen. Der Herr ist blos Erlöser, er löst die Ketten und Bande; davon macht aber nur der Gebrauch, welcher in dem finstern Kerker seufzte; der hingegen, welcher diese Finsterniss liebte, um seine Werke der Finsterniss in ihr zu treiben, bleibt in dem Gefängnisse sitzen, wenn Hand und Fuss auch frei gemacht sind.

V. 20. W e r A r g e s t h u t, d e r h a s s e t d a s L i c h t u n d k o m m t n i c h t a n d a s L i c h t, a u f d a s s s e i n e W e r k e n i c h t g e s t r a f t w e r d e n. Der Herr nimmt den Begriff *ὁ πονηρός* hier mit *ὁ φαῦλα πράσσων* auf; er wird zugleich schärfer bestimmt. Nicht von ungefähr sagt er hier *πράσσων* und im folgenden Verse *ποιῶν*, Bengel gibt zu bedenken: *malitia est irrequieta, est quiddam operosius quam veritas. hinc verbis diversis notantur ut 5, 29;* auch Meyer's Unterscheidung zwischen *πράσσων* (welcher t r e i b t, *agit,* als Ziel seiner Thätigkeit verfolgt) und *ποιῶν* (welcher t h u t, *facit,* als Thatsache herstellt) kommt auf dasselbe hinaus; denn nach ihr ist *ὁ φαῦλα πράσσων* fortwährend im Thun, während *ὁ ποιῶν τὴν ἀλήθειαν* in Ruhe gedacht wird. Aber auch das Präsens des Particips ist zu beachten. Chrysostomus ruft schon: *ὅρα τοίνυν πῶς μετὰ ἀκριβείας τίθησιν, ὅ φησιν. οὐ γὰρ εἶπεν, ὁ φαῦλα πράξας οὐκ ἔρχεται πρὸς τὸ φῶς· ἀλλ' ὁ πράσσων ἀεί. τουτέστιν. ὁ γὰρ ἀεὶ βουλόμενος ἐγκαλινδεῖσθαι τῷ τῆς ἁμαρτίας βορβόρῳ, οὐ βούλεται τοῖς νόμοις ἑαυτὸν ὑποβάλλειν τοῖς ἐμοῖς, ἀλλ' ἔξω μένων πορνεύει μετὰ ἀδείας καὶ τὰ ἄλλα πάντα πράττει τὰ κεκωλυμένα.* Bäumlein meint, die Participia des Präsens stünden, um scharf in's Licht treten zu lassen, dass das *ἔρχεσθαι πρὸς τὸ φῶς* nicht abhängig sei von dem, was man gethan hat, sondern noch thut. Allein der vorhergehende Vers, der ja durch V. 20 und 21 näher explicirt wird, hat schon nachgewiesen, dass eben des früheren Lebens Charakter entscheidend ist für die Stellung zu dem erscheinenden Lichte. Wer nun Arges thut, *μισεῖ τὸ φῶς*. Schon die Heiden haben diesen Satz

von der Lichtscheuheit der Sünde vielfach ausgesprochen; es ist eben ein Satz, welcher fort und fort durch die Erfahrung bestätigt wird. Aigisthos fragt den Orestes in Sophokles Elektra 1441 f.

τί δ᾽ἐς δόμους ἄγεις με; πῶς τόδ᾽ εἰ καλόν
τοὔργον, σκότου δεῖ;

und Orestes ruft in Euripides Iphigenia in *Taur. 995:*

κλεπτῶν γὰρ ἡ νύξ, τῆς δ᾽ἀληθείας τὸ φῶς.

Es gilt ganz allgemein, was Seneka ep. 122 sagt: *gravis malae conscientiae lux est.* Greift der Herr hier nun auf diesen allgemeinen Erfahrungssatz zurück, versteht er unter dem φῶς, von welchem er hier spricht, das Licht des Tages, die Sonne, oder sich selbst das Licht des Lebens? Redet er im Gleichnisse? Augustinus sagt schon: *ad lucem id est ad Christum* und unter den Neueren spricht Meyer namentlich dafür, dass wir unter diesem φῶς das in Christus gekommene Licht zu verstehen hätten; dazu liegt aber in dem Zusammenhang kein Grund vor. Der Herr will den Satz, dass nicht Alle zu ihm kommen, erklären; er thut dieses so, dass er, der ja das übernatürliche Licht ist, hinweist, wie sich die Menschen zu dem natürlichen Lichte, seinem Sinnbilde, verhalten. Wer das Böse sich zum Ziel gesteckt hat, ist nicht gleichgültig gegen das Licht, sondern hegt gegen dasselbe den bestimmtesten Widerwillen, den entschiedensten Hass in seinem Herzen und dieser Hass zeigt sich καὶ οὐκ ἔρχεται πρὸς τὸ φῶς: er bleibt in der Finsterniss und da das Licht wider seinen Willen doch zu ihm kommt, so bleibt er nicht nur nicht in der Finsterniss des Todes, sondern er muss, um in ihr verbleiben zu können, das Licht zu dämpfen, zu unterdrücken, und wenn das ihm nicht gelingt, so doch das Licht von sich abzuhalten suchen. Es besteht eine Antipathie zwischen dem Argen und dem Lichte und dieser Hass hat seine Wurzel darin, dass der Arge sich nicht strafen lassen will über seine Werke, er scheut das ἐλέγχεσθαι. Das Licht vollzieht einen ἔλεγχος, dieser kann innerlicher, aber auch äusserlicher Natur sein; der Sünder scheut ja auch nicht bloss das Licht, welches von Aussen auf seine Werke fällt, sondern auch dasjenige, welches in sein finsteres Herz hineinfällt. Baumgarten-Crusius will das ἐλέγχεσθαι, welches er als „an das Licht gebracht und gerügt werden" auffasst, auf das Selbstbewusstsein des Menschen beschränken. Luthardt ist ihm gefolgt. Er ist der Ansicht, dass es sich hier nur um psychologische Vorgänge, um das Gericht, welches sich der Mensch innerlich gefallen lassen müsse vom Geiste Gottes, handele. Allein zu einer solchen Verengerung des Gesichtskreises nöthigt uns im Texte nichts; die ganze Situation spricht kräftig gegen sie. Nikodemus war in der Nacht zu dem Herrn gekommen und ging in der Nacht wieder von dannen; er hat das Licht gescheut, denn er schämte und fürchtete sich vor den Menschen. Der Herr senkt hier einen Stachel in sein Herz; er soll nicht wieder in der Nacht zu ihm kommen, sondern am Tage. Aus der Verborgenheit soll er heraus in's Licht des Tages, lichtscheu ist nur der Arge. Dieser hat dabei seine ganz bestimmte Absicht, ἵνα κτλ. sagt der Herr, der die Herzen erforscht. Das Nichtkommen zu dem Lichte, welches gekommen ist in die Welt, ist nicht ein Verhängniss, das sich an dem armen Menschenkinde vollzieht, ist nicht ein Zufall, der sein neckisches Spiel mit ihm treibt, ist nicht ein Zeichen von der Unkräftigkeit des ...tes — das ist kräftig und dringt so gewaltsam, Alles vor sich her nie...rfend auf den Menschen ein, dass diesem nur die Wahl bleibt zwischen

einer sich selbst verzehrenden Liebe oder einem verzehrenden Hass, — sondern der Entschluss und das Werk des bösen Willens. Wenn Augustinus im Namen aller Adamiten bekennt: *non inviti tales sumus*, so dürfen wir sagen: ohne seinen Willen geht keiner verloren. Der Herr spricht zu dem Unglücklichen, welcher sich mit seinem Elend zu ihm hinschleppt, in der Zeit: *γενηθήτω σοι ὡς θέλεις* Matth. 15, 28; er klagt aber schon in dieser Zeit über die Bürger Jerusalems: *καὶ οὐκ ἠθελήσατε* Matth. 23, 37, er darf am Ende aller Zeit, wenn er als der Richter der Lebendigen und der Todten erscheint, die Verdammten mit dem Worte wegweisen: euch widerfährt, was ihr wolltet. In dem Willen liegt der Schwerpunkt bei dem Menschen wie Religionsphilosophen z. B. Rettberg und Dogmatiker z. B. Thomasius mit Recht auch in der Gottheit den Willen als die erste Potenz erkennen.

V. 21. Wer aber die Wahrheit thut, der kommt an das Licht, dass seine Werke offenbar werden, denn sie sind in Gott gethan. Dem *φαῦλα πράσσων* tritt nun *ὁ ποιῶν τὴν ἀλήθειαν* gegenüber; es ist ein merkwürdiger Ausdruck, wir beziehen sonst *ἡ ἀλήθεια* auf das intellektuelle Gebiet. Es unterliegt hier aber keinem Zweifel, der Zusammenhang fordert es wie die Zusammenstellung mit *ποιεῖν*, dass *ἡ ἀλήθεια* im ethischen Sinne gemeint ist. So schon Baumgarten-Crusius, welcher auf 1 Joh. 1, 6. Apoc. 21, 27. 1 Cor. 5, 8. 13, 6 hinweist, und es unentschieden lässt, ob im altisraelitischen Sprachgebrauche (Jesaj. 26, 10. Proverb. 28. 6), oder in einer höheren Bedeutung: wahrhaft bestehendes, der *αἰώνιος ζωή* gleichartig, genommen. Meyer meint, dass *ἡ ἀλήθεια* hier das, was wirklick sittlich ist, bezeichne, so dass das Thun dessen, der sie thut, mit der göttlichen ethischen Norm übereinstimmt. Allein es ist gewiss noch höher zu steigen, wie Johannes in dem Logos Licht und Leben in ewiger, seliger Einheit schaut, so erkennt er auch, dass was wahr ist, auch gut sein muss und umgekehrt was gut ist, auch wahr sein muss. Von einem, der die Wahrheit thut, also von einem Gerechten redet der Herr und zwar ist nach ihm dieser Gerechte nicht einer, der dadurch gerecht geworden ist, dass er an das Licht gekommen und von dem Lichte erleuchtet und belebt worden ist, sondern er ist ein *ποιῶν τὴν ἀλήθειαν*, ehe er an's Licht kommt, denn er legt durch dieses sein Hervorgekommensein *ποιεῖν τὴν ἀλήθειαν* an den Tag. Augustinus hat die Schwierigkeit dieses Wortes tief gefühlt: *fratres mei*, fragt er, *quorum opera bona invenit dominus? nullorum! omnia enim opera mala invenit. quomodo ergo quidam fecerunt veritatem et venerunt ad lucem. — quid est hoc? quorum enim erant bona opera? nonne venisti, ut iustifices impios? sed dilexerunt, inquit, tenebras magis quam lucem, ibi posuit vim. multi enim dilexerunt peccata sua, et multi confessi sunt peccata sua: quia qui confitetur peccata sua et accusat peccata sua, iam cum Deo facit. accusat Deus peccata tua; et si tu accuses, coniungeris Deo. quasi duae res sunt, homo et peccator. quod audis homo, Deus fecit: quod audis peccator, ipse homo fecit: dele quod fecisti, ut Deus salvet, quod fecit. oportet ut oderis in te opus tuum et ames in te opus Dei. cum autem coeperit tibi displicere quod fecisti, inde incipiunt bona opera tua, quia accusas mala opera tua. initium operum bonorum confessio est operum malorum. facis veritatem et venis ad lucem: quid est facis veritatem? non te palpas, non tibi blandiris, non tibi adularis, non dicis iustus sum, cum sis iniquus, et incipis facere veritatem.* Calvin sieht zu seiner Zeit den Knoten noch geschlungen: *hoc videtur improprie et absurde dici, nisi fateri velis,*

rectos esse aliquos et veraces, priusquam regeniti sint Dei spiritu, quod minime consentaneum est cum perpetua scripturae doctrina: fidem namque radicem esse scimus, ex qua proveniunt bonorum operum fructus. Augustin's Lösung kennt er, aber sie genügt ihm nicht: *hunc nodum ut expediat Augustinus, facere veritatem exponit agnoscere quam miseri simus ac omni bene agendi virtute destituti. et certa haec vera est ad fidem praeparatio, quum inopiae nostrae sensu compulsi ad Dei gratiam confugimus. sed hoc totum alienum est a Christi mente, simpliciter enim dicere voluit, eos, qui sincere agunt, nihil magis quam lucem appetere, ut probentur eorum opera, quia tali examine habito melius constat, eos coram Deo fuisse veraces ac omni dolo puros. perperam vero et inscite inferet aliquis, homines ante fidem sibi esse bene conscios. neque enim Christus electos credere dicit, ut bonorum operum laudem referant, sed tantum quid facturi essent infideles, nisi male sibi conscii essent.* Allein sowenig dem Calvin des Augustinus Auslegung dem Texte angemessen schien, werden wir von Calvin's Ausführungen befriedigt. Der Herr will nicht sagen, was Gerechte, wenn es solche geben könnte ohne den Aufgang aus der Höhe, thun würden, sondern er sagt aus, was sie wirklich thun; diese *ποιοῦντες τὴν ἀλήθειαν* sind keine imaginairen Grössen, mit denen der Herr rechnet, sondern reale Zahlen. So würde nur noch Luthers Ansicht übrig bleiben, der hier wirklich Gläubige abgebildet findet, was aber nicht angeht, da der Gläubige nicht erst an's Licht kommt, sondern das Licht schon ergriffen hat; wenn wir uns nicht entschliessen wollen und können, unter den Nochnichtwiedergeborenen auch solche Menschen anzunehmen, welche die Wahrheit thun. Selbst Hengstenberg entscheidet sich für diese Auffassung: „der Herr redet zu einem Mitgliede des Bundesvolkes, sagt er, unter dem Gott mit seinem Geiste gegenwärtig ist. Bei einem von aufrichtigem, sittlichen Streben erfüllten Mitgliede dieses Volkes kann viel Schwachheit sein, viel Irrthum, aber die Grundrichtung des Gemüthes ist doch auf Gott gerichtet und deshalb darf er in demüthiger Zuversicht dem Lichte sich nahen, das mit der Erscheinung Christi in früher nicht gekannter Helle leuchtete und weiss, dass er von diesem nicht beschämt wird, sondern ein gutes Zeugniss empfängt. Von den Heiden gilt, was hier gesagt wird, nur insofern als sie in Zusammenhang mit Israel getreten waren, — ein Beispiel haben wir hier an Cornelius, Apostelg. 10, 2, 4, 35 — oder als sie durch die näheren Berührungen mit der Kirche Christi zum Thun der Wahrheit erweckt und befähigt waren.“ Es liegt aber kein Grund vor, diese letzten Linien zu ziehen; der Herr redet hier zu Nikodemus, allerdings zu einem Juden, aber er hat längst in seinem Gespräche diese Schranke durchbrochen und sich auf eine Höhe aufgeschwungen, welche die ganze Welt beherrscht; es steht ausdrücklich in V. 20 *πᾶς*. Wir haben einfach zu constatiren, dass der Herr ohne irgend welche Limitation den Satz ausspricht, in der Menschheit, welche durch ihn noch nicht wiedergeboren ist, seien solche, welche die Wahrheit thun. Es gilt diesen Satz aufrecht zu halten neben jenem Satze, dass in dem Sohne der Welt erst das Leben aufgeht. Beides aber verträgt sich so trefflich miteinander, als z. B. Augustinus in seinen Confessionen 1, 20, sagen kann: *inque ipsis parvis parvarumque rerum cogitationibus veritate delectabar.* Es ist dem nichtwiedergeborenen Menschen gewiss nicht möglich, aus eigner Kraft etwas wahrhaft Gutes hervorzubringen, ist damit aber gesagt, dass der natürliche Mensch keine bürgerliche Rechtschaffenheit besitzen könne? Unsere Bekenntnisse ver-

steigen sich nie bis zu dieser Spitze, obgleich sie den laxen Ansichten der katholischen Kirche gegenüber (am Ende auch im Gegensatz zu Zwingli, der ja über diesen Punkt eigenthümliche, humanistische Ansichten hegte) das totale Unvermögen unserer Natur so scharf behaupten. Unvermögend sind Alle, allein unter diesen Unvermögenden sind sowohl solche, welche dieses Unvermögens sich freuen und soviel an ihnen ist, dieses Unvermögen vermehren möchten, als solche, welche über dieses Unvermögen trauern, welche der Gerechtigkeit nachdenken und nachjagen, aber mit allen ihren Anstrengungen nicht zum Ziele gelangen. Sollten wir unter den Heiden nicht auch solche Seelen erkennen, denen Gottesfurcht und Rechtschaffenheit eignet! Haben wir unter ihnen nicht solche Männer, welche sich theoretisch und praktisch der Wahrheit zu bemächtigen suchten? Solche lichtverwandte Naturen, welche nach dem ewigen Lichte herzlich verlangen und von dem Lichte des Gewissens sich ihren Weg beleuchten lassen, meint der Herr. Er redet hier nicht blos von solchen; er unterscheidet scharf in dem Volke, in der gesammten Menschheit zwei grosse Klassen, vergl. 8, 47. 18, 37. 10, 26 und 27: und er thut dies nicht blos im Johannesevangelium; in den Synoptikern begegnet uns dieselbe Ansicht, man denke nur an den Kaufmann, welcher ausging, gute Perlen zu suchen. Matth. 13, 45. Luthardt, Meyer, Tholuck stimmen dieser Auffassung zu. Der, welcher die Wahrheit **thut**, kommt an das Licht; er hat ja nach dem Lichte verlangt, wie sollte er nun, da das Licht erschienen ist, von dem Lichte sich abwenden; er kommt vielmehr immer näher, immer schneller zum Lichte, dasselbe übt auf ihn eine unwiderstehliche und je länger desto mächtiger wirkende Anziehungskraft aus. Er kommt an's Licht, *ἵνα φανερωθῇ αὐτοῦ τὰ ἔργα*. Das ist also seine Absicht; ist diese Absicht aber nicht eine Sünde? Euthymius sucht das *ἵνα* abzuschwächen; er sagt: *τὸ δὲ ἵνα φανερωθῇ εἴρηται, οὐχ ὡς ἐκείνου τοῦτο ζητοῦντος, ἀλλ' ὡς τῆς ἀκολουθίας τοῦ πράγματος τοῦτο ποιούσης. εἴωθε γὰρ τὸ φῶς φανεροῦν τὰ ἐγγίζοντα.* Allein der Anstoss, welchen er an diesem Absichtssatze nimmt, hat keinen Grund in sich; die Absicht *ἵνα φαν.* sagt Meyer mit gutem Rechte, beruht nicht in Selbstsucht, sondern in dem Bedürfnisse der sittlichen Genugthuung an sich und des Sieges des Guten über die Welt. Der *ποιῶν τὴν ἀλήθειαν* kann aber mit seinen Werken in's Licht hervortreten, *ὅτι ἐν θεῷ ἐστὶν εἰργασμένα*. Wie die reife Frucht zur Erde sich senkt, aus deren Schooss sie aufgestiegen ist, so strebt auch das Werk, welches aus einer gottsuchenden Seele hervorgegangen ist, wieder zu Gott hin. Schwierig ist auch dieser Satz wieder, er behauptet rund heraus, dass der, welcher zu dem Licht, das in Jesu erschienen ist, hervorkommt, schon Werke aufweist, also aus seinem früheren Zustande mit sich bringt, welche *ἐν θεῷ* gethan sind. Man hat auch hier wie so oft die Schwierigkeit dadurch beseitigen wollen, dass man den Sinn dieses Ausdruckes *ἐν θεῷ εἰργασμένα* schwächte. Euthymius hat dies schon gethan; er bemerkt: *ὅτι κατὰ θεόν εἰσιν, ὅτι ἀρεστὰ τῷ θεῷ.* Calvin folgt: *opera hic dicuntur in Deo facta, quae illi probantur ac secundum eius regulam bona sunt*; auch Grotius: *ἐν pro κατά, secundum naturam ac voluntatem Dei.* Baumgarten-Crusius protestirt schon mit Recht gegen solch eine Beschränkung, und behauptet die Vielsinnigkeit dieses Ausdrucks. Bengel sagt: *in Deo — in luce, virtute et amore eius, a quo veritas omnis;* Tholuck erklärt es daher, dass Gott das Element und Princip der Lebensrichtung sei; Meyer, Gott sei als das Element gedacht, in welchem sich das *ἐργάζεσθαι* bewegt. In

Gott, sagen wir, sind die Werke dessen, der die Wahrheit thut, gethan, denn Gott ist derjenige, welcher sein ganzes Leben trägt. Gott reicht ihm nicht blos die Kraft dar zum Wollen und Vollbringen, Gott ist es auch, der das Bild der Wahrheit ihm aufgehen lässt und ihn durch sein Handeln zu sich zieht. Legt der Apostel Paulus in Athen des Heiden Spruch: *τοῦ γὰρ καὶ γένος ἐσμέν* aus: *ἐν αὐτῷ γὰρ ζῶμεν καὶ κινούμεθα καὶ ἐσμέν* Apostelg. 17, 28, so meint er damit gewiss nicht, dass blos unser animalisches Leben in Gott urständet, sondern das Leben des ganzen Meuschen. Er hat den Sinn des Herrn erkannt; wie er in jedem guten Werk, welches wir dem Menschen thun, ein Werk findet, welches wir ihm selbst gethan haben, so findet er in jedem guten Werke, welches wir in Schwachheit gewollt oder gethan haben, ein Werk in Gott gethan. So hat der Herr den Meister in Israel, in dessen Herzen das Licht mit der Finsterniss ringt, an den Scheideweg geführt und zur Entscheidung gedrängt. Nikodemus hat den rechten Weg erwählt. Er ist aus der Finsterniss zum Lichte hindurchgedrungen; vergl. 7, 50 ff. und 19, 39.

Die Perikope ist nicht leicht zu behandeln, schwierig ist es, alle Wege den heil. Geist recht in das Mittel zu setzen, was doch an dem Pfingsttage durchaus unerlässlich ist.

Was das Pfingstwunder der Welt predigen soll?
1. Die Vollendung der Liebe Gottes,
2. den Anfang des Gerichtes.

Das zwiefache Amt des heil. Geistes.
1. Sein Trostamt,
2. sein Richtamt.

Das zwiefache Werk des heil. Geistes.
Er hat 1. den Gläubigen die Liebe Gottes zu versiegeln,
2. in der Welt das Gericht anzufangen.

Der heil. Geist das rechte Licht!
1. Er verklärt die Liebe Gottes,
2. er scheidet das Geschlecht der Menschen,
3. er richtet die Sinne des Herzens.

Das Gericht, welches der heil. Geist hält.
1, Ist nicht der Wille des lieben Gottes,
2. sondern die Schuld der argen Welt.

Der heil. Geist tröstet uns.
1. Ueber den Rathschluss Gottes mit der Welt,
2. über das Ende des Glaubens an Jesum Christum,
3. über die Liebe der Menschen zur Finsterniss.

Was versiegelt uns der heil. Geist?
1. Die Liebe Gottes, die den eingebornen Sohn gab,
2. die Kraft des Glaubens, der das Gericht entscheidet,
3. die Macht der Finsterniss, die das Licht verabscheut,
3. den Lohn des guten Strebens, das die Verheissung erndet.

Wie empfangen wir den heil. Geist?
1. Aus Gottes Gnade,
2. durch den eingeborenen Sohn,
2. so wir glauben.

Die rechte Zurüstung auf den heil. Geist.
1. Glaubet an die Liebe Gottes,
2. fürchtet das Gericht Gottes,
3. kommt an das Licht Gottes.

Der Wunderbau der Kirche.
1. Gott der Baumeister,
2. der eingeborne Sohn der Grundstein,
3. das ewige Leben das Bauziel,
4. und verlorene Sünder die Bausteine.

Der rechte Kirchenschatz!
1. Die Liebe Gottes des Vaters, die der Welt den Sohn gibt,
2. die Liebe Gottes des Sohnes, die der Welt das Leben gibt,
3. die Liebe Gottes des heil. Geistes, die der Welt den Glauben gibt.

Die Kirche des Herrn ein grosses Zeichen!
1. Ein Zeichen der überschwänglichen Liebe Gottes in Christo,
2. ein Zeichen des ernsten Gerichtes Gottes über diese Welt,
3. ein Zeichen der hohen Langmuth Gottes mit unseren Sünden.

III. Die Nachfeier — das Trinitatisfest.

Joh. 3, 1—15.

Ueber die Entstehung dieses Festtages in der mittelalterlichen katholischen Kirche ist Bd. 1, 42 ff. das Nöthige schon gesagt worden. Es ist in einer Zeit entstanden, in welcher durch den Scholasticismus die Dogmatik auf den Stuhl gesetzt war; die alte Kirche, welche praktisch durch und durch war, hätte, wenn man ein solches Fest ihr angeboten hätte, nichts davon wissen wollen. Die Perikope enthüllt uns die Gedanken, welche die Kirche, als sie noch mitten in dem Leben selbst eine lebendige Macht stand, bewegten. Die grossen Thaten Gottes sind nun vollendet, das in Christus Jesus gründende Heilswerk ist der Gemeinde im Worte dargestellt worden von seinen ersten Anfängen bis zu seinem herrlichen Abschlusse; jetzt kommt es darauf an, dass die Gemeinde in dieses Heilswerk — das Christenthum ist praktisch durch und durch — sich nicht hineindenkt, sondern hineinlebt,

dass ein jeder Mensch, um das Reich Gottes in der That und Wahrheit zu sehen, sich im Grunde seines Gemüthes erneuert und wiedergebären lässt. Das Evangelium stellt diese Forderung auf und geht näher auf das Werk dieser Erneuerung ein. Damit ist aber auch ausgesprochen, dass unsere Perikope, wenn auch nicht für das Trinitatisfest gewählt, so doch für diesen Festtag, welcher nun ein Mal da ist und sein Recht fordert, gar nicht unpassend ist; ja sehr zutreffend, sehr heilsam ist dieser Text gerade für diesen Festtag. Das Trinitatisfest könnte uns leicht verführen, hinter den Vorhang sehen und in die Tiefen der Gottheit mit unseren Speculationen eindringen zu wollen; unser Evangelium hält uns davon ab. Es weist uns aus dem Himmel mit seinen Geheimnissen auf diese Erde, die auch der Wunder genug hat, aus den tiefen Gedanken über Gottes verborgenes Wesen auf die heilsamen Gedanken über Gottes Gnadenwerk in der Menschen Herzen. Nicht durch irgend eine Wissenschaft, sondern durch das Leben sollen wir die heilige Dreieinigkeit erkennen; nicht die immanente Wesenstrinität, sondern die ökonomische Offenbarungstrinität ist für die Kirche, und diese ökonomische Trinität offenbart sich wohl nirgends so hell und klar als in der Oekonomie der Wiedergeburt. Luther sagt ein Mal: „es scheint, man habe dies treffliche, schöne Evangelium, welches den rechten, einigen, gewissen Weg zum ewigen Leben zeigt, darum eben auf das Fest von der heil. Dreifaltigkeit gelegt, dass so fein und eigentlich der Unterschied der Personen ist angezeigt in dem höchsten und grössten Werke, das Gott mit uns armen Menschen handelt, so er uns gerecht und selig macht. Denn da sind klar zwei unterschiedliche Personen, Vater und Sohn, der Vater liebt die Welt und schenkt ihr den Sohn; der Sohn lässt sich der Welt schenken und wie die Schlange in der Wüste am Kreuze erhöhen, auf dass Alle, die an ihn glauben, das ewige Leben haben. Zu solchem Werk kommt hernach die dritte Person, der heil. Geist, welcher durch das Wasser der seligen Taufe den Glauben in dem Herzen anzündet und also uns wiedergebiert zu dem Reich Gottes. Das ist eine sehr tröstliche Predigt, die uns je sollte ein fröhlich Herz gegen Gott machen, sintemal wir sehen, dass alle drei Personen, die ganze Gottheit damit umgeht, dass den armen, elenden Menschen wider die Sünde, den Tod und Teufel zur Gerechtigkeit, ewigem Leben und dem Reiche Gottes geholfen werde. Denn so er um unserer Sünde willen uns hätte wollen verdammen, so würde der Vater seinen eingeborenen Sohn nicht gegeben, Vater und Sohn würden uns nicht zum Bade der Wiedergeburt und unter des heiligen Geistes Flügel gefordert haben."

V. 1. Es war aber ein Mensch unter den Pharisäern, mit Namen Nikodemus, ein Oberster unter den Juden. Mit dem Vorhergehenden bringt der Evangelist durch *δέ* diese Geschichte in die engste Verbindung; er gibt aber den Zusammenhang selbst nicht näher an. Die Ausleger greifen nach allen Seiten hin, um den Faden zu finden; wir können uns dieser Arbeit überheben, da wir es nur mit dieser Erzählung, wie sie aus dem Context herausgehoben ist, zu thun haben. Sehr umständlich wird die Person des Nikodemus beschrieben; seltsam ist der Anfang: *ἦν δὲ ἄνθρωπος ἐκ τῶν φαρισαίων*. Was soll das *ἄνθρωπος*? War es dem Evangelisten nur darum zu thun, von Nikodemus auszusagen, dass er ein Pharisäer gewesen, so hätte sich dieses viel kürzer beifügen lassen.

Auch ist *ἄνθρωπος* im Satze so gestellt, dass der Ton auf ihm liegt. Bengel ging schon nicht ohne Bemerkung an diesem *ἄνθρωπος* vorüber, er sagt: *homo, ex iis, de quibus c. 2 in fine. sed nonnihil melior multis.* — Luthardt meint, dass aus dem Collektivum durch die Wiederholung des Wortes Nikodemus als ein Einzelner herausgehoben werden solle. Stier aber vermuthet, der Evangelist wolle andeuten, dass in dem Pharisäer der Mensch nicht untergegangen sei, der Mensch nämlich mit seinem, nach einer Erlösung sich sehnenden Herzen. Allein was Stier sagt, ist rein in den Text eingetragen und wenn Luthardt uns auch versichert hat, dass bei seiner Auffassung *ἄνθρωπος* nicht ganz gleich *τὶς* sei, so scheint er doch ein gewisses, unheimliches Gefühl gehabt zu haben. An unserer Stelle wird auf die Bemerkung zu Luk. 2, 15 zurückzugehen sein; der Herr war eben als der Herzenskündiger gezeichnet und tritt jetzt als der Sohn Gottes in seiner einzigen Herrlichkeit hervor, es soll durch dieses *ἄνθρωπος*, das allerdings auf 2, 25 zurückgreift, der Abstand zwischen dem Sohne Gottes und dem Menschenkinde bemerklich gemacht werden. Zu den Pharisäern gehörte dieser Mensch; Calvin sagt: *hoc quidem honorificum Nicodemo fuit apud suos, sed evangelista illi titulum hunc non tribuit honoris causa, sed potius obstaculum fuisse notat, quominus libere et soluto animo ad Christum veniret.* Es möchte aber mit dieser Bemerkung der Sinn des Evangelisten noch nicht erschöpft sein, ja nicht ein Mal getroffen. Denn da Nikodemus nur als Einer aus den Pharisäern beschrieben wird, so wissen wir von seiner Ehre und Stellung unter diesen noch gar nichts. Hengstenberg sagt: „dass Nikodemus zu den Pharisäern gehörte, ist für die Sache von Bedeutung. Grade für den Pharisäismus ist es charakteristisch, dass er keine Wiedergeburt kennt, sondern nur eine stückweise angeeignete Heiligkeit, bei der der Mensch die *primas partes* hat, Gott in der Hauptsache das Zusehen und Belohnen." Ganz richtig, der Evangelist motivirt durch diese kurze Bemerkung nicht blos den Gegenstand der Predigt Christi, sondern auch die Einwürfe und Fragen des Nikodemus; Jesus predigt, was dem Pharisäer zu hören vor allen Dingen heilsam war und dieser hört, was ein Pharisäer so leicht nicht fassen konnte. Unser Mann war aber nicht ein Namenloser aus dem Pharisäerhaufen, er hiess *Νικόδημος* und war ein *ἄρχων τῶν Ἰουδαίων*. Der Name des Pharisäers verräth, wie weit es zu jener Zeit schon mit dem auserwählten Volke Gottes gekommen war. In der Zeit, wo Gottes Gesetz vor den Augen des Volkes stand, trug kein Israelit einen Namen, welcher aus dem Heidenthume entlehnt war: erst mit dem Abfall von dem Glauben der Väter kam dieser Abfall von der Sitte der Väter. Nikodemus kommt ausser an dieser Stelle nur noch 7, 50 und 19, 39 vor; andere Schriften des N. T. wissen von ihm nichts. Dies berechtigt uns aber nicht, ihn mit Strauss für eine mythische Person zu erklären, welche ersonnen wurde, um den Vorwurf abzuweisen, dass nur Arme und Geringe dem Evangelium sich angeschlossen hätten. Im Talmud erscheint, wie Lightfoot und Wetstein früher schon berichtet und neuerdings Delitzsch in der Zeitschrift für luth. Theologie 1854, S. 643 weitläufig erzählt hat, ein Nikodemus, welcher noch Bunai geheissen haben soll. Dieser Nikodemus-Bunai überlebte die Zerstörung Jerusalems und wird als ein Jünger Jesu bezeichnet. Die Identität beider Nikodemus, des johanneischen und des talmudischen, ist schon von Alting im Schilo lib. 4, c. 23 und 24 behauptet worden; jedoch ist sie immer noch problematisch, wenn auch möglich. Dieser Nikodemus war ein

ἄρχων unter den Juden. Der Begriff eines ἄρχων unter den Kindern Israel ist etwas weit; ein Synagogenvorsteher heisst schon ein ἄρχων, so Luk. 12, 58. Matth. 9, 18 vergl. mit Luk. 8, 41: hier wird der ἄρχων durch den Genitiv τῶν Ἰουδαίων näher bestimmt; dieser Zusatz würde uns schon nöthigen, in Nikodemus ein Mitglied des Synedriums zu erkennen, welches letztere 7, 50 rund ausgesagt wird.

V. 2. Der kam zu Jesu bei der Nacht und sprach zu ihm: Meister, wir wissen, dass du bist ein Lehrer von Gott gekommen, denn Niemand kann diese Zeichen thun, welche du thust, es sei denn Gott mit ihm. Der Evangelist hebt mit dem οὗτος hervor, dass es etwas Grosses jetzt, was er ist zu berichten hat. Dieser Mann that das! Luther sagt: „dieser Nikodemus wird sehr gerühmt von dem Evangelisten Johannes; nach dem Regimente ist er der Oberste, nach der Kunst der Weiseste, nach dem Leben der Heiligste, denn er ist ein Pharisäer gewesen. Ueber das ist da noch eine Gnade, dass er Lust zu dem Herrn Christo hat, das war hoch über alle Drei. Die andern Obersten und Pharisäer, die Klügsten und Heiligsten verfolgten Christum und gaben ihn dem Teufel, dass Niemand darüber mucken durfte, oder er müsste aus dem Rath gestossen und in Bann gethan werden. Dennoch ist dieser so fromm, hat Christum lieb, und macht sich heimlich zu ihm, dass er mit ihm rede und seine Liebe zu ihm erzeige. Denn er muss sonderlich ein Ausbund unter den Pharisäern gewesen sein und ein recht frommer Mann, so weit er natürlich und nach dem Gesetz es sein konnte, der mit Ernst die Wahrheit gesucht.“ Diese gute Meinung von Nikodemus hegen alle Kirchenväter, auch alle Reformatoren. Erst am Ende des vergangenen Jahrhunderts hat man versucht, ihm seine Ehrenkrone zu rauben. Der Evangelist erzählt, νυκτός sei er zu dem Herrn gekommen. Während Olshausen aus diesem Zusatz auf eine „fein organisirte Natur“ schliesst und Hengstenberg darin ein Symbol des noch in Nacht gehüllten Gemüthes des Nikodemus erkennt, ziehen Andere aus diesem Zusatze die übelsten Folgerungen. Nikodemus soll in der Nacht kommen, weil er ein rechtes Nachtkind ist und den Herrn beschleichen und böswillig ausholen will. Aber Eichhorn, Koppe u. A. thun dem Meister in Israel sehr Unrecht, Chrysostomus hat schon das Richtige erkannt, Euthymius, Beda, Luther, Calvin, Grotius, Lampe, Bengel und fast alle neueren Schriftausleger. Calvin sagt alles zusammenfassend: *quod noctu venit, inde nimis timidum fuisse colligimus; suo enim splendore oculos quasi perstrictos habebat. obstabat etiam forte pudor, quia ambitiosi homines de sua fama actum esse putant, si ad discentium ordinem ex magistrali fastigio descenderint, nec dubium est, quin stulta scientiae opinione inflatus fuerit. denique quum se magnificaret, sibi decedere quicquam nolebat.* Der Evangelist erwähnt später, da er wieder auf Nikodemus zu reden kommt, dies sei der Jünger gewesen, der in der Nacht zu Jesu gekommen; er will mit seiner Bemerkung auf einen grossen Wandel in diesem Manne aufmerksam machen; Nikodemus wagte später etwas, handelte männlich und stark, hier also schwach und blöde. Aber wir wollen ihm diese Menschenfurcht zu keinem Verbrechen anrechnen; Hengstenberg, welcher von Menschenfurcht keine Ader in sich hatte, sagt mit gutem Recht, dass die Menschenfurcht oft falsch beurtheilt wird, indem man als ordinäre Feigheit und Leidenscheu fasst, was nur Ausfluss des niederen Glaubensstandpunktes ist. So lange dieser besteht, ist die Zurückhaltung ganz in der Ordnung.“ Wenn Nikodemus

sich auch noch vor den Leuten fürchtet, so hat er doch schon, da er zu dem Herrn, dem Manne von Nazareth, geht, einen grossen Sieg davongetragen. Er hat sich selbst schon überwunden, den Pharisäer und den Obersten in sich unter die Füsse getreten. Er kommt und spricht zu Jesus: *Ῥαββί.* Christus wird von seinen Jüngern und dem Volk *κύριε,* oder *ῥαββί* = *διδάσκαλε* angeredet; *κύριος* wird im Ganzen häufiger gebraucht als *ῥαββί.* Es ist nicht so, dass die Jünger ihn im Anfang mehr *ῥαββί, διδάσκαλε,* und später, je genauer sie ihn kennen lernten, etwa *κύριε* vorwiegend oder ausschliesslich angeredet hätten. Petrus nennt Jesum auf dem Berge der Verklärung Rabbi Mark. 9, 5, Maria Magdalena redet den Auferstandenen mit Rabbuni an, Joh. 20, 16; und *κύριε* fleht der Aussätzige (Matth. 8, 2) den Herrn schon an, der von dem Berge der Seligkeit herabsteigt. Jesus lässt sich beide Begrüssungen wohlgefallen, er versiegelt sie Joh. 13, 13 ausdrücklich, ja er nimmt die Bezeichnung als Rabbi für sich ausschliesslich in Anspruch. Matth. 23, 8 ff. Beide Namen drücken nicht zufällige, vorübergehende Verhältnisse, sondern wesentliche, bleibende Beziehungen des Herrn zu den Seinen aus; er war und bleibt ihr Herr und er war nicht blos ihr Meister, sondern bleibt es in Zeit und Ewigkeit. Meister, Lehrer, redete Nikodemus ihn an, denn er kommt, wenn auch nicht gerade wie der Schüler zu seinem Meister, so doch wie einer, der etwas wissen möchte, zu dem, der es weiss, zu Jesu; er suchte in dem Messias den Rabbi. Er will etwas wissen, wie er bekennt, schon etwas zu wissen; er spricht: *οἴδαμεν.* Was soll der Plural? Lightfoot ruft den rabbinischen Sprachgebrauch zu Hülfe und sagt, der Plural solle nur die eigne Gewissheit, das subjektive Ueberzeugtsein recht energisch hervorheben, so auch Baumgarten-Crusius; also eine Art von *pluralis majestaticus;* dem widerspricht aber der Herr, welcher sich in seinen Antworten der Plurale *ὑμᾶς* V. 7. *ὑμῖν* V. 12 und *λαμβάνετε* V. 11 u. s. w. bedient. Richtiger ist Bengels Auffassung: *ego et mei similes, principes potius quam pharisaei c. 12, 42. huic plurali respondet pluralis v. 7.*, welcher im Ganzen Lücke, Tholuck, Meyer, de Wette, Luthardt zustimmen. An bestimmte Personen wie etwa an Joseph von Arimathia, welchen de Wette noch zum Beispiel angibt, lässt sich nicht gut denken, obgleich wir nicht mit Baumgarten-Crusius sagen möchten, dass das Zusammentreffen Joseph's und Nikodemus unter dem Kreuze Jesu ein zufälliges gewesen sei. Was der Oberste unter den Juden dem Herrn aussprechen will, ist nicht seine Privatmeinung, sondern gleichsam *lectio recepta.* Jesus ist nach seinem Auftreten jetzt das erste Mal zu Jerusalem und doch hat er schon eine solche Stellung eingenommen, dass sein Name in Aller Mund ist und die Obersten im Volke über ihn ein bestimmtes Urtheil sich haben bilden müssen. Nikodemus und seine Gesinnungsgenossen wissen, haben erkannt; der Pharisäer, der Schriftgelehrte verräth sich in diesem vorgesetzten *οἴδαμεν.* Auf das Wissen kommt es diesen Männern an, und nicht auf das Thun, nicht auf das Glauben in Sachen der Religion; sie meinen, dass der Kopf den Israeliten mache und nicht das Herz, dass Gottes Wahrheit mit dem Verstande ergriffen werden solle, Gottes Offenbarung ist aber nicht die Enthüllung und Mittheilung einer gewissen Lehrsumme und Glaubensregel; der Herr, unser Gott, ist ein lebendiger Gott, er offenbart sich der Welt, welche dem Tode durch die Sünde verfallen ist, als der Lebendige von Ewigkeit zu Ewigkeit; Lebensmittheilung, d. h. Mittheilung seines eigenen Lebens das ist Gottes Offenbarung an die Welt. Das Leben aber wird nicht mit der Erkenntniss

erfasst, sondern durch Hineinleben zu eigen gemacht. Was wissen diese Besten unter den Häuptern Israels? Nikodemus spricht Alles aus: *ὅτι ἀπὸ θεοῦ ἐλήλυθας διδάσκαλος*. Das ist ihres Glaubens Kern und Stern; der Glaube der vulgären Rationalisten fasst sich auch in diese wenigen Worte zusammen. Wie dieser letztere Glaube ein Fall aus der Fülle des Christenglaubens ist, so meint Stier, sinke auch Nikodemus in seinem Glaubensbekenntniss von Stufe zu Stufe herab. Er fängt nach Stier so an, dass man statt *διδάσκαλος* erwarten sollte *κύριος, Χριστός*; denn *ἔρχεσθαι ἀπὸ θεοῦ* wäre der *terminus technicus* für das Erscheinen dessen, den Israel als den *ἐρχόμενος* im Glauben erwartete. Allein diese Auslegung hat keinen rechten Grund; auch die Propheten des A. T. kommen von Gott, sind von Gott berufen und gesendet. Von Johannes dem Täufer sagt unser Evangelist 1, 6: *ἐγένετο ἄνθρωπος ἀπεσταλμένος παρὰ θεοῦ*. Den Messias bekennt Nikodemus noch nicht mit ausdrücklichem Wort in diesem: *ὅτι ἀπὸ θεοῦ ἐλήλυθας*, es ist kein Herabsinken in der Rede, sondern ein regelrechter Fortschritt, wenn er den von Gott Gekommenen schliesslich als *διδάσκαλος* bezeichnet. Nicht einen gewöhnlichen Rabbi erkennt der Pharisäer in dem Herrn, einen Rabbi, der in den Schulen jüdischer Meister gesessen und durch Handauflegung den Rabbigrad empfangen hat, sondern einen Rabbi, wie es keinen andern seiner Zeit gebe, einen Rabbi, der von dem Geiste Gottes gesalbt und gesandt sei; der nicht in seinem eignen Namen seine eigne Weisheit verkündigt, sondern in dem Namen des Gottes Israels Gottes Licht und Recht predigt. Jesus ist dem Nikodemus eine bindende Autorität, ein Meister, dessen Wort normativen Werth hat. Diese Bedeutung des Herrn ist dem Pharisäer klar geworden und fest gegründet. Es heisst: *οὐδεὶς γὰρ ταῦτα τὰ σημεῖα δύναται ποιεῖν, ἃ σὺ ποιεῖς, ἐὰν μὴ ᾖ ὁ θεὸς μετ' αὐτοῦ*. Den hervorragenden Propheten des A. T. hatte Gott gleichsam sein Siegel in die Hand gedrückt; er hatte das Wort ihres Mundes begleitet wie das Wort der Apostel durch mitfolgende Zeichen; und wenn Johannes der Täufer die Wundergabe von dem grossen Wundergotte nicht empfangen hatte, so ist der Grund dieser Ausnahme von der Regel wohl nur darin zu finden, dass Christus mit seinen Zeichen in einziger Erhabenheit unverkennbar vor Israels Augen dastünde. Die Zeichen haben dem Nikodemus und seinen Freunden die Augen über Jesus geöffnet: *ταῦτα τὰ σημεῖα* haben ihnen diesen Mann als einen mit besonderer Vollmacht von Gott gesandten Lehrer erwiesen. Luther verwischt in seiner Uebersetzung das Pronomen, das ist nicht gut; sehr richtig bemerkt Meyer zu *ταῦτα κτλ.* nachdrücklich: *haecce tanta signa*. Nicht ein Zeichen, sondern viele, nicht ein geringes, sondern viele grosse Zeichen hat der Herr also gethan. Welche denn aber? Der Evangelist hat in dem vorhergehenden Kapitel eigentlich nur ein Zeichen berichtet, das Zeichen auf der Hochzeit zu Kana, denn die Tempelreinigung fällt doch nicht streng genommen unter den Begriff eines *σημεῖον*. Auf die Hochzeit kann nicht zurückgegangen werden, das *ταῦτα* weist auf vorliegende, eben erst geschehene Zeichen hin. Auf diesem Osterfeste hat der Herr seine Herrlichkeit nicht zurückgehalten, sondern eine Kraft von sich ausgehen lassen; 2, 23 sagt ausdrücklich, dass Jesus *σημεῖα* gewirkt habe. Diese Zeichen haben einen überwältigenden Eindruck selbst auf die Obersten in dem Volke ausgeübt, sie stehen dem Nikodemus noch vor Augen und im Herzen; *ταῦτα* ist also ganz richtig von Meyer durch *haecce tanta* umschrieben. Diese Zeichen können unmöglich von Jesus als blosem Menschen gewirkt worden

sein, sie weisen auf eine höhere Causalität hin, sie beweisen, dass Gott μετ' αὐτοῦ ist. Man hat versucht, dieses μετ' αὐτοῦ zu entkräften und behauptet, Nikodemus hätte eigentlich sagen sollen: ἐν αὐτῷ; er habe sich aber seines guten Bekenntnisses geschämt und zuletzt Alles zurückgenommen, was er im Anfang Grosses und Herrliches von dem Herrn gesagt hatte. Diese saubere Kunst im Bekennen, welche in unseren Tagen so gern geübt wird, dass man dem Herrn die alten Ehrenprädikate gibt, aber durch nachfolgende Erklärungen und Verklausulirungen Alles wieder zurücknimmt, was man zu seiner Ehre gesagt hatte, war damals noch nicht an der Tagesordnung. Nikodemus verleugnet seinen anfangs bekannten Glauben nicht, sondern schliesst, wie Meyer richtig sieht, aus den Wundern auf den Beistand Gottes und aus diesem auf das Gesendetsein von Gott." Der Cirkel ist also geschlossen. Es ist wohl wahr, dass Gott am Ende mit jedem Menschen ist; wenn nun aber von einem ausgesagt wird, dass Gott mit ihm sei, so soll dadurch ausgesprochen werden, dass er in ganz besonderer Weise mit diesem ist, in so besonderer Weise, dass das Sein Gottes mit den Andern vor diesem Sein ganz verschwindet. Dieser Sprachgebrauch wird durch das εἶναι παρὰ θεοῦ 9, 16 und 33 vollständig illustrirt. Was will nun Nikodemus mit dieser Anrede? Luther lässt ihn mit solchen Gedanken zu Christo gehen: er werde froh sein, dass er zu ihm komme und es werde ihm sanft und wohl thun, dass ein so grosser und trefflicher Mann, der Obersten und Besten Einer, sich also demüthige und ihm als einer geringen Person solche Ehre anthue. Er geht also guter Meinung dahin, hat dess gar keine Sorge, dass er von ihm gestraft oder gemeistert werden solle, sondern hofft, weil er sich gegen ihn als ein guter Freund beweist, soll er wiederum ihn ehrlich und freundlich halten und sagen: ei du bist fromm, gehe hin und thue ferner mehr also." Ich möchte diese Absicht dem Nikodemus doch nicht unterschieben; als Lehrer begrüsst er den Herrn, er möchte von ihm etwas lernen. Der von Gott gekommene Lehrer hat über Gottes Reich und Willen zu unterweisen. Nikodemus fühlte wohl, dass ihm noch etwas zu dem Reiche Gottes und seiner Gerechtigkeit fehlte, dies wollte er von dem Herrn hören. Er war ein Pharisäer und so werden wir nicht fehl greifen, wenn wir mit Hengstenberg annehmen, dass er die Auflegung gewisser ausserordentlicher Leistungen erwartete, wodurch er den schon vorhandenen Schatz seiner Heiligkeit vermehren und so sich selbst zu einem recht würdigen Kandidaten des Himmelreiches machen sollte. Einen neuen Gesetzgeber hat Nikodemus in Jesus und nicht den Erneuerer, den Neubeleber des menschlichen Geschlechtes gesehen.

V. 3. Jesus antwortete und sprach zu ihm: wahrlich, wahrlich ich sage dir: es sei denn, dass jemand von Neuem geboren werde, so kann er das Reich Gottes nicht sehen. Ist dieses Wort des Herrn eine Antwort auf des Nikodemus Anrede? Es sieht nicht so aus und ist desshalb von mehreren Auslegern wie Maldonatus, Kühnöl behauptet worden, dass Zwischenreden von dem Berichterstatter, der zu dem Mittelpunkte des Gesprächs fortgeeilt sei, ausgelassen worden wären. Andere wie Wetstein lassen den Herrn auf die Anrede gar nicht achten und sich nur darüber äussern, was von dem bei Nacht Kommen eigentlich zu halten sei. Lightfoot, welchem Lücke nicht ganz Unrecht gibt, bringt die Antwort so mit des Nikodemus Ansprache in Verbindung: *videris tibi, o Nicodeme, videre aliquod signum apparentis iam regni coelorum in hisce miraculis, quae*

ego edo; amen dico tibi: nemo potest videre regnum Dei, sicut oportet, si non etc. Allein diese letzte Auffassung — die beiden vorher angegebenen Meinungen bedürfen einer Widerlegung nicht — presst in ganz ungehöriger Weise in der Antwort das Wort *ἰδεῖν*. Besser ist schon Chrysostomus, welcher den Herrn dem Nikodemus zeigen lässt, *ὅτι οὐδὲ τῶν προθύρων τῆς προςηκούσης γνώσεως ἐπέβη, οὐδὲ ἐν τοῖς προπυλαίοις ἔστη, ἀλλ᾽ ἔξω που τῆς βασιλείας πλανᾶται ἔτι καὶ αὐτὸς καὶ ὅστις ἂν ἕτερος ταῦτα λέγει καὶ οὐδέπω πρὸς τὴν ἀληθῆ παρέκυψε γνῶσιν, ὁ ταύτην περὶ τοῦ μονογενοῦς ἔχων τὴν δόξαν.* Aber darin irrt sich der schriftgelehrte Antiochener, dass er glaubt, der Herr wolle einen Irrthum hinsichtlich seiner metaphysischen Natur zerstreuen. Auch Augustinus trifft noch nicht das Richtige, wenn er meint, Jesus habe den Nikodemus von dem Wunderglauben zu dem Glauben, der sich seiner Person versichert, bekehren wollen — de Wette, im Ganzen auch Luthardt. Allein Nikodemus hat das Wunder nicht als etwas hingestellt, welches an und für sich Werth hat, sondern nur als ein Beweismittel für die schlechthinige Lehrerautorität des Herrn. Es muss der faule Fleck bei Nikodemus in dem Punkte gesucht werden, was er von Christus als einem *διδάσκαλος* erwartete. Baumgarten-Crusius erkennt dies schon richtig an. Die Antwort Jesu will nach ihm sagen: nicht als Lehrer in dem Sinne, wie es die Juden meinten (bald für Eitelkeiten der Schule, bald überfliegend in Geheimniss und Spekulation oder auch überhaupt Lehrer für solche, welche das Göttliche erkennen wollten ohne die Weihe des Gemüthes), sei er gekommen, sondern für die sittliche Umbildung der Welt. So fasste Cyrillus von Alexandrien und Theophylaktus schon den Zusammenhang im Wesentlichen. Meyer kommt doch auch auf dasselbe hinaus, denn nach ihm gibt Jesus dem Nikodemus einen Bescheid, in welchem er alles pharisäische, jüdische, menschliche Selbst-Stück- und Scheinwerk über den Haufen wirft. Luther sah schon die Sache so wie Meyer an: „wie empfängt ihn der Herr? fragt er. Wahrlich also, dass er ihn gar darniederschlägt, wie mit einem Donnerschlag, denn seine Hoffnung und gute Meinung muss zu nichte werden und untergehen. Er lässt ihm gut sein, dass er bekennt „er sei ein Lehrer der Wahrheit; aber er antwortet: damit du mich für einen Propheten der Wahrheit hältst, so will ich auch mein Amt ausrichten und dir die Wahrheit anzeigen. Das ist aber die Wahrheit: du glaubst es nicht, wie du sagst; du fürchtest dich noch. Das du redest, ist nicht recht und ohne Geist, willst so hoch kommen, dass du von Gott willst reden, wie ich von Gott gekommen bin und bist noch so tief in deinem Dünkel und Blindheit ersoffen, hast wohl hören läuten, aber nicht zusammenschlagen. Ja will Christus sagen, du sagst wohl, dass ich von Gott gekommen bin und lobest mich; wenn thust du aber darnach, dass das Wesen und Werk hernach folge? Darum nimm dir's nicht vor, dass du das Reich Gottes sehest; du bist noch in der Blindheit und alten Haut und musst gar anders werden.“ Mit starker, gewaltiger Hand fasst der Herr den furchtsamen Nikodemus an und versetzt ihn mit einem schnellen Rucke in eine neue Welt. Diese neue Welt, meint Meyer, habe Nikodemus gesucht und geahnt, der Herr komme seiner Frage: was muss man thun, um in's Messiasreich zu kommen? freundlich zuvor. Das kann aber nicht gut sein, hätte der Pharisäer in der Richtung, welche der Herr gleich einschlägt, tastend gesucht, so würde er besser verstanden haben und geschickter gefolgt sein. Nikodemus ist ein Pharisäer, man übersehe dieses nicht; er hält sich im Ganzen

schon für würdig und geschickt, in das Reich Gottes einzugehen, glaubt nur, dass ihm noch dies und das an der völligen Gerechtigkeit fehle, dass es nur noch einer geringen Nachhülfe bei ihm bedürfe. Jesus Antwort ist, wie Luther trefflich sagt, ein Donnerschlag, der die ganze Welt, in welcher Nikodemus bis dahin gelebt und gewebt hatte, über den Haufen wirft. So und nicht anders konnte er mit Nikodemus anbinden; ein Neues musste in dem Herzen dieses alten Mannes gepflügt werden. Gut sagt Calvin: *caeterum, quamquam longe petitus et prope intempestivus videtur hic sermo, aptissime tamen inde exorsus est Christus. nam sicuti frustra in agro inculto semen spargitur, ita etiam temere proiicitur evangelii doctrina, nisi prius subactus fuerit auditor et rite ad obedientiam et docilitatem compositus. videbat Christus multis spinis refertum Nicodemi animum, multis vitiosis herbis praefocatum, ut vix spirituali doctrinae ullus esset locus. haec igitur exhortatio orationis instar fit ad eum purgandum, ne quid doctrinae profectum impediret.*

Ein Donnerschlag ist für den Nikodemus des Herrn Antwort: *ἀμὴν ἀμὴν λέγω σοι* kündet das Donnerwort an. *quod bis vocem amen repetit Christus,* sagt Calvin, *id facit excitandae attentionis causa. nam de re omnium maxime seria et gravi verba facturus, necesse habuit Nicodemum magis attentum reddere, qui alioqui totum hunc sermonem neglectim aut leviter praeteriisset. huc ergo spectat duplex asseveratio.* Das *ἀμὴν ἀμὴν* führt nur den majestätischen, Zeit und Ewigkeit in sich schliessenden Satz ein: *ἐὰν μή τις γεννηθῇ ἄνωθεν, οὐ δύναται ἰδεῖν τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ.* Nikodemus' Kommen zu dem Herrn bezieht sich auf das Reich Gottes, er wollte von dem von Gott gekommenen Lehrer wissen, wie es mit seinem Verhältnisse zu dem Reiche Gottes stehe. Jesus stellt als *conditio sine qua non* des *ἰδεῖν τὴν β. τ. θ.*, des Sehens und Schmeckens, d. h. des Gelangens und Besitzens des Reiches Gottes das *γεννᾶσθαι ἄνωθεν* hin. Chrysostomus mochte sich nicht zwischen den zwei zu seiner Zeit schon weit verbreiteten Auffassungen des *ἄνωθεν* entscheiden; er sagt einfach: *τὸ ἄνωθεν ἐνταῦθα οἱ μὲν ἐκ τοῦ οὐρανοῦ φασιν, οἱ δὲ ἐξ ἀρχῆς.* Wir machten es, wenn es anginge, wie der alte Kirchenvater und liessen die Uebersetzung jedem frei, denn heutzutage noch stehen sich beide Ansichten schroff und stark gerüstet gegenüber. Meyer sagt: richtig nehmen Origenes, Gothische Uebersetzung *(iupathrô),* Cyrillus, Theophylaktus, Aretius, Bengel u. M., auch Lücke, Baumgarten-Crusius, Maier, de Wette, Lange, Hilgenfeld *ἄνωθεν* gleich *ἐκ θεοῦ.*" Hören wir die Gründe! Das Wort *ἄνωθεν* kommt bei Johannes noch mehrfach vor, so 3, 31. 9, 11. 19, 23, an allen diesen Stellen heisst es von dem Himmel herab, von obenher. Da aber *ἄνωθεν* in der Sprache noch eine andere Bedeutung hat und diese auch im N. T. sonst erscheint Luk. 1, 3. Act. 26, 5. Gal. 4, 9, so ist es doch nicht unmöglich, dass in unserer Stelle *ἄνωθεν,* zumal da es an den sonstigen Stellen des Johannes nicht mit *γεννᾶσθαι* zusammengestellt ist, in dem andern Sinne zu nehmen ist. „In Johannes Evangelium wird die Geburt, welche mit dem Glauben vor sich geht, als Geburt aus Gott bezeichnet 1, 13. 1 Joh. 2, 29. 3, 9. 4, 7. 5, 1, 4, 18: für dieses *γεννᾶσθαι ἐκ θεοῦ* ist *γεννᾶσθαι ἄνωθεν* nur ein anderer Ausdruck." Allein merkwürdig ist es doch, dass in den Briefen des Johannes nie die beiden Ausdrücke Geborenwerden aus Gott und *ἄνωθεν γεννᾶσθαι* mit einander abwechseln; die Evangelienstelle hat nichts beweisendes, denn dort steht das *γεννᾶσθαι ἐκ θεοῦ* gegenüber dem *γεννᾶσθαι ἐξ αἱμάτων καὶ ἐκ θελήματος σαρκός;* es ist also offenbar, dass es dem Evangelisten dort darauf ankommt,

die wirkende Ursache dieser Geburt, dieses Wandels in dem Menschen anzugeben. Wenn Baumgarten-Crusius schliesslich noch auf den Zusammenhang sich beruft und sagt, dass die folgenden Worte Jesu alle dahin gehen, das Höhere der Geburt, von welcher er spricht, darzulegen, so spricht der Zusammenhang für die Uebersetzung *denuo* und nicht für die mit *desuper*, denn Nikodemus fasst *ἄνωθεν* im Sinne von *iterum* auf. Nonnus, Augustinus, die Vulgata, Luther, Calvin, Beza, Maldonatus, Lampe, Lightfoot, Grotius, Tholuck, Olshausen, Neander, Stier, Luthardt, Ewald, Hengstenberg fassen nun *ἄνωθεν* in dem Sinne „von Neuem", *iterum*. Sie berufen sich für diese Uebersetzung auf Nikodemus als den ersten Gewährsmann: der Meister in Israel hat den Herrn so und nicht anders verstanden, und fügen wir hinzu, er konnte ihn nicht missverstehen. Zu dieser Behauptung zwingt uns nicht eine dogmatische Meinung, sondern die Lexicographie. Grotius bemerkt sehr wahr: *haud dubie ἄνωθεν est iterum, δεύτερον, ut mox accipit Nicodemus, qui significatu vocis dubio falli non potuit, quum in Hebraeo aut Syriaco non sit ea ambiguitas.* Meyer wendet nun gegen diese Uebersetzung ein, sie sei sprachlich unrichtig, da das zeitliche *ἄνωθεν* nicht *iterum* oder *denuo*, sondern von vornherein, von Anbeginn an heisse. Er begründet dies in folgender Nota: Dieses, nicht „wieder von vorne," was Hofmann unwillkürlich unterlegt, (dessen Schriftbeweis 2, 2 p. 11) heisst *ἄνωθεν*. Dass aber der Begriff von vorne zum Geborenwerden nicht passt, erhellt von selbst. Nicht einmal „wieder von vorne" passt dazu, sondern blos wieder. Wieder von vorne wäre *πάλιν ἄνωθεν* wie Kap. 19, 6. Gal. 4, 9. Uebrigens ist auch die Stelle Joseph. Ant. 1, 18, 3, welche Hofmann nach Krebs und M. für jenen Sinn anführt, nicht beweisend. Denn da heisst *φιλίαν ἄνωθεν ποιεῖται*: er macht Freundschaft von vorne an, ohne die frühere unnütze Freundschaft fortzusetzen oder wieder eintreten zu lassen. Auch Artemidor. Oneirocr. 1, 14 (von Tholuck nach Wetstein angeführt), wo von einer geträumten leiblichen Geburt die Rede ist, heisst *ἄνωθεν* nicht wiederum, sondern ebenfalls *divinitus* nach der Vorstellung göttlicher Wirksamkeit in Träume." Wir haben gegen diesen Einwand für das Erste zu bemerken, dass, wenn diese beanstandete Uebersetzung von *ἄνωθεν* sprachlich unzulässig wäre, wir wohl erwarten dürften, dass Schriftsteller, welche diese Sprache redeten, davon ein Wissen gehabt hätten und also Protest eingelegt hätten. Keiner der griechischen Väter hat sprachliche Bedenken, auch Origenes nicht, der doch eine klassische Bildung hatte; auch Justin der Märtyrer fasst *ἄνωθεν* schon so; er sagt in der ersten Apologie §. 61: *ἄν μὴ ἀναγεννηθῆτε, οὐ μὴ εἰςέλθητε εἰς τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν.* Weiter bemerken wir, dass die Bedeutung „von Anbeginn an" auf die ungezwungenste Weise in „Wieder" übergeht, denn etwas, welches „von Anbeginn an" geschehen soll, wenn es schon da ist, (der Herr redet hier zu einem, welcher schon geboren ist, die Forderung an denselben von Anbeginn an geboren zu werden, kann also nichts anders sagen als von Neuem geboren werden, geschieht damit zum zweiten Male. Wir berufen uns für unsere Uebersetzung weiter auf den paulinischen Sprachgebrauch, dieser ist allgemein anerkannt; was wir hier als Wiedergeburt bezeichnet finden, wird von ihm Erneuerung, Neugeburt benannt. Röm. 12, 2. Gal. 6, 15. Eph. 4, 23 f. Kol. 3, 9. Tit. 3, 5. Hengstenberg beruft sich in letzter und höchster Instanz auf Jesus selbst. „Von entscheidender Bedeutung ist, sagt er, dass alle Parallelstellen von einer Wiedergeburt reden, keine von einer

Geburt von oben reden. Der Herr selbst redet in Matth. 19, 28 von der Wiedergeburt der Erde, welche die Wiedergeburt des menschlichen Geschlechtes zur Voraussetzung hat.“

Eine Wiedergeburt wird also zum Eintritt in das Reich Gottes erfordert. Trefflich bemerkt Calvin zu unserer Stelle: *breviter hic ostenditur, quale sit Christianismi initium. atque hac loquutione simul docemur, exsules nos ac prorsus alienos a regno Dei nasci ac perpetuum nobis cum ipso dissidium esse, donec alios secunda genitura nos faciat. generalis enim est sententia, quae complectitur totum humanum genus. si uni hoc dixisset Christus vel paucis, non posse eos pervenire in coelum, nisi prius renati essent, possemus coniicere certas personas duntaxat notari, sed de omnibus sine exceptione loquitur. est enim indefinita oratio, quae tantundem valet ac universalis, quicunque non fuerit etc. porro verbo renascendi non partis unius correctionem, sed renovationem totius naturae designat. unde sequitur, nihil esse in nobis nisi vitiosum. nam si in toto et singulis partibus necessaria est reformatio, corruptionem ubique diffusam esse oportet.* Luther dringt in die ganze Tiefe dieses Wortes ein, welches wie ein scharfes Schwerd in Nikodemus' Herz hineinschneidet und zugleich Allen das Gesetz im Reiche Gottes klar vorlegt. „Lass dich nicht dünken, lieber Nikodemus, sagt nach Luther der Herr, dass du mit deinem Leben und Thun, wie schön und köstlich es auch nach dem Gesetz ist, Gott gefallen und selig werden solltest. Denn ob es wohl wahr ist, dass Gott das Gesetz gegeben und von euch fordert, so seid ihr darum noch nicht vor Gott gerecht. Denn es ist zweierlei, das Gesetz haben und das Gesetz thun; es ist noch lange nicht damit erfüllt, wenn ihr äusserlich die Werke thut, es muss ganz und gar gehalten sein, mit Leib und Seele und von Grund des Herzens ohne allen Ungehorsam und Sünde. — Du musst zuvor ein solcher Mensch werden, der da konnte rechte gute Werke thun. Jetzt bist du mit allen deinen Werken, Wesen nnd Leben todt und in dieser heiligen und pharisäischen Gerechtigkeit verdammt und nichts werth. Das ist, was ich lehre: ihr müsst gar andere Leute werden, meine Lehre ist nicht vom Thun und Lassen, sondern vom Werden, dass es nicht heisse neue Werke gethan, sondern zuvor neu geworden, nicht anders gelebt, sondern anders geboren. Es geht nicht, dass man das thue, vor oder neben dem Werden, die Früchte vor und zugleich der Wurzel setze, sondern es muss zuvor der Baum neu sein und die Wurzel gut und rechtschaffen, sollen anders die Früchte und Werke gut werden. Es muss nicht die Hand, der Fuss oder derselben Werk verändert werden, sondern die Person, das ist, der ganze Mensch. Wo nicht, so gilt und hilft kein Werk und kann der Mensch Gottes Reich nicht sehen, d. i. er muss unter Sünde und ewigem Tod verdammt bleiben.“ So spricht denn Christus: ich hebe an, die Leute zu lehren, dass ich sie von Grund heraus will fromm machen, nicht mit den äusserlichen Geberden, sondern ich will aus dem Grund heraus bauen und das Herz reinigen. Was ist aber die neue Geburt? Nämlich da der Mensch das wird, das er zuvor nicht war. Denn die Geburt bringt ein Ding in ein Wesen, das vor nicht gewesen ist. Es muss hier kurzum gar ein anderer Mensch, d. i. die ganze Person anders werden und gar neuen Verstand, Gedanken, Sinne und Herz haben. Was Christus hier sagt: es sei denn, dass Jemand von Neuem geboren werde, ist ebensoviel als dass er sagt Matth. 18, 3: es sei denn, dass ihr werdet wie die Kinder.“ Zu einer

Neugeburt fordern die Alten schon mehrfach auf; Seneka sagt, *de brevitate vitae c. 15, 3: solemus dicere non fuisse in nostra potestate quos sortiremur parentes, forte nobis datos; nobis vero ad nostrum arbitrium nasci licet. nobilissimorum ingeniorum familiae sunt; elige, in quam adscisci velis. non in nomen tantum adoptaberis, sed in ipsa bona, quae non erunt sordide nec maligne custodienda; maiora fient, quo illa pluribus diviseris. hi tibi dabunt ad aeternitatem iter et te in illum locum, ex quo nemo deiicitur, sublevabunt. haec una ratio est a extendendae mortalitatis, immo ad immortalitatem vertendae.* Die Sache geht nur leider nicht so leicht, als Seneka es darstellt; er ist auch von der Wahnvorstellung des Horatius befangen, der *epist. 1, 1, 39 ff.* singet:

nemo adeo ferus est, ut non mitescere possit,
si modo culturae patientem commodet aurem.

Er ahnt, welche schwere sittliche Aufgabe zu lösen ist; er schreibt im 6 Briefe des ersten Buches seinem Herzensfreunde Lucilius: *intelligo, Lucili, non emendari me tantum, sed transfigurari. nec hoc promitto iam aut spero, nihil in me superesse, quod mutandum sit. quidni multa habeam, quae debeant corrigi, quae extenuari, quae attoli. et hoc ipsum argumentum est in melius translati animi, quod vitia sua, quae adhuc ignorabat, videt. quibusdam aegris gratulatio fit, cum ipsi aegros se esse senserunt.* Wie schwimmt hier aber Wahres und Falsches wirr in einander! Eine *emendatio* genügt dem Philosophen nicht, eine *transfiguratio* scheint ihm nothwendig, eine *mutatio*. Aber seine *transfiguratio* und *mutatio* ist im Grunde besehen doch nur eine *emendatio*, denn corrigirt, gemindert und niedergedrückt, oder gemehrt und gefördert werden soll nur das Vorhandene! Und welche Mittel bewirken diese *transfiguratio?* Lucilius soll mit Theil haben an dieser Melioration, denn den Freunden ist ja Alles gemein; *mittam itaque ipsos tibi libros!* Wer will leugnen, dass eine gewisse Wahrheit in Ovidius' Worten liegt:

didicisse fideliter artes
emollit mores nec sinit esse feros:

ist das aber die volle seligmachende Wahrheit? Kann die Cultur, die Bildung eine wirkliche *transfiguratio*, welche wesentlich mehr ist als eine blose *emendatio*, zu Stande bringen? Die Cultur cultivirt blos, was vorhanden ist, sie kann hier etwas beschneiden, dort etwas pflegen, hier etwas abthun, dort etwas zuthun, aber mehr kann sie bei dem besten Willen nicht; sie kann nun und nimmer die Natur wandeln, nie aus einem wilden Oelbaum einen edlen machen. Wenn dieses Werk geschehen soll, so muss ein neues Reis in den alten Baum eingesenkt werden. Ist aber die menschliche Natur ein im Ganzen gesunder Baum? Die Heiden haben von ihrem Gewissen überführt, schon den Zwiespalt erkannt, der Mark und Bein durchschneidet; Plato sagt *republ. 4, 436:* δῆλον, ὅτι ταὐτὸν τἀναντία ποιεῖν ἢ πάσχειν κατὰ ταὐτόν γε καὶ πρὸς ταὐτὸν οὐκ ἐθελήσει ἅμα. ὥστε, ἐάν που εὑρίσκωμεν ἐν αὐτοῖς ταῦτα γιγνόμενα, εἰσόμεθα, ὅτι οὐ ταὐτὸν ἦν, ἀλλὰ πλείω. Ganz ähnlich sagt der nüchterne Xenophon in der Cyropaedia 6, 1, 41 durch den Mund des Araspas: δύο—σαφῶς ἔχω ψυχάς. νῦν τοῦτο πεφιλοσόφηκα μετὰ τοῦ ἀδίκου σοφιστοῦ τοῦ Ἔρωτος. οὐ γὰρ δὴ μία γε οὖσα ἅμα ἀγαθή τέ ἐστι καὶ κακή, οὐδ' ἅμα καλῶν τε καὶ αἰσχρῶν ἔργων ἐρᾷ καὶ ταὐτὰ ἅμα βούλεταί τε καὶ οὐ βούλεται πράττειν. ἀλλὰ δῆλον, ὅτι δύο ἐστὸν ψυχά, καὶ ὅταν μὲν ἡ ἀγαθὴ κρατῇ, τὰ καλὰ πράττεται, ὅταν δὲ ἡ πονηρά, τὰ αἰσχρὰ ἐπιχειρεῖται.

Zwei Seelen sind also in dem Menschen und zwar sind nach den Wahrnehmungen der Heiden diese beiden Seelen nicht in gleichem Machtbesitze in dem Menschenherzen; in dem Kampfe beider Seelen siegt die ψυχὴ πονηρά über die ψυχὴ ἀγαθή: denn ἁπλῶς τὸ ἁμαρτάνειν εἶναι κατὰ φύσιν behauptet schon mit triftigen Gründen Epiktet *(Arr. diff. 1, 11)*. Ist dies der sittliche Zustand der natürlichen Menschheit, so ist mit einer Aufbesserung gar nichts geholfen, dieselbe würde Flick- und Stückwerk sein und bleiben. Von Grund aus muss eine Erneuerung des Menschen geschehen. Wie ist dieselbe möglich? Der Herr will dem Nikodemus alle Fragen abschneiden, er wählt desshalb nicht ohne tiefe Absicht das Wort γεννᾶσθαι. „Nicht eine Leistung, sagt Hofmann im Schriftbeweise 2, 2, 8 nennt er ihm, welche vom Menschen gefordert wird, ein μετανοεῖν, sondern ein Geschehniss, welches mit ihm vorgegangen sein muss." Das Kind gebiert sich nicht selbst, es wird geboren, wenn es ausgetragen und lebensfähig geworden ist; so ist auch die Erneuerung des Menschen im Geiste seines Gemüthes nicht Selbstwerk des Menschen, sondern ein Werk der Gnade, welches an ihm geschieht.

V. 4. N i k o d e m u s s p r i c h t z u i h m : w i e k a n n e i n M e n s c h g e b o r e n w e r d e n , w e n n e r a l t i s t ? K a n n e r a u c h w i e d e r u m i n s e i n e r M u t t e r L e i b g e h e n u n d g e b o r e n w e r d e n ? Diese Frage des Nikodemus wird höchst verschieden gefasst. Nach Einigen ist er bitter verletzt über die Zumuthung, welche Jesus an ihn stellt: *cum spe sua excidisset Nicodemus,* sagt Wetstein, *ad artes litigatorum se recepit; eane tu ab homine Judaeo noto, a doctore, qui legem et novit et servavit, et alios tam diu docuit, a sene integrae existimationis exigis, quae nos ab idolorum cultoribus, e tenebris et sordibus ad nos transeuntibus, requirimus. si ego nondum sum idoneus disciplinae tuae, quis tandem erit? et quod tempus, ut scholae tuae me praeparem, promittis?* Aehnlich Knapp, Neander; allein Nikodemus beschwert sich nicht über die Anforderung, sondern forscht nach dem πῶς. Während diese und auch Lange den Pharisäer einen feinen Fechterstreich ausführen lassen, wird nach Meyer der Pharisäer durch das Wort des Herrn so perplex, dass er in seiner Verwirrung diese ganz ungereimte Frage thut, als ob Jesus, der von einem Geborenwerden der s i t t l i c h e n Persönlichkeit redet, von einer l e i b l i c h e n Geburt gesprochen hätte. Hengstenberg antwortet hiergegen nach meinem Dafürhalten sehr richtig, solche Stupidität würde es unerklärlich machen, dass Jesus sich mit ihm tiefer einlässt. Während nun de Wette diese Antwort auf Rechnung der Darstellung des Evangelisten setzt, da eine solche Unwissenheit bei einem jüdischen Gelehrten höchst auffallend sei und Lücke meint, der Unverstand werde zu scharf accentuirt, finden andere Ausleger den Unverstand und die Unwissenheit nur auf Seiten ihrer Fachgenossen. Baumgarten-Crusius, welcher in Schleiermacher seinen grossen Fackelträger hat, lässt den Nikodemus also einreden: Niemand kann aus dem reiferen Lebensalter (denn dieses nur braucht γέρων zu bedeuten) in ein anderes geistiges Dasein umwenden; ebensowenig als Jemand zum zweitenmale in den Mutterleib zurückgehen kann, mag das Leben eines Alten ein im Grunde anderes, ein neues werden. Aehnlich Schweizer, Tholuck. Allein diese Auffassung hat das wider sich, dass die beiden Fragesätze nur dasselbe fragen würden, der erste Satz gerade heraus, und der zweite Satz in bildlicher Rede. Wir sagen mit Luthardt, Hengstenberg lieber so, Nikodemus hat die Forderung des Herrn

verstanden und beherzigt. Dieser hatte nicht direkt ihm in das Gesicht gesagt, du musst von Neuem geboren werden; sondern nur die Wiedergeburt als Erforderniss aufgestellt. Nikodemus unterwirft sich dem Wort des Herrn, er will hinein in das Reich Gottes und weiss, dass er noch nicht wiedergeboren ist; er denkt, darin hat Grotius gut gesehen, unter dem γέρων an sich selbst. Wie ist es möglich, dass er, dieser alte Mensch, ein neuer Mensch wird. Ein alter Mensch ist kein weiches, bildsames Wachs mehr, er ist starr und steif, fest und abgeschlossen; er hat sein charakteristisches Gepräge, ist fix und fertig. Er kann wohl noch hie und da etwas stücken und flicken, es gelingt wohl auch mit der Hülfe Gottes, noch einen und den andern Fehler abzulegen, aber eine Erneuerung von Grund aus, wie soll die möglich sein? Das innere sittliche Leben hat weiter eine natürliche Basis; soll jenes neu werden, so muss auch diese, auf welcher es ruht, erneuert werden. Wie soll das geschehen? Die physische Natur, der Naturgrund unseres Wesens ist ein Mal durch die Geburt vorhanden, hat sich durch das folgende Leben auch gestaltet und gefestet; die Wiedergeburt scheint eine reine Unmöglichkeit. Ich glaube nicht, dass Luther das Richtige getroffen hat, wenn er den Nikodemus sagen lässt: du bist ein wunderlicher Lehrer, der du seltsame Dinge predigst und uns hart angreifst, gleich als wenn wir gar nichts und Ungeborene wären. Was ist das für eine seltsame, ungereimte Rede? Was ist's denn, solch unmöglich Ding fordern? Will man die Leute lehren, so muss man etwas sagen, das der Mensch thun kann. „Fangen" will Nikodemus schwerlich den Herrn; er ist ja einer von denen, welchen der Herr sich anvertrauen konnte, also eine aufrichtige Seele! Calvin denkt auch nicht richtig, wenn er den Nikodemus hier an pythagoreische Seelenwanderungen heranstreifen lässt. Die menschliche Vernunft mag sich sperren gegen dieses kategorische Gebot des Herrn von der Wiedergeburt; bei Nikodemus ist es nicht ein Einwurf des kalten Verstandes, sondern das Bedenken eines in sittlichem Streben wohl erfahrenen Mannes. Das Wie wollte Nikodemus wissen.

V. 5. Jesus antwortete: wahrlich, wahrlich, ich sage dir: es sei denn, dass Jemand geboren werde aus Wasser und Geist, so kann er nicht in das Reich Gottes kommen. Eine Antwort gibt der Herr noch nicht auf des Nikodemus πῶς. Er gibt nicht immer gleich die Antwort, welche wir gerne hören möchten; wir müssen häufig lange darauf warten. Die Antwort ergibt sich später von selbst, springt aus der Thatsache von selbst hervor. Wie die Wiedergeburt geschehen könne, ist nicht die Frage, um welche sich Himmel und Erde dreht; sondern die brennende Frage ist, ob sie geschicht. Ist sie geschehen, so wird das πῶς, wenn es sein soll, schon klar werden. Wir sollen in Sachen des Glaubens erst erfahren, erleben, dann nachdenken und forschen nach dem πῶς. Was Nikodemus für unmöglich erachtet hatte, das Wiedergeborenwerden, stellt der Herr gegen seine beiden Fragen mit einem doppelten ἀμὴν ἀμὴν fest. Es lässt sich nichts abdingen; wer in Gottes Reich kommen will, muss geboren werden ἐξ ὕδατος καὶ πνεύματος. Das ἄνωθεν hat der Meister in Israel verstanden, es kann nun fortbleiben; seinem πῶς gegenüber werden aber die elementaren Kräfte hingestellt, welche durch ihr Zusammenwirken die Wiedergeburt produciren. ὕδωρ und πνεῦμα, heissen diese. Sind es aber wirklich zwei Potenzen? Ein ἓν διὰ δυοῖν nahm Calvinus hier schon an: *aqua nihil aliud est quam interior spiritus sancti purgatio et*

vegetatio; adde quod non est insolens, copulam exegetice sumi, quum scilicet posterius membrum explicatio est prioris. Christus soll demnach sagen: *neminem esse Dei filium, donec per aquam renovatus fuerit, hanc vero aquam esse spiritum, qui nos repurgat et qui virtute sua in nos diffusa vigorem inspirat coelestis vitae, quum natura prorsus aridi simus.* Grotius nimmt dieselbe Figur an, fasst aber die Einheit als *spiritus aqueus-spiritus emundans,* schliesslich aber lässt er noch die Wahl, *ut aqua significet mali fugam, spiritus vero impetum ad optima quaeque agenda.* Nachdem Fritzsche diese ἓν διὰ δυοῖν gründlich beleuchtet und beseitigt hat, ist auf diese Auslegung nicht weiter einzugehen; ebenso ist Lampe's Einfall unter dem ὕδωρ die *obedientia* Christi, *meritum Christi — Ezech. 36, 25 —* zu verstehen, nur noch der Seltsamkeit wegen allenfalls aufzuführen. Zwei Faktoren werden von dem Herrn angegeben, sind ὕδωρ und πνεῦμα nun ganz *in abstracto,* oder in Bezug auf konkrete Verhältnisse zu fassen? Olshausen, einer Spur Cyrill's folgend, ergeht sich in seiner Weise also: „die Jdeen der Geburt und der Schöpfung sind nahe verwandt (wesshalb auch der Wiedergeborene καινὴ κτίσις 2 Cor. 5, 17), wie nun in der Schöpfung das Wasser als das Gebildete, der Geist als das Bildende erscheint, so ist auch in dem γεννηθῆναι ἐξ ὕδατος καὶ πνεύματος der Geist das schöpferische Princip der Wiedergeburt, das ὕδωρ das weibliche Princip derselben, das in lauterer Busse gereinigte Element der Seele, welche gleichsam die Mutter des neuen Menschen ist; es könnte daher, ohne dass der Gedanke geändert würde, auch gesetzt sein ἐκ ψυχῆς καὶ πνεύματος." Diese naturphilosophische, symbolische Auffassung geht hier nicht an; wir erhielten eine merkwürdige *generatio aequivoca,* die Menschenseele producirte sich selbst mit, denn in dem neuen Menschen, der durch die Wiedergeburt an's Licht der Welt geboren wird, ist doch diese Seele mitbeschlossen, und verfielen so in einen sehr gefährlichen Synergismus, der neue Mensch wäre ebenso sehr Gottes Werk als sein eigenes Erzeugniss. Gehen wir aus diesem Reiche der Ideen in das Reich der Realitäten, so ist, πνεῦμα wird hernach näher bestimmt und ist ohne Zweifel der heil. Geist, das Element des Wassers mehrfach auf die Taufe Johannis bezogen worden. Bengel und Baumgarten-Crusius meinen, „ohne Zweifel" sei es so zu verstehen; Hofmann geht so weit nicht, er findet es nur so im höchsten Grade wahrscheinlich. Er sagt 2, 2, 9: „Wasser und Geist gewähren jenen Lebensanfang: Wasser, wie der Täufer es bot, Geist, wie ihn derselbe von seinem gewaltigeren Nachfolger verhiess. Wer dem Worte Gottes, welches durch Johannes erging, im Glauben gehorsam ward, der untergab sich dem Wasser seiner Taufe und hielt sich an den von ihm bezeugten Jesus, der Taufe mit Geist gewärtig. Wer die Taufe des Johannes nicht begehrte, war auch für die umgebärende Geistestaufe nicht bereitet. Man sieht, es verträgt sich mit den geschichtlichen Umständen, unter welchen der Herr diese Worte gesprochen hat, gleich wenig, wenn man ihn von einer Taufe sagen lässt, welche Taufe mit Wasser und mit Geist zugleich ist, wie wenn man ihn nur auf die sinnbildliche Bedeutung des Wassers anspielen lässt." Luthardt lässt sich ähnlich vernehmen, Bäumlein stimmt zu. Diese Auffassung hat etwas Bestechendes auf den ersten Blick; sie steht jedenfalls hoch über der, welche in dem ὕδωρ eine Anspielung auf die Proselytentaufe findet. Dem Nikodemus war die Taufe des Johannes ohne Zweifel bekannt, er erkannte sie aller Wahrscheinlichkeit nach jetzt wenigstens als den grossen Lustrationsakt auf den kommenden

Messias an, er hatte sicherlich auch die Predigt des Täufers gehört von dem Grösseren, der nach ihm kommen werde, welcher nicht mit Wasser, sondern mit dem Geiste taufen werde. Des Herrn Wort musste ihm klar sein, wenn er jetzt an den Täufer gedachte; und wie nahe lag doch dieses, da Johannis Thätigkeit jetzt ihren Gipfelpunkt erreicht hatte? Allein bei näherem Ansehen scheint diese Auslegung nicht recht haltbar. Man beachte ein Mal, dass der Herr hier zu Nikodemus nicht als einzelnem Individuum redet, sondern ihn als den Repräsentanten der ganzen Menschheit betrachtet; er stellt die Bedingung fest, welche nicht ihm allein, sondern Allen ohne Ausnahme gilt. Hat die Johannistaufe mehr als einen zeitweiligen Werth, ist sie eine Institution von ewiger Dauer? Weiter, wenn der Herr hier unter dem ὕδωρ an die Johannistaufe denkt und Johannes damals doch noch taufte, so würde man annehmen müssen, dass er dem Nikodemus das bestimmte Gebot ertheile, zu dem Täufer sich zu begeben, um von demselben getauft zu werden. Christus — ist das denkbar — wiese einen, der zu ihm gekommen ist, erst an den, welcher nur sein Wegbereiter und Hochzeitsbitter sein sollte?

Wir sehen uns hierdurch veranlasst, bei dem ὕδωρ an die christliche Taufe zu denken. Dies ist die Ansicht aller Kirchenväter, Luther's, Chemnitius', Grotius', Olshausen's, Tholuck's, Meyer's, Hengstenberg's. Gegen diese Ansicht hat Calvin seiner Zeit den heftigsten Widerspruch erhoben. Chrysostomus, sagt er, *cui maior pars subscribit, aquae nomen ad baptismum refert. ita sensus esset, nos per baptismum ingredi in regnum Dei, quia illic nos spiritus Dei regenerat. hinc factum est, ut praecisa baptismi necessitas statueretur ad spem vitae aeternae. atqui, etiamsi demus Christum hic loqui de baptismo, non tamen sic urgenda sunt verba, ut salutem in externo signo includat, sed ideo potius aquam spiritui adiungit, quia sub illo visibili symbolo, quam Deus spiritu suo vitae novitatem solus in nobis efficit, testatur atque obsignat — quantum vero ad hunc locum attinet, nullo modo adducor, ut Christum de baptismo verba facere credam; hoc enim fuisset intempestivum.*

Diesen letzten Gedanken führt Calvin nicht weiter aus; er wird sich auch schwer durchsetzen lassen. Baumgarten-Crusius gibt zu, dass die Taufe damals schon von der Jüngerschaft des Herrn vollzogen worden sei und hält die Angaben unseres Evangeliums 3, 22 und 4, 1 für vollständig wahrheitsgemäss; die Einsetzung der Taufe Matth. 28, 19 und Mark. 16, 16 soll dieses Taufen schon voraussetzen; nichts destoweniger aber erklärt er, dass, wenn in dieser Weise auf die Taufe hingewiesen worden sei, dies die Spur einer späteren, schon kirchlichen Zeit verrathe. Ich verstehe den letzten Satz nicht recht, fast will es scheinen, als ob der jenenser Theologe das Gebot der Taufe nicht in seiner Ausdehnung auf Alle als von dem Herrn gegeben, sondern von der Kirche erst beliebt bezeichnen wolle. Der Herr konnte damals schon von der Widergeburt ἐξ ὕδατος reden und damit auf seine Taufe hinzielen, selbst wenn in seinem Namen zu jener Zeit noch nicht getauft worden war. War dem Nikodemus des Johannes Taufe bekannt, so musste ihm diese Verkündigung eröffnen, dass eine der Johanneischen Taufe ähnliche Stiftung noch zu erwarten sei; und war ihm die Taufe des Johannes nicht im Sinne, so musste der Meister in Israel durch dieses ἐξ ὕδατος in die heil. Schrift A. T. hineingeführt werden. Eine Erkenntniss ging ihm dann auf, welche hart an die Wahrheit heranreichte. Das Wasser erscheint ja im A. T. als das Mittel der Sündenreinigung ψ. 51, 4. Jes. 52, 15.

Ezech. 36, 25. Sach. 13. 1. Die Geburt aus dem Wasser musste sich der Schriftgelehrte hiernach als einen Akt der Sündenvergebnng denken, durch welchen ein neues Wesen beschafft wird. Aus dem Wasser, das ist also aus der heil. Taufe und dem heil. Geiste soll die Wiedergeburt hervorgehen. Es ist durch das zwischen ὕδατος und πνεύματος eingeschobene καί nicht gesagt, dass diese beiden Faktoren zu verschiedenen Zeiten wirken, aber auch das nicht, dass sie zu gleicher Zeit ihr Werk treiben, nur das ist ausgesagt, dass wo eine normale Wiedergeburt stattfindet, beides wirksam sein wird. So wird Apostelg. 2, 38 das Wasser der Taufe als das Mittel dargestellt, durch welches die Gabe des heil. Geistes uns zufällt, wie Tit. 3, 5 die heil. Taufe als λουτρὸν παλιγγενεσίας καὶ ἀνακαινώσεως πνεύματος ἁγίου bezeichnet wird. Diese Wiedergeburt ist nothwendig, diese Wiedergeburt kann auch nur aus Wasser und Geist erfolgen; denn

V. 6. Was vom Fleisch geboren wird, das ist Fleisch und was vom Geist geboren wird, das ist Geist. Der Herr spricht den allgemeinen Satz in der Neutralform aus τὸ γεγεννημένον: Bengel fasst, was sich sonst bei den Exegeten zerstreut findet, in die kurzen Worte zusammen: *hoc in neutro generalius sonat et notat ipsa prima stamina vitae novae coll. Luc. 1, 35 (Matth. 1, 20) vel etiam universitatem regenitorum coll. Joh. 6, 37, 39.* Was der Mensch der natürlichen Geburt verdankt, will nach Jul. Müller, Lehre von der Sünde 2, 382, der Herr sagen, ist doch nur natürliches Leben; ohne direkt über die Beschaffenheit dieses natürlichen Lebens etwas auszusagen. Welcher Art dieses natürliche Leben, resultire erst aus dem Zusammenhange, da der Herr eine principielle Erneuerung, eine Neugeburt fordere, müsse der menschlichen Natur das Verderben anhaften.“ Es ist gewiss wahr, dass der Zusammenhang hier der σάρξ diese Bedeutung gibt, aber wenn unser Vers auch nicht in demselben stünde, dürften wir unter σάρξ doch nicht die physische, sittlich-gleichgültige Natur des Menschen verstehen; es steht ja in unserem Verse der σάρξ das πνεῦμα, und zwar der hl. Geist Gottes, gegensätzlich gegenüber. Was vom Fleisch geboren wird, das ist Fleisch — Alles also, was aus dem natürlichen Menschen geboren wird, alles, was er mit seiner eignen Vernunft denkt, mit seinem eignen Willen vollbringt, Alles, was in ihm wurzelt und aus ihm hervorgeht, Alles trägt den Stempel, dass es von ihm abstammt an der Stirne, ist von seiner Art und Natur. Calvin hat sich mit der ersten Hälfte dieses Verses gründlich beschäftigt und alle Knoten, welche sich bei seiner aufmerksamen Betrachtung schürzen, glücklich gelöst. Er sagt: *quodsi caro spiritui opponitur tanquam corruptum integro, perversum recto, pollutum sancto, inquinatum sincero, inde colligere promptum est, totam hominis naturam uno verbo damnari. mentem ergo nostram et rationem Christus vitiosam esse pronuntiat, quia carnalis est: omnes cordis affectus pravos esse et reprobos, quia ipsi quoque sunt carnales. verum hic obiici potest quaestio, quum anima non gignatur ex humana subole, praecipua nostri parte nos ex carne non nasci. hinc factum est, ut putarent multi, non modo secundum corpus nos a parentibus ducere originem, sed animas simul ex traduce propagari. absurdum enim videbatur, peccatum originale, quod propriam in anima sedem habet, ab uno homine diffusum esse in omnes posteros, nisi animae omnes ex illius anima tanquam ex fonte manassent. et certe hoc primo aspectu videntur innuere Christi verba, nos ideo esse carnem, quia ex carne nascimur. respondeo, quantum ad verba Christi spectat, non alium esse sensum, quam*

nos omnes carnales esse ut nascimur; et quatenus in hunc mundum prodimus homines mortales, naturam nostram nihil nisi carnem sapere. simpliciter enim hic inter naturam et supernaturale donum distinguit. nam quod in persona unius Adae totum genus humanum corruptum fuit, non tam ex genitura provenit quam ex Dei ordinatione, qui sicut in uno homine nos omnes ornaverat, ita spoliavit suis donis, quare non tam unusquisque nostrum a parentibus suis vitium et corruptionem contrahit, quam omnes pariter in uno Adam corrupti sumus, quia statim post eius defectionem Deus, quod naturae humanae dederat, abstulit. suboritur etiam alia quaestio. certum enim est, in hac degenere vitiataque natura manere tamen aliquid donorum Dei residuum; unde sequitur, non omni ex parte nos esse perversos. solutio facilis est: dona, quae nobis reliqua fecit Dominus post lapsum, si per se aestimentur, laude quidem esse digna, sed quum per omnes partes grassetur mali contagio, nihil in nobis sincerum reperietur et omni inquinamento vacuum. quod aliqua Dei notitia nobis annascitur, quod in conscientia insculptum est aliquod boni et mali discrimen, quod ingenio pollemus ad tuendam praesentem vitam, quod denique tot modis antecellimus brutas pecudes, id per se, ut a Deo proficiscitur praeclarum est, sed in nobis perinde inquinata sunt haec omnia, atque vinum vasis sui foetore prorsus infectum ac imbutum boni saporis gratiam perdit, imo gustu et amarum et noxium est. notitia enim Dei, qualis nunc hominibus restat, nihil aliud est quam horrenda idololatriae et superstitionum omnium scaturigo; iudicium in rerum delectu et discrimine, partim coecum et praeposterum, partim mutilum et confusum; quicquid industriae habemus in vanitatem et nugas defluit, voluntas autem ipsa furioso impetu praecox tota ad malum rapitur. itaque in tota natura nulla rectitudinis gutta superest. unde constat, secunda genitura nos ad regnum Dei formandos esse. idque volunt Christi verba: quia homo ex utero matris carnalis tantum nascitur; spiritu refingendum esse, ut spiritualis esse incipiat. Aber die σάρξ ist nicht das einzige Aktive und Produktive in dieser Welt; es ist auch πνεῦμα vorhanden, ὕδωρ tritt zurück, denn die Taufe ist eben das Mittel, durch welches dieser lebensschöpferische Geist dem γεγεννημένος ἐκ σαρκός mitgetheilt werden soll. Wie Fleisch Fleisch producirt, so schafft Geist Geist. Wenn Alles, was vom Fleisch geboren wird, wieder Fleisch ist, so gibt es für die Menschheit, welche Fleisch geworden ist, kein Heil in und aus sich. Das haben die Heiden schon richtig erkannt. Virgilius sagt *(Aen. 2, 354)!*

una salus victis nullam sperare salutem.

Dieses einzige Heil ist dem Seneka aufgegangen, er schreibt wenigstens in seinen Briefen lib. 14, 4, 28: *ad desperationem nos vitia nostra perducunt,* und lehrt uns in den *nat. quaest. 3, 27, 1,* dass am Ende ein *diluvium* eintreten werde; doch mit diesem endigt noch nicht die Weltgeschichte, sondern §. 7 und 8 heisst es: *nec ea semper licentia undis erit, sed peracto iudicio generis humani extinctisque pariter feris, in quarum homines ingenia transierant, iterum aquas terra sorbebit, terra pelagus stare aut intra terminos suos furere coget et reiectus e nostris sedibus in sua secreta pelletur oceanus et antiquus ordo revocabitur. omne ex integro animal generabitur dabiturque terris homo inscius scelerum et melioribus auspiciis natus.* Diese Neuschöpfung des menschlichen Geschlechtes ist nach den Vorstellungen Seneka's freilich nur eine vorübergehende Aufbesserung, eine zeitweilige *restitutio generis humani in integrum,* denn der Philosoph sieht, wie die alte

Geschichte sich bald wieder in Scene setzt: *sed illis quoque innocentia non durabit,* das sind seine trostlosen Worte, *nisi dum novi sunt. cito nequitia subrepit; virtus difficilis inventu est. rectorem ducemque desiderat; etiam sine magistro vitia discuntur.* Was vom Fleisch geboren wird, das ist Fleisch; dieser Satz hat sich also den alten Weltweisen mit einer solchen Macht aufgedrungen, dass wir unserem Geschlechte, welches die Sünde so gerne als Staub ansieht, den man, wenn man nur will, sofort von seinen Füssen abschütteln kann, gerne etwas von dieser durchschlagenden Erkenntniss wünschten; die Sünde steckt nach ihren Anschauungen so tief in der menschlichen Natur, dass ein Zurückdrängen derselben wohl möglich ist auf eine kleine Weile, aber nicht ein Ueberwinden. Die niedergeworfene Schlange schlingt ihre Kreise und Ringe um den Sieger und wirft ihn rettungslos zu Boden. Verzweifelt ist diese Perspective. Trübselig diese Fernsicht! Es fehlt den Heiden die Einsicht von dem *πνεῦμα,* das eine Lebenskraft ist, von dem hl. Geiste, der aus dem lebendigen Gott hervorgeht in dem Namen des Lebendigen von Ewigkeit zu Ewigkeit, um in das todte Herz und in die dem Tode anheimgefallene Welt das Leben, welches keinem Tode unterliegen kann, zu pflanzen. Aber es gibt einen lebendigen Geist, welcher zeugungskräftig ist, welcher nicht lebensunfähige, schwache Geschöpfe erzeugt, sondern sich selbst fortpflanzt, sich selbst mittheilt. Was aus dem Geist geboren wird, das ist wieder Geist, das ist ein Wesen geistiger Art und Natur, frei von der bösen, verderbensschwangeren *σάρξ,* getrieben, erfüllt, beherrscht von dem hl. Geiste. Wie in der Menschheit zwei Häupter dastehen: Adam, von welchem Sünde und Tod ausgeht über Alle, und Christus, der zweite Adam, von welchem Gerechtigkeit und Leben Allen, welche nur glauben wollen, zufliesst, so steht in der Welt nicht ein wirksames Princip; zwei zeugende Kräfte treten hervor: *σάρξ* und *πνεῦμα.*

V. 7. Lass dich's nicht wundern, dass ich dir gesagt habe: ihr müsset von Neuem geboren werden. „Dies ist der Vernunft, sagt Luther, eine verborgene und ungewöhnliche Lehre, sie kann sich darein nicht schicken. Darum wird der gute, fromme Mann Nikodemus gesessen sein, geschwiegen und in einer Melancholie den Kopf geschüttelt und sich seltsam gestellt haben, als der sich nicht kann drein schicken; er hat wohl den Sachen nachgedacht, aber er versteht es nicht. Da er nun darüber die Nase rümpft, gleich als gefalle es ihm nicht und stille schweigt, so fährt Christus fort: was wunderst du dich lange darum, lieber Nikodemus? Du wirst es ungefasset lassen. Gib dich gefangen und gedenke, dass du es von mir lernest. Ist doch wohl mehr und geringer Dinges denn das, und verstehst es dennoch nicht. So thue ihm doch allhier auch also und glaube es, ob du schon nicht weisst, wie es zugehe." Die Rede des Herrn erklärt, dass Nikodemus die Forderung der Wiedergeburt als eine anerkannt hat, welche nicht Andern, sondern ihm in *specie* gilt. Da aber Nikodemus nicht blos in seinem Namen, sondern im Namen gleichgesinnter Freunde zu Jesu gekommen war, sagt der Herr: *δεῖ ὑμᾶς γεννηθῆναι ἄνωθεν*: *vos*, bemerkt Bengel richtig: *te et eos, quorum nomine locutus es.* Um diese Verwunderung, welche ihn abhält, sich der Forderung einfach hinzugeben, damit er erfahre, ob es denn eine Wiedergeburt aus dem Geiste gebe, zu beseitigen, verweist der Herr den Unverständigen auf ein Analogon aus dem Naturleben und setzt mit Luther zu reden ein grob und greiflich Exempel aus der Natur.

V. 8. Der Wind bläset, wo er will, und du hörest sein Sausen wohl, aber du weisst nicht, von wannen er kommt und wohin er fährt; also ist ein jeglicher, der aus dem Geist geboren wird. Hat aber Luther Recht, wenn er *τὸ πνεῦμα* der Natur zuweist? Der Reformator weiss, dass nicht Alle, ja nur die Wenigsten seiner Vorgänger mit ihm es halten; etliche, sagt er, deutschen diese Worte also: der heilige Geist wehet, und vergleichen in diesen Worten nicht den Wind und geistliche Geburt mit einander, sondern den hl. Geist mit denen, so aus ihm geboren werden, dass wie er ist, also sind auch die, so aus ihm geboren werden. Wir wollen der Worte halben nicht zanken, allein dass wir von der rechten Meinung und Verstand dieser Worte nicht wanken.“ Die Etlichen, von denen Luther redet, sind wie gesagt Viele und zu diesen Vielen zählen grosse Namen. Origenes, wahrscheinlich auch Apollinaris, Gregor von Nyssa, sehr entschieden Augustinus zu dieser Stelle *tract. 17*, und neuerdings Bengel *(spiritus proprie. nam huic, non vento (de quo tamen conf. Kohel. 11, 5) voluntas et vox est: et ex hoc nascimur, et qui ex hoc nascitur, sic est, ut hic. cum vento non immediate compararetur renatus, sed spiritus ipse)* rechnen hierher. Der unbekannte Verfasser der dem Augustinus untergeschobenen *quaestiones V. et N. T.* spricht schon verwundert über diese Auslegung: *possibile putant et nec stultum videtur, ut effectum volens spiritus sancti insinuare, illum ipsum daret exemplum.* Cyrillus, Nonnus, Chrysostomus und seine Ausschreiber, Erasmus, Calvin, Beza, Grotius, Lampe und alle Neueren stimmen Luther's Meinung zu. Dräseke äusserte ein Mal, *πνεῦμα* könne ebensogut auch vom Lebenshauche verstanden werden, eine Ansicht, welche nicht, wie Baumgarten-Crusius glaubt, noch nicht aufgestellt worden war, sondern schon von *Maldonatus (anima, spiritus naturalis)* vertreten worden ist. Sokrates hat schon auf den Wind hingewiesen, als auf ein Analogon für die unsichtbare und doch wirksame Menschenseele. *Xenoph. memorab. 4, 3, 15: καὶ ἄνεμοι αὐτοί,* sagt er, *οὐχ ὁρῶνται, ἃ δὲ ποιοῦσι φανερὰ ἡμῖν ἐστι, καὶ προςιόντων αὐτῶν αἰσθανόμεθα. ἀλλὰ μὴν καὶ ἀνθρώπου γε ψυχή, ἣ, εἴπερ τι καὶ ἄλλο τῶν ἀνθρωπίνων, τοῦ θείου μετέχει, ὅτι μὲν βασιλεύει ἐν ἡμῖν, φανερόν, ὁρᾶται δὲ οὐδ' αὐτή. ἃ χρὴ κατανοοῦντα μὴ καταφρονεῖν τῶν ἀοράτων, ἀλλ' ἐκ τῶν γιγνομένων τὴν δύναμιν αὐτῶν καταμαθάνοντα τιμᾶν τὸ δαιμόνιον.* Der Herr will nun nicht, wie Sokrates das gewisse Dasein des Unsichtbaren an dem Winde erweisen, sondern die Wirksamkeit des hl. Geistes an ihm zur Anschauung bringen. Es ist weder im A. T. noch in dem N. das Uebliche, dass der Wind als *πνεῦμα* bezeichnet wird; die 70 thut es blos 1 Mos. 8, 1. Kohel. 11, 5, des N. T. nur Hebr. 1, 7. Absichtlich wählt Jesus aber für den Wind dieses seltene Wort, weil es beide Bedeutungen: Geist und Wind, in sich vereinigt und so schon an und für sich die Zutreffendheit des Vergleichs anzeigt. Hengstenberg ist nun der Ansicht, dass der Vergleichungspunkt einzig und allein die Unbegreiflichkeit sei und behauptet, es irrten alle, welche einen dreifachen Vergleichungspunkt annehmen: 1) die freie Selbstbestimmung des hl. Geistes, 2) die Erfahrung seiner Wirksamkeit auf Seiten des Menschen, 3) das gleichwohl Unbegreifliche desselben hinsichtlich des Ursprungs und des Ziels, welches letztere der sittlichen Welt angehört und in's ewige Leben reicht, während ersterer, eben als ein Ausgehen von Gott, zu seinem Verständniss die bereits erfahrene göttliche Gnadenwirkung und den Glauben daran erfordert. Der Mensch fühlt die Gnadenwirkung, die ihm zur Geburt von

oben antritt, und weiss nicht, woher; ihren Zug, und weiss nicht wohin.“ Wir müssen Meyer, gegen welchen Hengstenberg ganz besonders spricht, doch Recht geben; wollte Jesus nichts weiter als die Unbegreiflichkeit dem Nikodemus zu Gemüthe führen, so war es nicht weise, dass er das Bild in dieser Ausführlichkeit vorführte. Der Wind weht, *ὅπου θέλει*, bald hier, bald dort, er springt merkwürdig herum, und lässt sich kein Gesetz auflegen. Es ist, wie Meyer richtig sieht, der Wind personificirt; Calvin sagte übrigens schon: *non quod proprie voluntas sit in flatu, sed quia libera sit agitatio et vaga et varia: nunc enim aër in hanc, nunc in illam partem fertur. hoc autem ad rem facit; quia si instar aquae continuo motu flueret, minus esset in eo miraculi.* So weht der Wind in freier, ungebundener Weise; er weht, wir können ihn nicht sehen, sondern nur seine *φωνή* hören; er bezeugt seine Gegenwart, gibt sich zu erkennen, dass jedermann es zugestehen muss, es ist Wind. Er ist da und wer kann sagen, wo die ersten Schwingungen in der Luft ihren Anfang nahmen, wer kann sagen, wo die letzten Wellen in der Luft sich legen werden? *οὕτως ἐστὶ πᾶς ὁ γεγεννημένος ἐκ τοῦ πνεύματος.* Also wenn Einer aus dem Geist geboren wird, so geschieht diese Wiedergeburt nicht nach einem Gesetze äusserer Nothwendigkeit, nicht weil der Geist einem kategorischen Machtgebote unterworfen wäre; der Geist, der da widergebiert, ist eine freie, sich selbstbestimmende Macht, er wirkt nach eignem Willen und Ermessen. Er treibt bald hier, bald dort im Lande, bald an diesem, bald an jenem das Werk der Erneuerung; es gibt keine *διαδοχὴ τοῦ πνεύματος*, kein Uebertragen des Geistes auf Andere. Nur Einer konnte sagen: nehmet hin den hl. Geist, denn nur dieser Eine ist der Herr des Geistes. Wenn aber der Geist seine wiedergebärende Kraft erweist und erwiesen hat, so verbirgt er sein Wirken nicht vor der Welt. Der Wind bezeugt im Sausen seine Gegenwart; der Geist der Wiedergeburt hat auch eine Stimme, verkündigt der Welt sein Werk, entweder so, dass er in dem Lande rumort, oder so, dass dem Wiedergebornen der Mund geöffnet wird und er mit neuen Zungen die Gnade preist; nicht zu gedenken, dass dem Wiedergeborenen die Kraft gegeben wird, in Thaten zu beweisen, dass ein neuer Geist über ihn gekommen ist. Frage aber den Wiedergeborenen, *πόθεν*, woher dieses Neue gekommen, was es mit ihm noch werden will. Er weiss das Eine meist so wenig wie das Andere; nur sehr Wenige wissen Zeit und Ort, da sie wiedergeboren wurden und genauer besehen, weiss kein Mensch Zeit und Ort. Selbst ein Paulus wusste das nicht, obgleich der Herr im Wetter mit ihm geredet hatte auf dem Wege nach Damaskus; wer weiss, ob Stephanus' Tod nicht einen Eindruck auf sein Herz gemacht hat, ob in das Herz des Jünglings, der zu Gamaliel's Füssen sass voll Verlangen nach der Gerechtigkeit, nicht schon ein Samenkorn aus dem Worte Gottes fiel, ob nicht fromme Einflüsse aus dem Elternhause zu Tarsus anzunehmen sind? Es geht hier wie mit dem Uebergang aus der Stufe des unbewussten Lebens zu dem Bewusstsein; wie wir zum Bewusstsein hindurchdringen, ist es Tag geworden, aber dem Tage geht eine Dämmerung vorher und dem bewussten Leben ein traumartiges Leben, das aber doch schon für die Aussenwelt Sinn hatte. Die Wiedergeburt ist nicht der Anfang, der unmittelbar gesetzte Anfang eines neuen Lebens, sondern nur der Abschluss eines Prozesses, dessen erste Anfänge uns nicht bewusst sind. Und wie steht es mit dem, was aus der Wiedergeburt hervorgeht? Ein Anfang ist geschehen; aber das Ende liegt im Verborgenen. Wer kann sagen, wie

mächtig sich die Ströme des lebendigen Geistes über die einzelne Seele ausgiessen werden, welche Ströme lebendigen Wassers von diesem, welche von jenem ausgehen? Anfang und Ende entziehen sich der Wahrnehmung, nur dass die Wiedergeburt erfolgt ist, wird offenbar; sie beweist thatsächlich ihre Wahrheit und Wirklichkeit. An ihren Früchten erkennt man sie.

V. 9. Nikodemus antwortete und sprach zu ihm: wie mag solches zugehen? Nikodemus fragt; die Ausleger fragen auch, wie ist der Ton, was ist der Sinn seiner Frage. Nicht erst Olshausen wollte aus dieser Frage den Hochmuth des Pharisäers vernehmen; Lightfoot schon entnahm aus ihr viel schlimmeres, nämlich jüdische Verstocktheit. Grotius ist anderer Ansicht: *haesitantis est,* setzt er zu unserer Stelle. Nikodemus möchte, denn ein Herzensbedürfniss hat ihn zu dem Herrn hingetrieben, völlige Klarheit haben; es ist ihm das Licht noch nicht aufgegangen und kann ihm auch von der Seite, von woher er den Sonnenaufgang erwartet, nicht aufgehen. Er will erst begreifen und dann sich wiedergebären lassen; das ist aber die verkehrte Ordnung. Die Wiedergeburt gibt sich dem nur zu erkennen, der sie an sich hat geschehen lassen. Die Frage hier ist nicht eine Wiederholung der früheren V. 4. Luthardt hebt richtig hervor, dass unsere Frage die Thatsache der Wiedergeburt, wenn auch als unbegriffene, doch einiger Massen als geglaubte gelten lässt, dass Nikodemus nur über das Wie ihres Vollzuges Unterweisung haben will.

V. 10. Jesus antwortete und sprach zu ihm: du bist ein Meister in Israel und weisst das nicht? Schwerlich hat Calvin den Sinn des Herrn getroffen, wenn er bemerkt: *quia frustra apud hominem superbum tempus et operam docendo se consumere videt Christus, ad obiurgationem descendit. et certe apud tales nullus umquam doctrinae profectus erit, donec pravae confidentiae flatu, quo turgent, exinaniti fuerint. porro hoc ad domandum fastum aptissime illi obiicitur, nam in quo sibi maxime videtur acutus et prudens, eius inscitiam Christus exagitat.* Weiter hat Lightfoot sich noch verirrt, wenn er den Herrn dem verstockten Manne gegenüber sarkastisch reden lässt. Ach nein, ein Sarkasmus kommt nie über Jesu Lippen, er schilt auch jetzt nicht, obgleich er gelegentlich die Geisel scharf über den Pharisäern und Schriftgelehrten schwingt, welche den Schlüssel der Erkenntniss zu haben vermeinen; Nikodemus steht ihm nicht als ein aufgeblasener, wissenstrunkener Meister gegenüber, er sitzt zu seinen Füssen wie ein einfältiges Kind. Dem Herrn blutet sein Herz bei dieser Wahrnehmung; es sind Töne der tiefsten Wehmuth, welche wir jetzt hören. Nikodemus hat vorher gefragt, jetzt fragt der Herr: σὺ εἶ ὁ διδάσκαλος τοῦ Ἰσραήλ. Grotius legt den bestimmten Artikel von διδάσκαλος ganz gut aus: *ille insignis inter legisperitos.* Bengel sagt eingehender noch: *doctor plurimorum auditorum, veteranus, et caeteris, corruptissimis, aliquantum melior. emphasim habet articulus.* Dieser nicht blos, wie Ewald meint, amtliche Lehrer, sondern dieser gepriesene Meister in Israel weiss nicht, wie die Wiedergeburt vor sich geht. Baumgarten-Crusius, bei welchem sich öfters recht feinsinnige Bemerkungen finden, eilt an τοῦ Ἰσραήλ nicht vorüber; er sucht das Bedeutsame aber auf der falschen Seite. „Für Alle im Volke, oder für die, selbst schon Wissenden und Heiligen“ so meint er, werde er als Lehrer durch diesen Zusatz bezeichnet. Andere meinen, der Herr wolle ihm durch dieses Wort einen Wink geben; bei der Betrachtung, wie aus Jakob ein Israel wurde, könnten sich ihm alle Fragen lösen. Wir vergegen-

wärtigen uns, dass in dem johanneischen Evangelium das Volk nicht als *'Ισραήλ*, sondern als *'Ιουδαῖοι* bezeichnet wird. Nur an folgenden Stellen begegnen wir dem Worte, *'Ισραήλ* 1, 31, 49. hier 12, 13; an allen diesen Stellen heisst nie das Volk, wie es sich damals zu dem Herrn stellte also; dieser Name bezeichnet das Volk nach seiner Gottesberufung, und nicht nach der Stellung, welche es selbst einnahm. Nathanael ist der einzige Jude, welcher ein Israelit genannt wird 1, 47. Ich möchte diesem wahrhaftigen Israeliten, in welchem kein Falsch ist, diesen Meister zur Seite stellen. Ein Ehrenprädikat ist dieses *ὁ διδάσκαλος τοῦ 'Ισραήλ*, Nikodemus ist nicht Einer von jenen vielen Lehrern unter den Juden, denen es an Wahrhaftigkeit, Aufrichtigkeit und Frömmigkeit fehlt; er ist vielmehr ein Lehrer mit einem Herzen, das mit dem Herrn ringt und nicht lässt, bis dass er ihn segnet. Jesus wundert sich, dass dieser fromme Mann, dieser Lehrer mit einem heilverlangenden Herzen das nicht weiss! Wie muss es in der Tiefe aussehen, wie müssen die Grundbegriffe des Glaubens dem Volke abhanden gekommen sein, wenn die, welche auf der Höhe stehen und den Beruf haben, die Führer des Volkes zu sein, mit solcher Blindheit geschlagen sind, dass sie diese groben Buchstaben des grossen ABC. nicht kennen! Das A. T. fordert nicht blos die Wiedergeburt von Allen, welche wahrhaftige Glieder der Theokratie sein wollen; sehr wahr sagt Hengstenberg, dass die Beschneidung des Herzens, welche schon in den Büchern Mose's, 5 Mos. 10, 16. 30, 6 als das nothwendige Merkmal aller wahrhaftigen Mitglieder des Volkes Gottes hingestellt wird, nur ein anderer Ausdruck für die Wiedergeburt sei. Aber das A. T. gibt noch weiteren Unterricht; es spricht auch von dem *πῶς* derselben. Gott ist es, der die Herzen der Menschen leitet, er wandelte das Herz des Saul 1 Sam. 10, 9, er goss seinen Geist über David aus 1 Sam. 16, 13. Er verheisst, ein neues Herz und einen neuen Geist zu geben, das alte Herz von Stein zu entfernen und ein neues Herz von Fleisch zu geben Ezech. 11, 19. 18, 31. 36, 26. Jerem. 4, 4. 31, 33. Und es weist uns nicht blos hinauf zu Gott, der da wiedergebiert; es lehrt uns auch, was wir thun können, um zu dieser Wiedergeburt unsere Herzen zuzurüsten. David betet: schaff' in mir, Gott, ein reines Herz. *ψ*. 51, 12. Des Nikodemus Unverstand ist nicht erklärlich, wenn er als ein rechter Meister in Israel geforscht hätte in dem Worte Gottes; er ist hinfort ganz unverzeihlich. Denn er kann nicht mehr sagen: in alten Zeiten ist hin und wieder solches geschehen. Die Wiedergeburt reicht herein in die Gegenwart und die Stunde ist jetzt da, in welcher die ganze Welt nach Gottes Gnadenrath wiedergeboren werden soll.

V. 11. Wahrlich, wahrlich ich sage dir: wir reden, das wir wissen und zeugen, das wir gesehen haben und und ihr nehmt unser Zeugniss nicht an. Sehr nachdrucksvoll, recht eindringlich ist des Herrn Rede; er will mit seinem vorgeschobenen Wahrlich, wahrlich das Herz des Nikodemus bestimmen, das Zeugniss der Wahrheit anzunehmen. Im Plural redet er, es ist aber nicht zu übersehen, dass er nicht blos *οἴδαμεν*, sondern auch *λαλοῦμεν* sagt. Wie sind diese Plurale zu fassen? Denn Baumgarten-Crusius' Behauptung, dass das Subjekt in *οἴδαμεν* und *λαλοῦμεν* ein anderes sei, dort die Menschen überhaupt, hier Christus allein, steht ganz vereinzelt da und kann nicht aus einander reissen, was von dem Herrn schon so eng verknüpft worden ist. Nonnus, de Wette, Meyer, Bäumlein fassen diesen Plural als *pluralis maiestaticus;* allein, wenn der Herr

hier auch mit sichtbarer innerer Erregung spricht, so ist doch nirgends, auch in den hocherhabensten Reden nicht, von ihm statt des „Ich" das „Wir" gebraucht. Die meisten Väter bezogen diesen Plural auf die hl. Dreieinigkeit, Chrysostomus, Euthymius, Cyrillus, Jansenius, Lampe, Calov; Bengel nimmt zu dem redenden Sohne noch den hl. Geist; allein wir haben hier an ein Reden, Zeugen zu denken, welches den Menschen in's Angesicht geschieht. Jesus soll sich hier mit seinem Vorläufer zusammenschliessen — so Knapp, Gerlach, Luthardt, Hofmann, Weizsäcker; allein, wenn man für diese Auffassung auch den Vorwurf: *καὶ τὴν μαρτυρίαν ἡμῶν οὐ λαμβάνετε:* benutzen könnte, so hat der Herr sich sonst nie mit dem Täufer in dieser Weise vereinigt, auch hat dieser nicht von der Wiedergeburt gezeugt als einer geschehenen Thatsache, sondern nur die Wiedergeburt kategorisch gefordert. Hier dreht sich aber Alles, nicht um die Forderung, sondern um die Erfüllung, nicht um die Nothwendigkeit, sondern um die Wirklichkeit, um die Realität, um die Fakticität der Wiedergeburt. Andere lassen den Herrn noch weit unter Johannes hinunter greifen, Luther, Calvin, Maldonat, Tholuck citiren noch zum Ueberfluss die Propheten; was keine Verbesserung der vorher angeführten Ansicht ist. Hengstenberg denkt an den Herrn und die Jünger; letztere haben wir uns um den Herrn her zu denken; er schliesst sich mit ihnen zusammen. Lampe spricht hiergegen: *sed illi nondum testabantur.* Allein das ist doch zu viel gesagt. Wir können uns doch nicht denken, dass die, welche der Herr einst als seine Zeugen in alle Welt senden wollte, nicht geredet hätten schon im Anfange von dem, was sie gesehen und gehört hatten von dem Worte des Lebens. Zeugniss ist da, wie aber steht es mit der Aufnahme dieses Zeugnisses? Der Herr muss dem Meister in Israel klagen und sagen: *καὶ τὴν μαρτυρίαν ἡμῶν οὐ λαμβάνετε.* Israel hat dem treuen Zeugen gegenüber schon Stellung genommen es hat sich gegen ihn und sein Zeugniss entschieden. Grotius stumpft des Herrn Wort ab mit seiner Anmerkung: *non penitus in animum admittitis vos aliique collegae et populares vestri.* Ach nein, das böse Volk im Grossen und Ganzen nimmt das Zeugniss überhaupt nicht an, verwirft es ganz und gar. Wie schmerzlich ist für den Herrn diese Erfahrung, dass das, was er ihnen als faktische Zustände und Begebenheiten darstellt, bei ihnen keinen Glauben findet; wie bedenklich für sie, dass ihr Unglaube solcher bösen Art, dass er selbst das, was er sehen kann, womit er sich mit seinen Sinnen überzeugen kann, nicht wissen und annehmen mag.

V. 12. Glaubet ihr nicht, wenn ich von irdischen Dingen sage, wie werdet ihr glauben, wenn ich euch von himmlischen Dingen sagen werde. Der Herr muss noch Anderes mit ihnen reden; er hat bisher nur *τὰ ἐπίγεια* ihnen gesagt, er wird auch noch *τὰ ἐπουράνια* sagen. Was ist das? Will er sagen: dass er in einer anderen Form noch mit ihnen reden werde, oder von anderen Gegenständen? Chrysostomus weiss schon von solchen, welche *τὰ ἐπίγεια* und *τὰ ἐπουράνια* auf die Form bezogen, diese *τινές* verstanden unter dem ersteren, dass Jesus in bildlicher Rede und unter dem zweiten, was noch kommen sollte, dass er frei heraus nackt und bildlos die Wahrheit ihnen sagen werde. Euthymius vertritt entschieden die Meinung dieser *τινές*. Calvinus entscheidet sich auch hierfür: *iis subscribo,* sagt er, *qui hoc ad docendi formam referunt. tametsi enim coelestis fuit tota Christi concio, adeo tamen familiariter loquutus est, ut sermo ipse terrestris quodammodo posset videri. praeterea non debent verba haec*

restringi ad unicam concionem. hic enim usitata quam tenuit Christus docendi ratio, hoc est, plebeia simplicitas, cum pompa et splendore confertur, cui ambitiosi homines nimis cupide addicti sunt. Beza, Grotius, Lightfoot, Maldonat ebenso. Allein in dem Folgenden redet der Herr ja doch noch *κατ' ἄνθρωπον*: vergleicht er nicht sofort seinen heilbringenden Tod mit der erhöhten Schlange? Und nach seinen Worten dürften wir in dem folgenden nur *ἐπουράνια* erwarten. Man beachte den Wechsel von *εἶπον* und *εἴπω*. Nicht formell, sondern gegenständlich, sachlich müssen sich *τὰ ἐπίγεια* und *τὰ ἐπουράνια* unterscheiden. Was der Herr zu *τὰ ἐπίγεια* zählt, liegt auf der Hand; er hat, sein *εἶπον* lehrt das, als er von der Wiedergeburt handelte, von einem Gegenstande gesprochen, der zu *τὰ ἐπίγεια* gehört; sein *εἴπω* würde uns schon sagen, dass was nun folgt, zu *τὰ ἐπουράνια* gezählt werden muss, dies wird geflissentlich noch hervorgehoben dadurch, dass in dem folgenden Verse gleich 2 Mal der *οὐρανός* erwähnt wird. Von seiner einzigartigen Person, von seinem Kreuzestod redet der Herr sofort — diese Gegenstände sind *τὰ ἐπουράνια.* Wie kann Jesus die Wiedergeburt aber unter *τὰ ἐπίγεια* stellen; hat er nicht selbst gesagt, dass das die Wiedergeburt auswirkende Princip der Geist ist, kommt dieser heil. Geist nicht als die Kraft Gottes aus der Höhe? Euthymius sagt: *τινές, ἐπίγεια περὶ τῆς ἀναγεννήσεως ῥηθῆναι λέγουσι, ἑρμηνεύοντες, ὅτι ἐπίγειον τοῦτο εἶπε, καίτοι οὐράνιον καὶ θεῖον ὄν, ὡς ἐπὶ γῆς τελούμενον, ἢ καὶ πρὸς σύγκρισιν τῆς φρικωδεστάτης αὐτοῦ γεννήσεως. πρὸς γὰρ τὸ ὕψος ἐκείνης, ἐπίγειός ἐστιν αὕτη καὶ χθαμαλή.* Unter dieson namenlosen *τινές* befinden sich die grossen Männer: Origenes, Chrysostomus, Cyrillus. Später Luther und die neueren Ausleger fast ohne Ausnahme; diese sind aber nicht ganz einig darüber, was nun *τὰ ἐπουράνια* hier auf Erden bezeichnen soll. Baumgarten-Crusius fasst *τὰ ἐπίγεια* gleich „Menschliches und zwar Sittliches," die *ἐπουράνια* sind dann göttliche Dinge, Geheimnisse. Allein das schliesst einander nicht aus; ist die Wiedergeburt nicht auch ein Geheimniss der Gottseligkeit? Es ist das Beste, den Gedanken der *τινές* weiter auszuführen und mit Meyer zu sagen: zur Kategorie dieser irdischen Diuge gehörte auch die Geburt von oben (es möchte sich hier — beiläufig bemerkt — noch eine Instanz gegen die auch von Meyer vertretene Wiedergabe des *ἄνωθεν* durch „von oben" ergeben: hätte der Herr die Wiedergeburt als Geburt von oben, d. i. vom Himmel her bezeichnet, so wäre es doch das Sachgemässeste, diesen Akt, der von oben her geschieht, unter *τὰ ἐπουράνια* zu stellen), weil sie, wenn gleich vom Himmel ausgewirkt, auf der Erde verläuft, eine auf Erden, weil in Busse und Glauben vor sich gehende, im irdischen Bereiche des menschlich Sittlichen liegende Veränderung ist." Von niederen Dingen hat der Herr geredet, von solchen, an welche der Mensch mit seinen Sinnen heranreichen kann, von deren Realität er sich äusserlich überzeugen kann; und sie haben nicht geglaubt. Welchen Erfolg kann er sich versprechen, wenn er nun höher hinaufsteigt mit seiner Rede, wenn er in den Himmel hineinführt oder den Himmel zur Erde herabbringt, dass wir die Dinge schauen, welche himmlischen Ursprungs, himmlischer Natur sind, die nur mit dem Auge des Glaubens erschaut werden können?

V. 13. Und Niemand ist aufgefahren gen Himmel, denn der vom Himmel herniedergekommen ist, nämlich des Menschen Sohn (der in dem Himmel ist). Sehr grosse Schwierigkeiten verursacht dieser Vers; schwierig ist der Zusammenhang, schwierig aber auch

der Inhalt. Hengstenberg ist der Ansicht, dass der Herr dem Nikodemus als erstes der himmlischen Dinge die Lehre von seiner Gottheit aufführe; Knapp, welchem Olshausen folgt, übersetzt καί nicht durch *et*, sondern durch *at*. Der Herr hat in dem Vorhergehenden bitter geklagt, dass man seinem Zeugniss über irdische Dinge nicht Glauben schenke, obgleich er doch nur zeuge, was zu sehen sei, und gefragt, ob man ihm denn glauben würde, wenn er von himmlischen Dingen reden werde. Es liegt da wohl am nächsten, dass er hier ausführt, seine Rede von diesen Dingen sei ein Zeugniss aus der Wahrheit, ein Zeugniss aus Autopsie.. Ich schliesse mich daher Meyer an, welcher den Herrn den Uebergang so machen lässt: und kein Anderer als ich kann euch die himmlischen Dinge offenbaren, ich kann von euch Glauben fordern, ich bin der einzig glaubwürdige Lehrer und treue Zeuge in solchen Dingen. Diese Auffassung empfiehlt sich um so mehr, als in den folgenden Versen nicht blos Jesu Werk — sein Erhöhtwerden zum Heile der Welt — sondern auch seine Person — sein Gotteseingebornersohnsein — sehr bestimmt hervorgehoben wird. Jesus ist also der einzige zuverlässige Herold der himmlischen Dinge, der von Ewigkeit her im Herzen Gottes beschlossenen und beruhenden Geheimnisse, denn οὐδεὶς ἀναβέβηκεν εἰς τὸν οὐρανόν, εἰ μὴ ὁ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ καταβάς, ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου, ὁ ὢν ἐν τῷ οὐρανῷ: so ist der gewöhnliche Text, der *codex Sinaiticus* hat den letzten Participialsatz nicht, er ist desshalb kritisch in hohem Grade verdächtig. Was nun die Auslegung dieses Verses anlangt, so ist sie davon abhängig, ob οὐρανός immer in demselben Sinne genommen wird, oder ob es doppelsinnig gefasst wird, ob es sachlich oder bildlich gebraucht wird. Erasmus hielt den Ausdruck schon für eine bildliche Redeweise; Calvinus führte diese Ansicht in die Kirche ein; er sagt: *iterum hortatur Nicodemum, ne sibi ac suae perspicaciae confidat, neminem enim mortalium posse sua industria in coelum penetrare, nisi qui duce filio Dei illud tendet. ascensus enim in coelum puram mysteriorum Dei notitiam et spiritualis intelligentiae lucem significat.* Beza, Grotius, Lücke, de Wette, Maier, Olshausen, Baumgarten-Crusius, Bäumlein und Andere mehr treten dafür ein. Man hat gesagt, diese Auslegung scheitere an dem folgenden Satze: ὁ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ καταβάς und den Kanon aufgerichtet: *qualis descensus, talis etiam ascensus.* Allein dieser Kanon ist zu weit; der Herr hätte nach ihm auch nicht sagen dürfen: ἄφες τοὺς νεκροὺς θάψαι τοὺς ἑαυτῶν νεκρούς, Matth. 8, 22. Denn hier sind unter den νεκροί das eine Mal geistlich und das andere Mal leiblich Todte zu verstehen. Und jene Auffassung hat zudem noch den rabbinischen Sprachgebrauch für sich; Wetstein, welcher sie auch billigt, bringt aus dem *Targum hieros. in Deut. 30, 12* folgende Stelle bei: *non in coelo est, ut dicas: utinam nobis esset unus, sicut Moses, propheta Domini, qui adscenderet in coelum et nobis illam deportaret* und aus *Bammidbar R. XIX fol. 238,* 1: *eo tempore, quo Moses adscendit in coelum, audivit vocem Dei S. B. qui sedit et legit sectionem de vacca rufa:* er verweist schliesslich noch auf Proverb. 30, 4. Act. 14, 11, 1 Cor. 15, 47 und 31. 6, 32. — Verstehen musste der Meister in Israel den Herrn, zumal da er in der Perfektform ἀναβέβηκεν redete und somit seine ἀνάβασις als eine schon vollendete darstellte. Dennoch aber können wir uns nicht entschliessen, dieser bildlichen Auffassung des οὐρανός beizutreten. Andere mögen wie der Apostel Paulus im Geiste in den Himmel hinauffahren von dieser Erde, um dort in dem Himmel die ewigen Geheimnisse des Reiches Gottes zu schauen und unaus-

sprechbare Worte zu hören, welche sie dann auf diese Erde herabbringen, um sie ihren Brüdern mitzutheilen. Bei dem Herrn Jesus geht solcherlei nicht an. Jesu sind keine Offenbarungen zu Theil geworden, keine Inspirationen finden bei ihm statt. Warum nicht? Weil er ist Gott, geoffenbart im Fleisch; der Logos, welcher Fleisch geworden ist. Er hat die ewige Wahrheit nicht erst in diesem zeitlichen Leben erschaut und erfunden, er hat sie von Anfang an mit hereingebracht in diese Zeit, er hat sie von Anfang an besessen, sie ist sein Erbtheil von Ewigkeit, sein Grundbesitz von Haus aus. Joh. 1, 18. 6, 46. 3, 31 und 32. 8, 38.

Buchstäblich wird *ἀναβέβηκεν* von Augustinus, Beda, Theophylaktus, Rupertus, Luther, Calovius, Bengel, Lampe, Coccejus, Heidegger und Anderen mehr gefasst; nach diesen will der Herr sagen: ich fahre auf zum Himmel und das Perfekt soll stehen, wie Coccejus meint, weil diese Himmelfahrt ganz bestimmt ist und der Herr sich zu ihr auf dem graden Wege befindet, oder weil er, wie Lampe angibt, die Hauptpunkte der Lehre über seine Person in der Weise aufstellt, wie sie dieselben, wenn Alles vollendet ist, in der Welt predigen sollen, oder endlich, weil, wie Maldonatus sagt, die menschliche Natur kraft ihrer Vereinigung mit der göttlichen Natur bereits schon angefangen hat in dem Himmel zu sein. Die Socinianer haben nicht aus dieser Stelle ihren Satz von den Himmelfahrten des Herrn vor seinem öffentlichen Auftreten abgezogen, dieser *raptus Christi in coelos* ergab sich ihnen nothwendig aus ihren gottesunwürdigen und menschenschädigenden Anschauungen von dem Wesen des Menschen, welcher jeder Religion von Haus aus bar ist und zur Religion erst gelangt durch einen besonderen Machtakt Gottes. Allein alle diese Begründungen sind doch sehr willkürlich; sie berücksichtigen gar nicht den Umstand, dass der Herr von sich gar nicht direkt aussagt: *ἀναβέβηκα εἰς τὸν οὐρανόν*, sondern sich nur als den *ὁ καταβάς* und *ὁ ὢν ἐν τῷ οὐρανῷ* bezeichnet. Hengstenberg übersetzt unseren Vers also: „und Niemand ist aufgefahren in den Himmel, ausser der vom Himmel herabgekommen, der Menschensohn, der im Himmel ist, (der wird auffahren in den Himmel) und bemerkt, die Annahme einer solchen Ellipse kann kein Bedenken haben, da der Satz ohne die Annahme einer solchen gegen den Augenschein war, also aus der Breviloquenz keine Zweideutigkeit entstehen kann." Die alten Ansleger, wie z. B. Chrysostomus helfen sich auf einem einfacheren Wege, wie es mir wenigstens scheinen will. Der alte Kirchenvater beschäftigt sich mit unserer Stelle nicht eingehend, scheint sie also nicht so schwierig gehalten zu haben als wir, er schreibt nur in seiner 26 Homilie in den Johannes zu unserer Stelle: *μὴ νομίσῃς, με οὕτως εἶναι διδάσκαλον ὡς τοὺς πολλοὺς τῶν προφητῶν ἀπὸ γῆς ὄντας. ἐξ οὐρανοῦ γὰρ πάρειμι νῦν, τῶν μὲν οὖν προφητῶν οὐδεὶς ἀναβέβηκεν ἐκεῖ. ἐγὼ δὲ ἐκεῖ διατρίβω.* Jansenius hat diese Auffassung wieder vertreten: *nullus hominum in coelo fuit, quod adscendendo fieri solet, ut ibi coelestia contemplaretur, nisi etc.* Meyer, welchem der ältere Fritzsche und Tholuck zugefallen sind, sagt: „einfach, wortgetreu ist nur die Erklärung: Statt zu sagen: Niemand ist in dem Himmel gewesen ausser u. s. w., so dass also *εἰ μή* auf den Begriff des im Himmel Gewesenseins geht, welcher in *ἀναβέβηκεν* liegt." Niemand ist je in den Himmel aufgefahren, erhält bei dieser letzteren Auslegung erst sein rechtes Licht; wir brauchen jetzt nicht mehr zu künsteln; an Henoch, welcher ja von Gott zu sich genommen wurde, an Elias, der im feurigen Wagen auffuhr, kommen wir ohne allen Anstoss vorüber, denn hier handelt es sich

um ein „in den Himmelgestiegensein“, um dort die himmlischen Dinge zu erschauen, welche darnach auf der Erde bezeugt werden sollen. Henoch und Elias sind von der Erde in den Himmel entrückt worden, um in dem Himmel zu bleiben. In dem Himmel ist nur Einer gewesen, nur ein Einziger ist im Stande, über die himmlischen Dinge ein in jeder Beziehung glaubwürdiges Zeugniss abzulegen, das ist Jesus, der hier sprechende. Unsere Stelle hat in Matth. 11, 27 eine synoptische Parallele. Jesus schont aber des Nikodemus, die Augen dieses Meisters wären geblendet worden, wenn er sich in seiner Klarheit sofort geoffenbart hätte, er stellt sie desshalb unter den Scheffel, er sagt nämlich nicht *εἰ μὴ ἐγώ*, sondern *εἰ μὴ ὁ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ καταβάς, ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου.* Als des Menschen Sohn bezeichnet sich der Herr; dem Nikodemus musste eine Ahnung sagen, dass Jesus dieser Menschensohn sei, denn er hatte ja eben erst geklagt, dass sie sein Zeugniss nicht annähmen, und geredet, dass er von himmlischen Dingen ihnen sagen werde, er wählt aber diesen sein himmlisches Wesen verhüllenden Ausdruck, weil dieser Name ihn gerade erweist als den, welcher von himmlischen Dingen zeugen kann, denn er kennzeichnet ihn ja als den in's Fleisch herabgekommenen Gottessohn, wie er anderer Seits auch die Sünde der Welt, welche sein Zeugniss nicht annehmen mag, in ein grelles Licht stellt, denn als der aus Liebe Menschgewordene heisst er auch der Menschensohn. Des Menschen Sohn ist also von dem Himmel herabgestiegen, er ist aus dem Schoosse des Vaters herausgekommen, da er Mensch wurde. Er hat nicht ein Mal in der Vorzeit die himmlischen Dinge erschaut, er schaut sie noch fort und fort, denn *ὁ καταβὰς ἐκ τοῦ οὐρανοῦ* ist zugleich *ὁ ὢν ἐν τῷ οὐρανῷ.* Dieser Zusatz ist nach vielen Handschriften höchst verdächtig, in dem *codex Sinaiticus* fehlt er vollständig. Mag der Satz nun ächt oder unächt sein, so wird das Particip *ὁ ὢν* nicht gut aufgelöst durch *ὃς ἦν.* So schon Erasmus, Raphelius, Bengel (*qui erat in coelo, et ante creationem coelorum apud Deum c. 1, 1. ideo videlicet descendit et ascendet. conf. plane ἦν erat c. 6, 62: sic ὢν, qui erat, c. 1, 18. frequens ὢν imperfecti temporis* 9, 25. 19, 38. Luc. 24, 44. 2 Cor. 8, 9) Hofmann und Luthardt neuerdings. Allein es würde dann dem Sinne nach mit dem *ὁ καταβάς* ziemlich übereinstimmen; es soll aber durch diesen Satz ein neues Moment beigebracht werden. Des Menschen Sohn, welcher von dem Himmel auf die Erde herabgekommen ist, ist nichts destoweniger jetzt noch im Himmel. Was soll damit ausgesagt werden? Augustinus schreibt zu unserer Stelle: *ecce hic erat et in coelo erat; hic erat carne et in coelo erat divinitate, imo ubique divinitate. natus de matre, non recedens a patre.* So die meisten Väter: Luther, Calvinus, Calovius, Hengstenberg. Andere verstehen *ὁ ὢν ἐν τῷ οὐρανῷ* mehr von der moralischen Einheit des Herrn mit dem Vater; Augustinus hatte diese Auffassung schon einiger Massen dadurch angebahnt, dass er einen Schatten von dem Sein des Menschensohnes in dem Himmel bei jedem Gläubigen fand: *miraris, quia et hic erat et in coelis? tales fecit discipulos suos. Paulum audi apostolum dicentem, nostra autem conversatio in coelis. si homo Paulus apostolus ambulabat in carne in terra et conversabatur in coelo, Deus coeli et terrae non poterat esse et in coelo et in terra?* Grotius vertrat diese Ansicht entschieden; ebenso Baumgarten-Crusius u. A. Allein diese letztere Ansicht ist nicht haltbar; sie widerstreitet dem ganzen Geiste des Evangeliums, welches nicht eine sittliche, sondern eine wesentliche Einheit des Sohnes mit dem Vater kennt. Jesus ist aber nicht blos der Zeuge des

Glaubens, er ist selbst Gegenstand des Glaubens, denn das Heil der Welt liegt in seiner Person.

V. 14 und 15. Und wie Moses in der Wüste die Schlange erhöhet hat, also muss des Menschen Sohn erhöhet werden, aufdass Alle, die an ihn glauben, nicht verloren werden, sondern das ewige Leben haben. Meyer verwirft alle Uebergänge, welche Lücke — vom Mittheilen = Können zum Mittheilen = Müssen —, de Wette aber von den idealen Enthüllungen zu dem realgeschichtlichen Hauptmysterium der Versöhnungslehre, Hengstenberg weiter von der Gottheit Christi als dem ersten der himmlischen Dinge zu dem andern derselben, der zu stiftenden Versöhnung, Olshausen vom Wort zur Erscheinung, Baumgarten-Crusius von Christi Werk zu Christi Person, Lange aber von der Person zu dem Werke aufgestellt haben und behauptet, nachdem Jesus V. 13 den Grund an ihn zu glauben ausgesprochen habe, gehe er nun auf die Seligkeit der Glaubenden über, welche der Zweck seines Erlösungswerkes sei — um desto mehr zur Erfüllung der im Glauben enthaltenen Grundbedingung der Theilnahme an seinem Reiche zu reizen. Allein die Rede des Herrn hebt die Seligkeit der Gläubigen nur als das hervor, was aus dem Andern folgt; dieses Andere — die Erhöhung des Menschensohnes, die Hingabe des Sohnes ist die Hauptsache. Nachdem der Herr die Bedingung aufgestellt und gerechtfertigt hat, welche er zum Eintreten in das Reich Gottes aufrichtet, weist er nach, dass dieses Reich Gottes da ist, dass das Heil der Welt erschienen und zwar in ihm erschienen ist. Um dem Pharisäer das Verständniss des Erlösungswerkes zu erleichtern, führt er ihn in die alttestamentliche Geschichte hinein, welche an Typen so reich ist. Er hebt die eherne Schlange hervor; welche Weisheit 16, 6 schon σύμβολον σωτηρίας bezeichnet wird. Als die Kinder Israel das erste kananäische Volk geschlagen hatten, murrten sie missmuthig über den Herrn. Giftige Schlangen wurden das Gericht Gottes. Das Volk schrie zu Gott um Heil; da musste Mose ein ehernes Schlangenbild anfertigen und an einem Holze erhöhen. Ieder, der die Schlange ansah, genas. *(cf. Num. 21, 6 ff.)* Was ist nun aber das *punctum saliens* in diesem Symbole? Meyer behauptet, das Emporgerichtetwerden der Schlange und das Gerettetwerden der darauf Sehenden sei es. Allein diese Ansicht verstösst schon gegen den Artikel, welcher bei ὄφις steht; diese bestimmte Schlange hat ihr Gegenbild in dem υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου. Dieses ist jedenfalls der Hauptpunkt der Parallele. Christus ist die wesenhafte Erfüllung jener ehernen Schlange, die eherne Schlange eine Weissagung auf den Herrn. Aber wir müssen näher noch herantreten. Winer sieht die Schlange als Symbol der Heilkraft an, was sie bei den Egyptern von Alters her war und in welcher Eigenschaft sie bei den Griechen und Römern als stetige Begleiterin und Repräsentantin des Heilgottes erscheint. Doch hat diese heidnische Anschauung auf dem Boden Israels einen Anhalt? [1]) Wo die Schlange in dem A. und N. T. als Typus oder Symbol erscheint, eignet ihr List und Klugheit, so schon Genes. 3, 1. Matth. 10, 16. Luther fasst die Schlange als Gegenbild des Herrn, insofern an dem Herrn auch nur die Aehnlichkeit der Sünde, aber nicht die Wesenheit derselben hervortrat. Er sagt: gleich wie die eherne Schlange den gebissenen Menschen (wir

[1]) Gregor von Nazianz erklärte sich schon gegen solch eine Fassung, wie später Vitringa.

sagen besser: den lebenden, giftigen Schlangen) gleich und ähnlich war doch ohne Gift, also muss des Menschen Sohn, der ohne Sünde ist, den Sündern gleich gerechnet werden. Aehnlich sagt Bengel: *ut serpens ille fuit serpens sine veneno, contra serpentes venenatos: sic Christus homo, homo sine peccato, contra serpentem antiquum:* und Grotius: *τὸν ὄφιν id est effigiem serpentis salutarem, animantis noxii: sic Christus sine peccato, in similitudine carnis peccati, Röm. 8, 3, immo et annumeratus improbis Marc. 15, 28. Luc. 22, 17, ex serpente morbi, per serpentem medicinae, per hominem peccatum et mors, per hominem iustificatio et resurrectio, Röm. 5, 18. 1 Cor. 15, 21.* In der alten Kirche gibt Chrysostomus, vor ihm schon Justinus im *dialog. cum Tryph. c. 94* (*ἀναίτιός ἐστιν ἀδικίας*) u. A. mehr diese Deutung. Deuten wir hiernach das Bild, so würde der Herr sagen: „wie die Israeliten, welche das Schlangenbild ansahen, das den giftigen Schlangen auf ein Haar ähnlich sah, aber selbst kein Gift in sich trug, von dem Tode genasen, so werden diejenigen, welche das Bild des Menschensohnes ansehen, der wie ein sündiger Mensch aussieht, aber ohne Sünde ist, von Tod und Verderben erlöst. Jesus der unschuldige, der sündlose wäre der Kern des Vergleichs. Hengstenberg begnügt sich mit dieser Anschauung nicht; nicht die Giftlosigkeit, die Unschuld trat an der ehernen Schlange hervor, sondern ihr Erstarrt- und Todtsein. Christus ist das Gegenbild der Schlange, sagt er, insofern als er die schädlichste aller schädlichen Potenzen, die Sünde auf sich nahm und stellvertretend büsste. Was dort an jener niedern feindlichen Potenz geschah, verbürgte, dass in Zukunft ein gleicher wirksamer Beistand dargeboten werden sollte gegen diese schlimmste Feindin; was damals zur Erhaltung des leiblichen Lebens geschah, war eine thatsächliche Hinweisung auf jene zukünftige Wirkung zur Erwerbung des ewigen Lebens. Die Anschauung, wonach der gekreuzigte Christus die überwundene Sünde darstellt, liegt in einer Reihe von Stellen des N. T. vor, Röm. 8, 3. 2 Kor. 5, 21: *τὸν γὰρ μὴ γνόντα ἁμαρτίαν ὑπὲρ ἡμῶν ἁμαρτίαν ἐποίησεν*, 1 Petr. 2, 24 und der Keim dieser Anschauung findet sich klar und deutlich schon im A. T. in Jesaja 53.“ Der Herr begnügt sich nun aber nicht, die eherne Schlange blos als Typus auf sich anzugeben; er führt die Vergleichung weiter aus nach 2 Seiten hin. Die eherne Schlange musste erhöht werden, um Heil zu verbreiten; so muss auch des Menschen Sohn erhöht werden, *οὕτως ὑψωθῆναι δεῖ τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου.* Die Nothwendigkeit dieser Erhöhung, das *δεῖ* beruht nach Hengstenberg in erster Instanz auf den Weissagungen des A. Tes, unter denen auch der weissagende Vorgang begriffen sei, auf welchen der Herr hier eingeht, in zweiter Linie erst auf dem göttlichen Gnadenrathschluss. Ich möchte aber, da die Weissagungen nicht erst den Gnadenrathschluss hervorgerufen haben, sondern nur dessen Zeugen sind, mit Meyer und Andern das *δεῖ* in erster Linie auf den Rathschluss Gottes beziehen. Was ist nun aber unter diesem *ὑψωθῆναι* des Menschensohnes verstanden? Luthardt will die Form der Erhöhung nicht näher bestimmen; Hofmann verstand unter ihr die Schaustellung des Herrn, wie dieselbe durch sein Leiden und Sterben vornehmlich stattgefunden habe, später im Schriftbeweise versteht er darunter die Hinwegschaffung des Herrn überhaupt; Bleek fasst es von der Erhöhung des Herrn zu seiner Herrlichkeit, wie schon Beza gethan hatte. Calvin versteht die *promulgatio evangelii* darunter, durch welche Christus wie ein Panier aufgerichtet worden sei, ähnlich Paulus. Der Evangelist schneidet aber alle diese Auslegungen ab, denn er bemerkt zu 12, 32 im folgenden

Verse, dass Jesus dadurch habe bezeichnen wollen, welches Todes er sterben würde; ὑψοῦν heisst demnach an das Kreuz erhöhen, so die Väter Luther, Piscator, Lightfoot, Grotius, Lampe, Bengel, Tholuck, Meyer u. A. Dieser an das Kreuz erhöhte Menschensohn wirkt aber nicht das Heil für jeden, die eherne Schlange half nur denen vom Tode, welche sie ansahen: schon die alten Meister in Israel legten dieses Ansehen richtig aus von einem mit Gebet verbundenen Ansehen; so muss auch, wer durch den gekreuzigten Christus vom Tode genesen will, mit dem Auge des Glaubens ihn anschauen. Dieser Glaubensblick hilft nicht wie dort vom zeitlichen Tod zum zeitlichen Leben, sondern vom ewigen Tode zum ewigen Leben. Augustinus sagt: *figura praestabat vitam temporalem, res ipsa, cuius illa figura erat, praestat vitam aeternam.*

Bei der praktischen Behandlung dieser Perikope wird man nicht vergessen dürfen, dass dieser Unterricht von der Wiedergeburt am Trinitatisfeste ertheilt wird; am angemessensten ist es desshalb, die Dreieinigkeit und die Wiedergeburt zusammenzurücken, doch wird der Homilet, da dieser festliche Tag gleichsam der zweite Festtag des ersten Halbjahres ist, das Recht haben bei der Wiedergeburt stehen zu bleiben, denn das *semestre ecclesiae* hat ja nichts anderes bei der Vorführung des Herrn Christus im Auge, als dass dieser Christus für uns ein Christus in uns werde.

Die Wiedergeburt das Werk des dreieinigen Gottes.

Denn sie geschieht 1) aus dem Geiste,
2) nach des Vaters Willen,
3) durch den Glauben an den Sohn.

Das Gnadenwerk des dreieinigen Gottes.

1) Der Vater zieht zu dem Sohne,
2) der hl. Geist gebiert uns zu neuen Menschen,
3) der Sohn aber bezeugt und wirkt den seligmachenden Glauben.

Der dreieinige Gott der Grund unseres Heils.

1) Der Vater hat das Heil vorbereitet,
2) der Geist eignet das Heil an,
3) der Sohn hat das Heil erworben.

Unsere Bekehrung ein Zeugniss für den dreieinigen Gott.

1) Der hl. Geist führt uns zu dem Sohne,
2) und der Sohn zum Vater.

Der Gruss des Trinitatisfestes an die Christenheit.

1) Die Liebe Gottes,
2) die Gemeinschaft des hl. Geistes,
3) und die Gnade des Herrn sei mit euch allen.

Das Zeugniss des Herrn von der Wiedergeburt.

Sie ist 1) nothwendig,
2) möglich,
3) wirklich.

Was ist die Wiedergeburt?

1) Der Zugang zu dem Reiche Gottes,
2) das Werk des Wassers und des Geistes,
3) die Erneurung des ganzen Menschen,
4) die Frucht des Glaubens.

Wie verhält es sich mit dem Eingang in das Reich Gottes?

Er ist 1) nicht die Geburt aus dem Fleische, sondern die Wiedergeburt aus dem Geiste,
2) nicht der Wille des Menschen, sondern das Werk der Gnade,
3) nicht des Glaubens Vorbedingung, sondern die Frucht des Glaubens.

Die Forderung der Wiedergeburt.

1) Von dem Herrn gemacht, vom natürlichen Menschen nicht begriffen,
2) nichts destoweniger durchaus nothwendig, obgleich dem natürlichen Menschen ganz unmöglich,
3) als möglich aber bezeugt für unser Leben, doch nur im Blick auf den Tod Christi zu erreichen.

Welch Wunderwerk unsere Wiedergeburt.

1) Gotteswerk aus Wasser und Geist,
2) aber nicht ohne unser Werk, denn sie steht auf der Bedingung des Glaubens.

Druck von Chr. Fr. Will in Darmstadt.

DIE

EVANGELISCHEN PERIKOPEN

DES

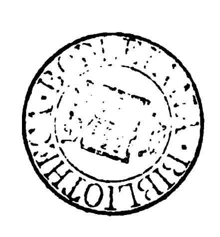
KIRCHENJAHRES.

WISSENSCHAFTLICH UND ERBAULICH AUSGELEGT

VON

A. NEBE,

DER THEOLOGIE DOKTOR UND PROFESSOR.



DRITTER BAND.

AUSLEGUNG DER PERIKOPEN DES HALBJAHRES DER KIRCHE.

WIESBADEN.

JULIUS NIEDNER, VERLAGSHANDLUNG.

1870.

PHILADELPHIA.
BEI SCHAEFER UND KORADI.

SEINER HOCHWÜRDEN

DEM

HERRN OBERCONSISTORIALRATHE UND PROFESSOR

D^{R}. THEOL.

AUGUST THOLUCK

ALS SCHWACHES ZEICHEN

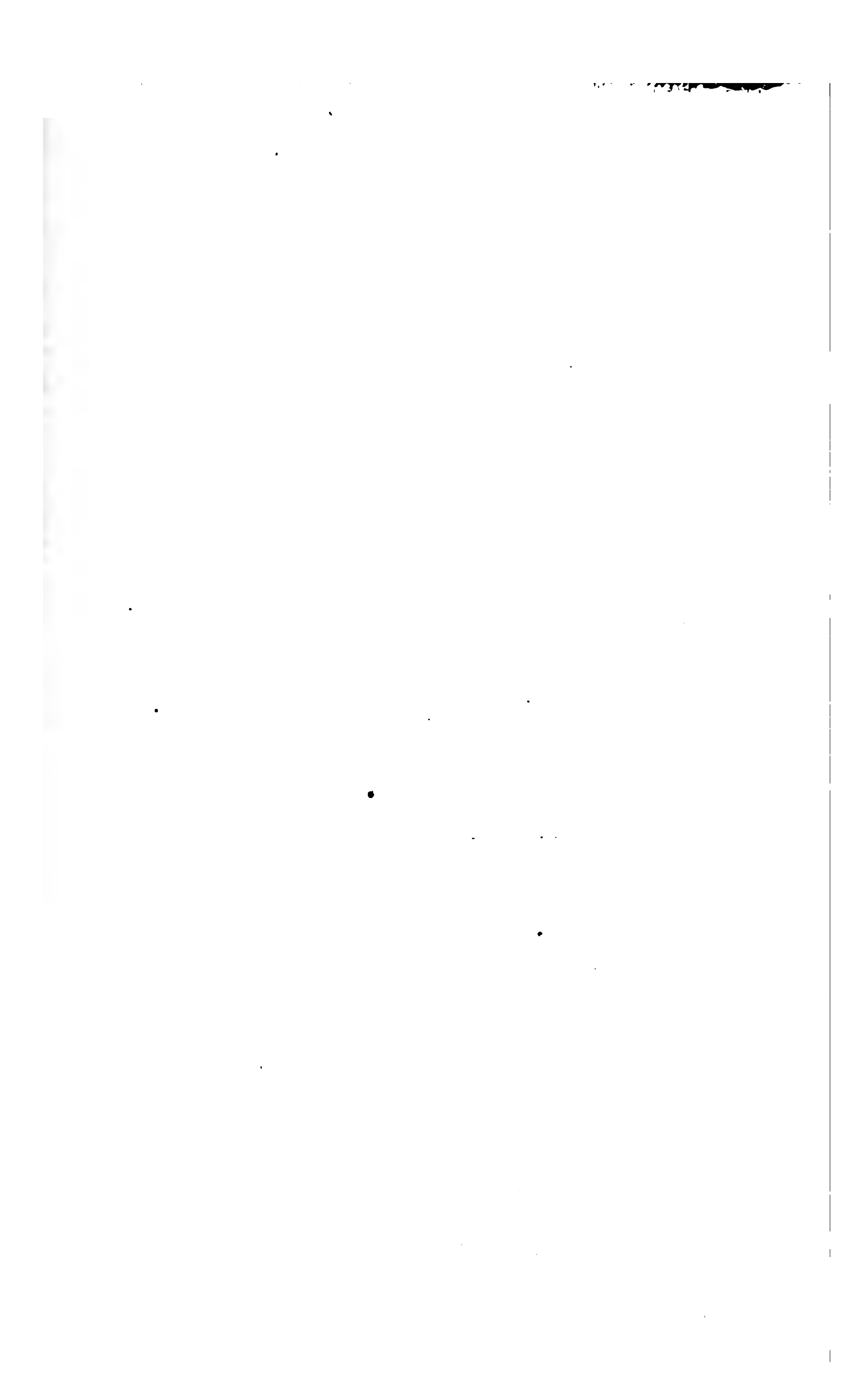
SEINER HERZLICHEN LIEBE UND DANKBARKEIT

ZU DEM 2. DECEMBER 1870,

DEM GEDÄCHTNISSTAGE

50JÄHRIGER AKADEMISCHER WIRKSAMKEIT

DER VERFASSER.



Generalregister.

Band 1.

Band 2.

B. Der Osterkreis.

C. Der Pfingstkreis.

Band 3.

Das Halbjahr der Kirche.

Erstes Register.

Behandelte Schriftstücke.

Zweites Register.

Behandelte Worte und Gegenstände.

Das Halbjahr der Kirche.

Vorbemerkungen.

Wenn neuerdings noch von Palmer behauptet worden ist, dass mit der immerhin bequemen Benennung: Halbjahr des Herrn und Halbjahr der Kirche wissenschaftlich nichts anzufangen sei, denn wenn beide eine wirkliche Parallele bilden sollten, so müssten im zweiten Semester ebenso Thatsachen aus dem Leben der Kirche als Festgegenstände gefeiert werden, wie im ersten die Thatsachen aus dem Leben des Herrn, was höchstens auf das Reformationsfest passen würde, das aber noch Niemand in dieser Weise mit der Idee des Kirchenjahres combinirt habe; so bekenne ich offen und ehrlich, dass ich diese Rede ebenso wenig verstehe als die folgenden Worte: „ebenso wenig kann die zweite Hälfte als Darstellung des inneren Lebens charakterisirt werden, sonst müsste etwa ein Feiertag für die Busse, einer für die Rechtfertigung, einer für die Heiligung und etwa eine Reihe Feiertage für je eine christliche Tugend bestimmt sein." Dass die christliche Kirche, wenn sie in dem zweiten Theile ihres Jahres das innere Leben zur anschaulichen Darstellung bringen sollte, keine Feste feiern kann, hat seinen Grund in dem Umstand, dass sich nicht Feste feiern lassen, ehe die Arbeit vollendet, der Sieg errungen ist. In das Halbjahr des Herrn fallen ausschliesslich die Festtage und die Festzeiten, denn der sterbende Mittler des neuen Testaments hat an dem Kreuze mit lauter Stimme gerufen: es ist vollbracht! und der gen Himmel fahrende König des Reiches Gottes darf im Hinblick auf sein Werk in Wahrheit schon sprechen: mir ist gegeben alle Gewalt im Himmel und auf Erden. Er hat überwunden; er hat Alles vollendet; er ist nun mit Preis und Ehre gekrönt in seine Herrlichkeit eingegangen und ruht von seiner sauren Lebensarbeit aus auf dem Stuhle zur Rechten des Vaters. Ist das innere Leben in den Gläubigen zu seinem Abschlusse schon gekommen? Liegt die Busse als ein überwundener Standpunkt hinter ihnen? Ist ihre Rechtfertigung vollendete, unwiderrufliche Thatsache? Ist ihre Heiligung zum Ziele gelangt? Dass die Kirche noch in der Zeit steht, dass sie noch durch das Kirchenjahr hindurch sich bewegt, ist das bestimmteste Zeugniss, dass das Ende noch nicht gekommen, der Feierabend noch nicht erschienen ist; statt Feste zu feiern, muss sie arbeiten und kämpfen. Es erhellt auch hieraus, dass die Kirche in diesem Theile ihres absonderlichen Jahres keine Thatsachen aus ihrem Leben als Festgegenstände feiern lassen kann. Wie der Herr während seines Erdenlebens seine Jünger keine Thatsachen aus seinem Leben festlich begehen liess, weil sein Leben in der Niedrigkeit noch in stetem Flusse war — an für sich wäre ja die Feier der h. Weihnacht schon möglich gewesen — so hat auch die Kirche, so lange sie noch eine streitende ist, keine Thatsachen aus ihrem Leben zum Gegenstande von Festfeiern zu machen; ihr Leben ist eben noch ein vielfach gedrücktes, ein durchaus noch unvollendetes. Sie

kann sich jetzt nur freuen, wenn sie mit dem Auge des Glaubens zu ihrem verklärten Haupte hinaufschaut; sie wird dann erst sich ihrer selbst in dem Herrn freuen können, wenn sie der Klarheit ihres Herrn ist theilhaftig geworden.

Dass dem Halbjahr des Herrn mit logischer Nothwendigkeit das Halbjahr der Kirche folgt, sollte nicht mehr in Abrede gestellt werden. Das Erlösungswerk, welches im Verlauf des Kirchenjahres dargestellt werden soll, hat zwei Seiten, eine objektive und eine subjektive, wie man es gewöhnlich, aber doch nicht ganz richtig bezeichnet. Das Werk der Erlösung ist damit noch nicht erfüllt, dass der Erlöser sein Werk vollendet hat, dass das Heil durch den Sohn Gottes beschafft worden ist; er ist ja der zweite Adam, unter welchem das ganze Menschengeschlecht wieder unter ein Stammeshaupt verfasst werden soll, der Erlöser der sündigen Menschheit. Wie das durch ihn erworbene Heil sich in der Welt nun ausbreitet, wie es an den einzelnen Menschen herantritt, in ihm ein neues Leben schafft und alle Dinge neu gestaltet, darf nicht verschwiegen werden. Der Erlösungsprozess in und an der Creatur, die Heilsaneignung Seitens der gefallenen Welt fordert ihr Recht.

Es ist von alten Liturgikern schon diese Wahrheit vollkommen erkannt worden; auch das Perikopensystem hat sich dieser Erkenntniss nicht verschlossen. Das Trinitatisfest hat später erst den ersten Sonntag nach Pfingsten mit Beschlag belegt; die Perikope — Joh. 3, 1—15 — stammt noch aus einer Zeit, welche ein Fest der h. Dreieinigkeit nicht kannte; sie prägt den Gedanken, mit welchem die Kirche in diese zweite Hälfte ihres eigenthümlichen Jahres eintrat, sehr scharf aus und spricht gerade heraus von der Wiedergeburt als der Grundbedingung zu dem Sehen des Reiches Gottes. Dass die evangelischen Perikopen dieses Halbjahres der Kirche ohne Plan zusammengestellt seien, können wir uns nicht denken; nicht blos des Hieronymus ausdrückliche Erklärung, dass seiner Auswahl eine *causa rationabilis* zu Grunde liege, legt gegen solch eine Vermuthung Einsprache ein. sondern auch der Umstand, dass wir in dem Halbjahr des Herrn einen bestimmten Fortschritt der Gedanken gefunden haben. Es muss auch in diesem Theile Alles wohl in einander gefügt sein; mit dieser bestimmten und wohl begründeten Erwartung treten wir an diese Trinitatisperikopen heran.

Es sind verschiedene Versuche gemacht worden, den rothen Faden offen klar darzulegen, welcher diese evangelischen Texte an einander reiht. Matthäus meint, die Texte vom 1.—10. Sonntag nach Trinitatis handelten von dem Reiche Gottes, die vom 11.—17. Sonntag von den Reichsgenossen und die andern endlich von dem Reichskönige. Wir können uns mit dieser Eintheilung nicht zufrieden geben; die eine Bemerkung, dass dieses Halbjahr gerade wie das erste Halbjahr mit Christus als dem Könige abschliesst. erweist schon ihre Unhaltbarkeit. Lisco ist der Ansicht, dass zuerst (1.—9. Trinitatissonntag) von der Wiedergeburt der Reichsgenossen oder von den Reichsgenossen als Wiedergebornen, dann (10.—13. Sonntag) von den Reichsgenossen als einer Gemeinde oder von der christlichen Kirche als einer Gesammtheit, weiter (14.—22.) von dem Wandel der Reichsgenossen und endlich von der Hoffnung der Reichsgenossen gehandelt werde. Wir finden in den Perikopen der letzten beiden Cyklen die angegebenen Punkte allerdings verhandelt, wie aber die erste Perikope von dem reichen Manne

und dem armen Lazarus von der Wiedergeburt reden soll, haben wir nicht ausfindig machen können. Strauss zerlegt die lange Trinitatiszeit in drei Räume und redet von der Apostelzeit, der Zeit des beginnenden Glaubens, 2) von der Märtyrerzeit, der Zeit des sich entwickelnden Glaubens (10.—18. Sonntag) und 3) von der Engelzeit, der Zeit des sich vollendenden Glaubens. Ich möchte bezweifeln, dass sich diese 27 Sonntage so einfach durch Division mit 9 in drei gleich lange Kreise theilen lassen. Es ist zu beklagen, dass dieser geistreiche Erforscher des Perikopensystems sich so wenig auf die Entstehung dieser Trinitatiszeit eingelassen hat.

Die Trinitatiszeit ist erst ein Produkt des späten Mittelalters; die alte Kirche, aus welcher unser Perikopensystem herrührt, hat sie nicht gekannt. Sie hat die Sonntage dieses Halbjahres der Kirche auch nicht nach Pfingsten gerechnet von Anfang bis zu Ende, sondern nur die allerersten Sonntage von Pfingsten datiren lassen, die andern aber nach andern feststehenden Marksteinen gemessen; solcherlei Marksteine sind vor Allem der Peter-Paulstag u. Sct. Laurentius. Beide Tage reichen in die Entstehungszeit unsres Lectionars hinein, hat doch Ambrosius, um nur das Eine hier zu erwähnen, schon in *nativitate apostolorum Petri et Pauli* und in *natali St. Laurentii martyris* (Wackernagel 1, 19 f. u. 20 f.) einen Hymnus gedichtet. Nur die wenigen Sonntage zwischen Pfingsten u. Peter-Paul (29. Juni) werden nach Pfingsten gerechnet, die Sonntage zwischen Peter-Paul u. Laurentius werden nach dem erstern Festtage bezeichnet; die auf Laurentius folgenden Sonntage, die nach diesem Heiligen heissen, haben nicht einen so allgemein anerkannten Abschluss. Einige rechnen sie bis zum Michaelisfeste, Andere bis zum ersten Sonntag im September. Da nun die alte Kirche vor dem Peter-Paulstag die Perikope von Petri wunderbarem Fischzug an dem nächstvorhergehenden Sonntag gelesen haben wollte, so mussten von dem ersten Sonntag nach Peter-Paul an bis auf die letzte Sonntagsperikope alle Texte zum Vortrage gelangen, nur vor dem Sonntag unmittelbar vor Peter und Paul konnten evangelische Abschnitte ausfallen. Hieraus erklärt sich, wesshalb der *comes* des Alcuin nur 4 wie das Lectionar von Tommasi, ja das Calendarium von Fronto nur 2 Sonntage nach Pfingsten zählt, während das Calendarium von Martene ganz richtig 5 Sonntage *post octavam pentecostes* angibt. Die Evangelien unserer jetzigen ersten fünf Trinitatissonntage gehören eng zusammen; sie schliessen mit Petri Berufung ab und beschäftigen sich alle ohne Ausnahme mit der Berufung zu dem Reiche Gottes.

Nach dem Normalkalender fällt der Charfreitag auf den 25. März (vergl. Alt 2, 175), Ostern demnach auf den 27. März, Pfingsten auf den 15. Mai und der Sonntag vor Peter-Paul auf den 26. Juni; der Laurentiustag ist der 10. August, es kommen also auf die Zeit zwischen diesen beiden Festen 6 Sonntage, sie fallen, wenn der Normalkalender gilt, auf den 3., 10., 17., 24., 31. Juli und 7. August. Wenn Alles wieder in strengster Ordnung geht, erhalten wir von Sct. Laurentius bis Michaelis 7 Sonntage, welche auf den 14., 21., 28. August, den 4., 11., 18. und 25. September zu ruhen kommen. Die Sonntagsevangelien von Peter-Paul bis Michaelis stehen einander sehr nahe: doch bilden sich in ihnen naturgemäss zwei Gruppen. Die elfte Trinitatisperikope kehrt, um den h. Kreis zu schliessen, wieder zu dem Texte des sechsten Sonntages zurück; jene erste fordert eine bessere Gerechtigkeit als die der Pharisäer, diese führt einen Pharisäer leibhaftig vor uns hin. Die Evangelien von Peter-Paul bis Laurentius

reden von der Gott wohlgefälligen Gerechtigkeit, welche die Perikopen von Laurentius bis Michaelis im Einzelnen darlegen und nach verschiedenen Seiten hin entfalten. Die Perikopen vom 19. Sonntage an sind eschatologisch angelegt und führen das christliche Leben, dessen Pflanzung und Entwicklung dargestellt war, zu seinem vollendeten Abschluss.

Im Grossen zerfällt also auch dieser Theil in drei grössere Abschnitte analog dem Halbjahre des Herrn und wenn Strauss auch nicht richtig gerechnet hat, so hat er doch richtig gesehen, der Glaube wird wirklich in seinen Anfängen, in seiner Fortentwicklung und seiner Vollendung dargestellt. Das Nähere über den Gedankenfortschritt der einzelnen Perikopen gehört nicht an diesen Ort und ist in den Vorbemerkungen zu den einzelnen Evangelien zu finden.

---

1. Der erste Sonntag nach Trinitatis.

Luc. 16, 19—31.

Claus Harms nennt diese Perikope einen Fremdling an dieser Stelle: Nitzsch meint, ein uns unbekannter Umstand des alten Kirchenjahres mit seinem Gebrauche möge bei der Wahl entscheidend gewesen sein. Beide Männer scheinen mir sich sehr zu irren. Dies Evangelium ist hier an der rechten Stelle; nicht irgend ein Brauch der alten Kirche bestimmte seine Wahl, sondern die Zeit des Kirchenjahres, der Zeiger auf dem Zifferblatt derselben blieb auf diesem Texte stehen und wollte nicht weiter gehen. Die Trinitatiszeit ist die Lehrzeit, unser Leben ist die Lernzeit: es ist dir gesetzt, ein Mal zu sterben und darnach das Gericht! Mit der Forderung der Wiedergeburt schloss das Halbjahr des Herrn, welches die grossen Gottesthaten uns vorführt, die zu unsrem Heil geschehen sind. Jetzt heisst es: schaffet mit Furcht und Zittern, dass ihr selig werdet, kaufet die Gnadenzeit recht aus, verachtet nicht die Gnadenmittel, denn von dem rechten Gebrauch der Gnadenzeit und der Gnadenmittel hängt euer Loos in der Ewigkeit ab. Unser Text bewegt sich ganz in diesen ernsten Gedanken, erschärft das Auge und zugleich das Gewissen.

Wir können uns nicht auf den *consensus* der Ausleger berufen für unsre Auffassung: in der alten Zeit hat man über diesen Text sich gestritten, in der neueren Zeit nicht minder. Die Alten — Kirchenväter und Reformatoren — handeln viel darüber, ob derselbe eine Parabel enthalte oder eine Erzählung. Der unbekannte Verfasser der *quaest. et respons.* spricht diesem Evangelium das Wesen der Parabel ab, er findet in ihm eine Lehrerzählung, ein Beispiel, eine *ὑποτύπωσις, λόγου διδασκαλίαν ἔχοντος τοῦ μὴ δύνασθαι μετὰ τὴν ἐκ τοῦ σώματος ἔξοδον τῆς ψυχῆς κατὰ πρόνοιάν τινα ἢ σπουδὴν ὠφελείας τινὸς τυχεῖν τοὺς ἀνθρώπους* (resp. 60). Ambrosius sagt in der abendländischen Kirche: *narratio magis quam parabola videtur;* ihm stimmen Irenäus, Tertullianus u. A. bei. Der strenge Begriff der Parabel passt nicht auf diesen Text; eine Parabel fordert das Bild aus einer niederen Sphäre; an einer Begebenheit, aus dem natürlichen Menschenleben entlehnt, soll ein Geheimniss des Himmelreiches zur anschaulichen Erkenntniss gefördert werden. Hier aber ist das Bild, welches die himmlische Wahrheit

veranschaulichen soll, selbst aus jenem Reiche. Ist diese Erzählung ein Beispiel, ein Paradigma, so lag die Vermuthung nahe, dass der Herr dieses Beispiel nicht rein ersonnen, sondern aus dem vollen Leben herausgegriffen habe. Euthymius berichtet uns nun, es erzählten *τίνες* aus jüdischer Ueberlieferung, dass zu jenen Zeiten ein Reicher, Namens *Νινευίς*, und ein Armer, Namens Lazarus, in Jerusalem gelebt hätten. Christus habe, nachdem beide ihren Lauf vollendet hätten, diese *παραβολή* nach ihnen gebildet und die Vergeltung, welche beiden am jüngsten Gericht erst zu Theil werde, als eine vollendete Thatsache dargestellt. Die Ansicht dieser Namenlosen ist in die kirchliche Tradition zu Jerusalem übergegangen und noch jetzt zeigt man, vergl. Robinson Palästina 1, 387 auf der *via dolorosa* die beiden Häuser dieses Reichen und des armen Lazarus. Calvin sprach die Vermuthung wieder aus, *quia Lazari nomen exprimitur*, *potius rem gestam narrari:* er ging aber nicht weiter vor. Wetstein that einen weiteren Schritt: *Sadducaeum describi ex divitiis, victu, amictu et petitione patet*: *Pharisaei enim credebant animos esse superstites*, *et ieiunabant crebro*, *modestius vestiebantur, et pauperiores erant.* Allein Wetstein's Ansicht ist unhaltbar: ein Mal wird uns ausdrücklich 16, 14 erst gesagt, dass Pharisäer den Zuhörerkreis bildeten, sie hatten gemurrt: dieser nimmt die Sünder an und isst mit ihnen, gegen sie war bisher die ganze Rede des Herrn gerichtet. Weiter konnte von Sadducäern nicht gut gesagt werden, sie haben Mosen und die Propheten, da ja dieselben von den Propheten nicht viel hielten, und endlich hätten Sadducäer auch einem von den Todten Auferstandenen keinen Glauben geschenkt, denn sie glaubten überhaupt keine Auferstehung der Todten. Der Ritter Michaelis sprach in seiner Einleitung die Vermuthung aus, dass der Herr unter diesem reichen Manne den Hohenpriester Kaiphas darstelle, und suchte sie dadurch noch zu empfehlen, dass er fünf Schwäger, alle 5 Söhne des Hohenpriesters Hannas, besessen habe, diese 5 Schwäger — *Josephi Antiq.* 20, 9, 1 gibt diese Zahl an — seien die hier erwähnten Brüder. Allein davon ganz abgesehen, dass Kaiphas zu den Sadducäern gehörte sammt seinem Schwiegervater (*Jos.* l. c.), so würde hiergegen schon sprechen, dass Kaiphas damals noch unter den Lebenden weilte. Michaelis hat später seine Vermuthung selbst zurückgenommen. Schleiermacher sprach in seiner bekannten Schrift über den Lukas den Gedanken aus, dass unter dem reichen Manne an den König Herodes Antipas zu denken sei; er hatte einen Anlass zu diesem Gedanken an der Bemerkung des alten Kirchenvaters Tertullianus c. *Marc.* 4, 34, dass nämlich der Herr mit seinem Worte V. 18 bestimmt an diesen Fürsten denke und unter den Qualen des Reichen des Herodes Loos wie unter den Erquickungen des Lazarus des Täufers liebliches Loos darstelle. Paulus ist Schleiermacher gefolgt. Es ist aber nicht die Art des Herrn, dass er die Ungerechtigkeit nur versteckt in das Gericht zieht, er fällte frank und frei sein Urtheil. Nach dem Zusammenhange wendet sich diese Geschichte an die Pharisäer, auf sie zielt der Herr ganz bestimmt. Dies wird aber von den Anhängern der Tübinger Schule entschieden in Abrede gestellt; etliche von diesen halten unser Evangelium für ein Stückwerk; es sollen von dem Redaktor des Evangeliums zwei an und für sich gar nicht zusammengehörende Stücke zusammengearbeitet worden sein. Bleek mag reden: „Einige neuere Gelehrte, wie Zeller (Theol. Jahrbücher 1843, 3. S. 626 ff.), Schwegler (Nach — apostolisches Zeitalter. 2, 66 ff.), Baur (Evangelien S. 443 ff.) haben hier

die Ansicht aufgestellt, dass der letzte Theil des Abschnittes von V. 27 oder schon von V. 26 an eine der ursprünglichen Parabel fremde Zuthat des Evangelisten sei, der dadurch den Zweck der Parabel unter einen andern Gesichtspunkt zu bringen gesucht habe, als welcher ihr ursprünglich zu Grunde gelegen habe. Sie meinen nämlich, der Grundgedanke der (ursprünglichen) Parabel sei die Ebionitische Ansicht von dem Verhältniss des Reichthums und der Armuth gewesen, wiefern nämlich das in der Beziehung auf der Erde unter den Menschen bestehende Missverhältniss in der zukünftigen Welt durch Belohnung der Armen und Peinigung der Reichen werde ausgeglichen werden und auf wesentlich dieselbe Weise wird der Zweck der Parabel überhaupt von Strauss u. A. aufgefasst." Allein diese Auffassung ist nicht haltbar, selbst wenn wir zugestehen wollten, dass die eigentliche Parabel nicht über V. 25 hinausgegangen sei; denn wir haben uns den armen Lazarus nicht bloss zu denken als einen Armen, sondern als einen armen Frommen, wie ja auch der reiche Mann nicht bloss als ein Reicher erscheint, sondern als ein liebeloser und gottvergessener Mann. „Allein, sagen wir mit Bleek weiter, es findet überhaupt gar keine Berechtigung zu der Annahme, noch irgend Wahrscheinlichkeit statt, dass der letzte Theil der Parabel nicht von Anfang an angehört haben sollte; es fügt sich derselbe an das Vorhergehende auf so natürliche Weise an, dass er gar nicht irgend den Anschein hat, erst von einer dem Urheber der Parabel fremden Hand hinzugefügt zu sein. Unverkennbar dient er dazu, der Parabel erst einen rechten natürlichen Abschluss zu geben. Da tritt denn aber in dem Gespräch des reichen Mannes mit dem Abraham V. 27 ff. deutlich hervor, wie er selbst anerkennt, an den Ort der Qual gekommen zu sein, nicht, weil er auf Erden reich war, sondern weil er in seinem Wandel nicht Gott vor Augen hatte, ebenso wie seine Brüder, von denen er wünscht, dass sie, um nicht dasselbe Schicksal zu haben wie er, zur rechten Zeit in sich gehen und Busse thun möchten." Der Reiche ist nicht, wie Bauer in Zeller's theol. Jahrbüchern 1845, 3 ausführte, die jüdische Aristokratie, Lazarus nicht Repräsentant der armen Judenchristen, die Hunde nicht Typen der Heiden: das Verhältniss der Juden, die sich satt und reich dünken, und der armen Heiden zu einander, soll gar nicht geschildert werden. Der grosse Gregor vertritt schon in seiner 40. *hom.* diese Ansicht: *quem, fratres charissimi*, fragt er, *dives iste, qui induebatur purpura etc. nisi iudaicum populum signat, qui cultum vitae exterius habuit, qui acceptae legis deliciis ad nitorem usus est, non ad utilitatem? quem vero Lazarus, ulceribus plenus, nisi gentilem populum figuraliter exprimit?* Mit den Pharisäern hat es der Herr zu thun und diesen hat er ein Kapitel aus der Ethik zu lesen, denn sie sind V. 14 eben erst als φιλάργυροι charakterisirt und stehen am Anfang dieser beiden Parabelkapitel — 15 u. 16 — als γογγύζοντες über den Sünderliebenden Heiland. De Wette denkt nicht an den Geiz der Pharisäer und lässt der Herrn den Reichen überhaupt schneidend zurufen: selig die Armen, wehe den Reichen! Meyer berücksichtigt die Verbindung und meint, der Herr wolle den Pharisäern zeigen, wohin der Reichthum führe, wenn er nicht, auf die V. 9 vorgeschriebene Weise, zum ποιεῖν ἑαυτῷ φίλους, verwendet werde. Allein, wenn dieses die Absicht des Herrn gewesen wäre, hätte er den Abraham nicht gut reden lassen; der weist ja nicht hin auf die unterlassenen Dienste der Liebe. Bleek findet den Hauptzweck der Parabel in der Ermahnung an Alle, die in Gottvergessenheit dahin-

leben, namentlich an die reichen Weltmenschen, in sich zu gehen, ihren Sinn auf Gott und sein Reich zu richten, Busse zu thun, während es noch Zeit sei, und, um sich dazu bestimmen zu lassen, nicht auf besondere Zeichen und Wunder zu warten, sondern sich nur an das Wort Gottes in der Schrift zu halten, welches sie das Rechte werde erkennen lassen.“ Der Zusammenhang beider Kapitel scheint mir dieser zu sein. Die Pharisäer hatten sich als Männer ohne alle Liebe und Barmherzigkeit geoffenbart. Kapitel 15 hält ihnen der Herr vor: die Barmherzigkeit Gottes des Sohnes — im Hirten, Gottes des h. Geistes — im Weibe, Gottes des Vaters — im Vater des verlorenen Sohnes. Kap. 16 mahnt: seid klug und macht euch durch Barmherzigkeit Freunde in diesem Leben — der ungerechte Haushalter; denn von dem rechten Gebrauche dieses Lebens und seiner Mittel hängt Alles ab — unsere Erzählung.

V. 19. **Es war aber ein Mann reich und kleidete sich mit Purpur und köstlicher Leinwand und lebte alle Tage herrlich und in Freuden.** Dieser Mann, welcher als reich prädicirt wird, denn, wie gegen die gewöhnliche Uebersetzung Ewald und Bleek mit Recht sprechen, πλούσιος ist nicht Subjekt, sondern Prädikat, bewies es mit der That, dass er im Vollen sass. Seine Kleidung und sein ganzes Leben waren darnach. Seine Bekleidung war πορφύρα καὶ βύσσος; den Purpur trug er oben und die Leinwand unten: der Purpur war roth, der Byssus weiss und so entstand, wie Bengel bemerkt, *colorum pulchra temperies.* Er zeigte in seiner Kleidung einen feinen Geschmack und suchte zu ihr die feinsten, kostbarsten Stoffe. Purpur ist für aus Wolle gearbeitete, purpurroth gefärbte Oberkleider gesetzt, wie die Fürsten und die Vornehmsten im Lande sie zu tragen pflegten; der Byssus, die feinste Art von Leinwand, vornehmlich von Baumwolle, ward zu Unterkleidern benutzt. Egypten lieferte den feinsten Byssus; als Pharao den Joseph erhöhete, legte er ihm, Genes. 41, 42 Gewänder von feinem Byssus an; die egyptischen Priester trugen ebenfalls nach Plinius H. n. 59, 1 solcherlei Kleider, die vornehmen Römerinnen hatten ihre Freude an ihnen, *ib.* 19, 4. Die Israeliten legten auch einen grossen Werth auf sie, *Exod.* 28, 39. *Proverb.* 31, 22. Die Seligen in dem Himmel sind nach der Apokalypse. 19, 8 und 14 ebenfalls mit weissen Byssusgewändern angethan. Dieser Kleidung entsprach die ganze Lebensweise des Mannes: εὐφραινόμενος καθ᾽ ἡμέραν λαμπρῶς. Er führte ein lustiges, fröhliches Leben, machte sich keine Sorge und kannte auch keine Mühe und Noth des Lebens, er führte aber dabei kein Schand- und Lasterleben, sondern λαμπρῶς ging Alles her, glänzend, herrlich wie Luther es übersetzt. Calvin hat gewiss ganz Recht, wenn er sagt: *primo dives inducitur purpura et bysso vestitus et splendidis lautitiis quotidie indulgens; quibus verbis notatur delicatior vita, luxuque et pompis referta. non quod Deo omnis vestium et elegantia et ornatus per se displiceat vel omnis victus mundities sit damnabilis, sed quia raro contingit, in his rebus servari temperantiam.* Dass von diesem reichen Manne nichts weiter ausgesagt werden kann, als dass er in Purpur und köstliche Leinwand sich kleidete und alle Tage herrlich und in Freuden lebte, ist das Gericht dieses Mannes; der Mensch ist schon verloren, von dem sich nur sagen lässt, er genoss das Leben, ohne grobe Sünden sich zu Schulden kommen zu lassen. „Das Evangelium, sagt

Luther, schilt den reichen Mann nicht, dass er Ehebruch, Mord, Raub, Frevel oder irgend etwas begangen habe, das die Welt oder Vernunft tadeln möchte. Er ist ja so ehrbarlich an seinem Leben gewesen wie jener Pharisäer Luk. 18, 12. Denn wo er solche grobe Knoten hätte gewirkt, würde sie das Evangelium haben angezeigt, weil es ihn so gar genau sucht, dass es auch sein Purpurkleid und Essen anzeigt. Sondern man muss ihm in's Herz sehen und seinen Geist richten; denn das Evangelium hat scharfe Augen und sieht tief in des Herzens Grund, tadelt auch die Werke, die die Vernunft nicht tadeln kann und sieht nicht auf die Schafskleider, sondern auf die rechte Frucht des Baumes, ob er gut oder nicht gut sei. Matth. 7, 17. Denn dieser reiche Mann wird nicht darum gestraft, dass er köstliche Speise und herrliche Kleider gebraucht hat, sintemalen viel Heilige, Salomo, Esther, Daniel, David u. A. herrliche Kleider getragen. Sondern darum wird er gestraft, dass sein Herz darnach gestanden, solches gesucht, daran gehangen und erwählt, alle seine Freude, Lust und Gefallen und gleich seinen Abgott daran gehabt hat. Das zeigt an Christus mit dem Wort alle Tage, dass er täglich also herrlich gelebt hat; also nicht dazu gedrungen, oder Zufalls oder Amts halber, oder seinem Nächsten zu Dienst, sondern nur seine Lust damit zu büssen, als einer, der all seinen Datum auf den Bauch und das gute Leben gesetzt. Daran spürt man seines Herzens heimliche Sünde, den Unglauben, als an der bösen Frucht. Denn wo der Glaube ist, der fragt nicht nach herrlichen Kleidern und nach köstlicher Speise, ja nach keinem Gut, Ehre, Lust, Gewalt und Allem, das nicht Gott selber ist; sucht, trachtet und hangt an nichts, denn an Gott, dem höchsten Gut, alleine, gilt ihm gleich köstliche und geringe Speise, herrliche und schlechte Kleider. Aber wo Unglaube ist, da fällt der Mensch darauf, klebt daran, sucht es und hat keine Ruhe, bis er's erlange und wenn er es überkommt, so weidet und mästet er sich darin, fragt nichts darnach, wie sein Herz zu Gott stehe und was er an demselbigen haben und gewarten soll, sondern der Bauch ist sein Gott, und wenn er es nicht haben kann, dünkt es ihm, es gehe nicht recht zu. Das ist die heimliche Sünde, die das Evangelium straft und verdammt, aber dieser reiche Mann nicht sieht." Mit Namen wird der reiche Mann im Evangelium nicht genannt. Euthymius sagt: *γέγραπται γὰρ περὶ τῶν πονηρῶν. οὐ μὴ μνησθῶ τῶν ὀνομάτων αὐτῶν διὰ χειλέων μου.* ψ. 16, 4. Bengel bemerkt ähnlich: *Lazarus nomine suo notus in coelo: dives non censetur nomine ullo, genealogiam tantum habet in mundo.* Das ist besser, als wenn man mit Maldonatus noch hinzunehmen will, dass Jesus den Namen verschwiegen habe, um sich nicht Unannehmlichkeiten zu bereiten.

V. 20 u. 21. Es war aber ein Armer mit Namen Lazarus, der lag vor des Reichen Thür voller Schwären und begehrte sich zu sättigen von den Brosamen, die von des Reichen Tische fielen, doch kamen die Hunde und leckten ihm seine Schwären. Arme habt ihr alle Zeit bei euch, spricht der Herr, Joh. 12, 8. Arm und Reich wohnt hart neben einander. Warum? Der Reiche soll seine Lindigkeit kund werden lassen dem Armen: Gott ordnet diese Unterschiede, damit die Liebe ein reiches Arbeitsfeld finde und der Glaube sich im Werk beweisen könne. Der Arme führt einen Namen, das Gedächtniss des Gerechten soll im Segen bleiben, ihre Namen sind eingegraben in des Herrn Hand. *Certe in populo,* sagt Gregor, *plus solent nomina divitum quam pau-*

perum sciri. Quid est ergo, quod Dominus de paupere et divite verbum faciens, nomen pauperis dicit et nomen divitis non dicit, nisi quod Deus humiles novit eosque approbat et superbos ignorat? Der Arme hiess *Λάζαρος*. Theophylaktus spricht schon von solchen, welche aus der Angabe des Namens schlossen, dass dieser Arme keine gedachte und gemachte Person sei; er sagt aber, dass dies *ἀνοήτως* sei. In unseren Tagen hat Hengstenberg in seiner Auslegung des Johannesevangeliums diese alte Ansicht in der Weise aufgefrischt, dass er in diesem Lazarus den Lazarus abgespiegelt findet, welcher als der Bruder der Maria und Martha bezeichnet wird und von dem Herrn von den Todten auferweckt wurde. Martha (die Herrin) waltet in dem Hause Simons des Aussätzigen, eines selbstgerechten Pharisäers, Maria Magdalena und Maria zu Bethanien und die Sünderin in der Stadt Luk. 7, 36 ff. ist eine Person; sie hat in dem Hause ihres Schwagers, nachdem sie Gut und Unschuld verloren hat, eine wenig erfreuliche Heimath gefunden. Lazarus ist ähnliche Wege wie seine verlorene, aber von dem Herrn gefundene Schwester gegangen; sein Schwager Simon freute sich auch nicht seiner Gegenwart. Jesus soll nun mit dieser Parabel dem Simon den Standpunkt vollkommen klar machen und für Lazarus, den er lieb hat, eintreten. Wir lassen uns auf eine Beleuchtung und Widerlegung dieser seltsamen Combinationen nicht ein: sie haben zudem auch nicht die geringste Zustimmung erhalten. Der Arme heisst *Λάζαρος*, der Spruch: ***nomen et omen habet***, gilt hier, man mag den Namen so oder so fassen. Die älteste Auffassung von *Λάζαρος* ist *adiutus*, so dollmetscht schon Gregor der Grosse, Luther, Melanthon, Beza, Grotius, Lightfoot, Wetstein, Kühnöl, Meyer und auch Bleek. *Λάζαρος* ist darnach gleich אֶלְעָזָר, *Deus auxilium*, woher es sich erklärt, dass Tertullianus und der Dichter Prudentius diesen Lazarus *Eleazarus* heissen. In späterer Zeit wurde der althebräische Name in לְעָזָר abgekürzt, so schreibt der hierosolymitanische Talmud sehr häufig den Rabbi Eleazar, wie Wetstein zu diesem Orte angibt, ohne Aleph, Lazar. Andre machen aus diesem „Gotthelf" einen „Hilflos", לֹא עֵזֶר, so der Syrer Capellus, Olshausen, Baumgarten-Crusius; allein diese Ansicht hat das gegen sich, dass bei den Hebräern ein solcher Rufname gar nicht als existirend nachgewiesen werden kann. Dieser arme Lazarus *ἐβέβλητο πρὸς τὸν πυλῶνα αὐτοῦ*. Die erbärmliche Lage des Armen wird auf ergreifende Weise geschildert. Luther trifft mit seinem „lag vor der Thür" den vollen Sinn des *ἐβέβλητο* nicht. Der Arme hatte sich selbst nicht in das Portal, welches in das Haus, den Pallast des Reichen hineinführte, schleppen können, er war so elend, dass er sich selbst nicht mehr mit Stock und Krücke bewegen konnte. Es fehlten ihm aber auch Pfleger in seinem Elende, keine Menschenseele erbarmte sich seiner, denn selbst die, welche sich seiner noch einiger Massen annahmen, gingen nicht zart mit dem schmerzensreichen Dulder um, sie brachten ihn allerdings an das Haus des Reichen, aber statt ihn vorsichtig niederzulassen und ihm, so gut es ging, dort auf dem Steinpflaster eine Lagerstätte zu bereiten, warfen sie ihn wie eine Last, die ihnen zu schwer geworden war, wie eine Bürde, vor der sie sich ekelten, hart auf den Boden nieder. Der Reiche musste den Armen sehen, er konnte die Schwelle seines Hauses nicht überschreiten, ohne an ihm vorbeizukommen, aber er fühlte kein menschliches Rühren in seinem Herzen. Und doch war

Lazarus eine Jammergestalt, mit Schwären bedeckt, von den schärfsten Schmerzen gepeinigt. Der Reiche hat für ihn kein Wort des Mitleids; er lässt ihn liegen, wo und wie er liegt und denkt: du gehest mich nichts an. Sehnsüchtige Blicke wirft der arme Lazarus aus dem Portale hinein in das Innere des prächtigen Hauses, er leidet Hunger, er sieht den Ueberfluss im Hause an Speise und Trank, er denkt an die Brosamen, die von des Reichen Tische fallen, welche zertreten oder von den Hündlein gefressen werden. Wenn er sie nur hätte, so wäre er schon zufrieden. Die Genügsamkeit des Armen sticht wohlthätig ab gegen die Ungenügsamkeit des reichen Mannes, der nicht köstliche Kleider und Speisen genug haben kann, aber auch seine Geduld strahlt hell hervor aus diesem namenlosen Elend. Hat der arme Lazarus die Brosamen erhalten, nach denen er sich sehnte? Kühnöl, Paulus, Bornemann nehmen das an. Die altkirchliche Ansicht dagegen ist, dass der arme Lazarus nichts erhielt. Luther sagt: Dennoch lässt er ihn liegen und gibt ihm nichts. Wenn er es selbst nicht hätte thun wollen, hätte er es nur seinen Knechten befehlen können, so wäre es etwas gewesen. Calvinus sagt geradezu: *iam inde satis convicta erat ferrea divitis immanitas, quod tam miserabile spectaculum ad sympathiam eum non flectebat. nam si qua humanitatis gutta in eo fuisset, saltem mandare debebat, ut aliquid ex culinae suae reliquiis misero homini daretur.* So Grotius, Meyer. An und für sich sagt ἐπιθυμῶν keines von beiden bestimmt aus: der ganze Zusammenhang winkt aber darauf hin, dass die Begierde unbefriedigt blieb. Doch das Elend des Armen ist noch nicht bis zu seiner letzten Spitze gezeichnet; das Bild vollendet sich erst dadurch, dass die Hunde kamen und seine Schwären leckten. Nach Theophylaktus, Euthymius, Meyer ist hier die Verlassenheit, die hilflose Lage genauer beschrieben: Niemand war da, der die Hunde von ihm abgehalten hätte. Nach Bengel wurden durch das Lecken die Schmerzen nur vermehrt, nach Meyer kommt zu dieser Schmerzvermehrung noch dieser Umstand, dass unreine Hunde an ihn herankommen und wie ein Cadaver ihn schon beschnobern und belecken. Hieronymus, Erasmus, Luther, Calvin, Wetstein, Kühnöl, Paulus, Baumgarten-Crusius, de Wette, Ewald, Bleek finden in diesem Lecken der Hunde ein Zeichen ihres Mitleids. Was soll man sagen, ruft Luther aus, die unvernünftigen Thiere — Hunde kommen und erbarmen sich über den armen Menschen. Hätten sie Brod gehabt, so würden sie es ihm auch gegeben haben. Sie thun, was sie vermögen, nehmen das beste Glied, das sie haben, nämlich ihre heilsame Zunge, damit lecken sie seine Schwären und wischen ihm den Eiter ab." Die Hunde, welche in der Stadt frei herumlaufen und den Pallast dieses reichen Mannes gut kennen mochten, fallen nicht über den Armen her, der ihnen hier Concurrenz machte; die Hunde selbst, diese schamlosen Thiere haben Mitleid und dieser reiche Mann nicht! Es ist bekannt, dass das Herz des Hirten, der den jungen Cyrus aussetzen sollte, dadurch erweicht wurde, dass er eine Hündin in dem Walde das Kindlein säugen fand. Justinus *hist.* 1, 4 schreibt: *motus est ipse misericordia, qua motam etiam canem viderat.* Der reiche Mann, welcher nicht bloss wie der Heide ein menschliches, natürliches Herz in seinem Busen trug, sondern durch Moses und die Propheten noch ganz besonders an die Pflichten der Liebe und Barmherzigkeit ermahnt wurde, fühlte nicht eine Spur von Mitleid.

V. 22. E s b e g a b s i c h a b e r, d a s s d e r A r m e s t a r b u n d w a r d f o r t g e t r a g e n v o n d e n E n g e l n i n A b r a h a m s S c h o o s s, d e r

Reiche aber starb auch und ward begraben. Jetzt wendet sich das Blatt schon, um endlich ganz umzuschlagen. Das Elend in dieser Welt dauert nicht ewig, der Genuss auch nicht; der Arme und der Reiche starben. Der Arme starb zuerst, schon diess war für ihn ein Vortheil, ein Gewinn, er kam nun früher aus seinem Jammer heraus. Er mochte ähnlich wie Philoktet nach dem Fragmente 227 des Aeschylus gerufen haben:

ὦ θάνατε, ποτί με μὴ ἀτιμάσῃς μολεῖν,
μόνος γὰρ εἶ σὺ τῶν ἀνηκέστων κακῶν
ἰατρός. ἄλγος δοὐδὲν ἅπτεται νεκρῶν.

und dem schwer heimgesuchten Dulder Hiob gleich mit seinen Nägeln in die Erde hineingegraben haben, um den Tod zu finden; es kommt die Stunde, welche ihn aus dem Leibe dieses Todes, aus dem Elend seines Lebens erlöst. Sie kam und Gottes Engel kamen mit ihr. Die Anschauung, dass die Engel Gottes in dem Jenseits gesessen und gewartet hätten, um den armen Lazarus, wie Thiersch sich ausdrückt, gleichsam als Diakonen mit heiliger Freude zu empfangen, emporzuheben auf ihren Händen, bis in jene Wohnungen des Lichtes zu tragen, hat in unserem Texte keinen Anhalt. Der arme Lazarus fährt nicht in eigener Kraft hinüber, sondern die Engel Gottes, welche ausgesandt werden zum Dienste derer, die ererben sollen die Seligkeit, kommen auf diese Erde nieder, um Lazarus Seele hinüber zutragen in ein besseres Jenseits. Lazarus Seele, sagen wir absichtlich, mit den Vätern, mit den Reformatoren Luther, Calvin, mit den Neueren, Grotius (*ita passim Graeci quoque et Latini poëtae, animos corpore solutos hominum nominibus appellant. videat, si cui lubet, νεκυίαν Homeri et sextam Aeneidem*), Bengel, Baumgarten, Crusius, Bleek u. A. Ewald und Meyer wollen diese Auslegung nicht gut heissen, nach ihnen hätten wir es uns zu denken, dass Lazarus mit Leib, Seele und Geist von den Engeln hineingetragen worden sei. Allein diese Ansicht kann sich nicht als den Volksglauben der Israeliten erweisen. Wenn, was die Heiden glaubten, dass nämlich die Seelen der Verstorbenen durch höhere Wesen zu ihren Bleibestätten in dem Jenseits geführt würden — wie dass nicht bloss Ajax bei Sophokles 810:

— καλῶ θ᾽ ἅμα
Πομπαῖον Ἑρμῆν χθόνιον εὖ με κομίσαι

und Horatius in der Oden, Bch. 1, 10 in seiner Anrede an Mercurius V. 17 ff. bezeugen:

tu pias laetis animas reponis
sedibus, virgaque levem coërces
aurea turbam, superis Deorum
gratus et imis,

sondern auch Philosophen wie Plato im *Phaedon* 108, *C.* den Glauben aussprechen: *ἡ δὲ καθαρῶς τε καὶ μετρίως τὸν βίον ἐξελθοῦσα* (*ψυχή*) *καὶ ξυνεμπόρων καὶ ἡγεμόνων θεῶν τυχοῦσα, ᾤκησε τὸν αὐτῇ ἑκάστῃ τόπον προσήκοντα* cf. Hemsterhuis zu Lucianus Contempl. c. 1. — auch den späteren Israeliten feststand, dass die Gerechten von Engeln hinübergeführt würden in das Land der Seligen, so lässt sich doch nicht nachweisen, dass sie eine Einführung des ganzen Menschen mit Leib und Geist sich gedacht hätten. Der Targum zum Hohenlied 4, 12 sagt ausdrücklich: *non possunt ingredi paradisum nisi iusti, quorum animae eo feruntur per angelos:* nach dieser näheren Bestimmung werden eben solche Stellen wie *Idra rabba.* 1137 und 1138 auszulegen sein: *antequam egrederentur socii ex hac area mortui sunt R. Jose, R. Chiscia et R. Jesa*; *et viderunt angelos*

sanctos eos deportare intra velum expansum. Der arme Lazarus, um welchen sich hier keine Menschenseele kümmerte, ist der Gegenstand der Obhut, der Wachsamkeit, des Dienstes der himmlichen Geister; denn nicht ein Engel kommt zu dem Armen, da er die Augen schliesst, sondern mehrere, eine ganze Menge. Ein Wort des Rabbi Meir in *Bemidbar rabba,* 11. sagt: wenn Gerechte sterben, so sind drei Engelheere sofort an der Stelle und schreiten vor ihnen einher, um sie in den ewigen Frieden einzuführen: das erste sagt: *veniat in pace,* das zweite: *requiscant in cubilibus suis,* das dritte endlich: *ambulans coram eo.* In Abrahams Schooss tragen die Seele des armen Lazarus diese Engel; das ist eine andere Ruhestätte als vordem, da er auf den Steinen lag in dem Thore des Reichen. Ist das Bild noch weiter zu deuten über die Behaglichkeit der Ruhe hinaus etwa auf die Fülle, welche nun den Armen erfreut, welcher sich vergebens zu sättigen begehrte von den Brosamen, die von des Reichen Tische fielen? Grotius, Bengel, Michaelis, Kühnöl, Baumgarten-Crusius denken an Matth. 8, 11 und fassen das Bild des grossen Gastmahles in's Auge. Bleek erinnert an Joh. 1, 18 und findet wie Meyer hier nur ausgesagt, dass Lazarus in Abrahams unmittelbarste Nähe versetzt worden und wie ein heissgeliebter Sohn in seinem Schoosse geruht habe. Allein unsere Parabel ist so angelegt, dass sich die gerechte Vergeltung auf das Genaueste zeigt: es bildet das Gemälde des Jenseits den schärfsten Gegensatz zu dem Bilde des Diesseits. Lazarus hatte in diesem Leben keine Freunde — nunmehr sind die Engel Gottes seine Freunde und Diener; die Menschen warfen ihn hin — die Engel tragen ihn auf ihren Händen und legen ihn in den weichen Schooss Abrahams; er lag hier und hungerte — er liegt dort und geniesst und sättigt seine Seele mit Wohlgefallen. Luther hat diesen so tief erschütternden *parallelismus membrorum* ganz richtig erkannt, wie Gregor der Grosse vor ihm auch schon auf ihn in grossen Zügen hingedeutet hatte. „Der arme Lazarus sagte er, liegt vor des Reichen Thür und ist Niemand, der sich seiner annimmt. Aber die lieben heiligen Engel sitzen da und sehen auf ihn, weil der reiche Mann nicht auf ihn sehen will. Der Text sagt, dass nicht einer, sondern viele Engel auf Lazarus gewartet haben, bis ihm die Seele ausführe. O wie übel ist dem Mann geschehen auf Erden, dass er Niemand hat, der sein wartet. Nun aber hat er viel Engel, die auf ihn warten. Er hat Niemand auf Erden, der ihn herrlich begräbt; aber er wird von den Engeln getragen in Abrahams Schooss. Solche Kindermägdlein möchte ich auch meine Seele gerne tragen lassen." Wie ist nun aber dieses Wort des Herrn zu fassen? Dienen diese Engel Gottes bloss zur Staffage, sind sie ein Schmuck der Rede? Oder ist es in Wirklichkeit so, dass die lieben Engel, mit Luther zu reden, die Kindermägdlein sind, welche dem Herrn die Kinder zutragen, die durch den Tod hinübergeboren werden zum ewigen Leben? Die heilige Schrift hat über solcherlei Dienste der Engel keinerlei Aussagen; unsere Stelle selbst wird nicht beweiskräftig sein, da der Schwerpunkt der Geschichte nicht darauf ruht, dass die Engel den armen Lazarus hinübertragen, sondern vielmehr darauf, dass sie ihn in Abrahams Schooss niederlegen. Zudem ist diese Erzählung nicht aus der Zeit und Anschauung des N. T. herausgewachsen, sondern sie wurzelt ganz in dem alttestamentlichen Grund und Boden. Es könnte desshalb möglich sein, dass das Werk, welches hier den Engeln zugewiesen wird, jetzt von dem Herrn, dem Haupt des Leibes, vollzogen würde; wie unsere Hoffnung ja auch nicht darauf geht, dass wir in Abrahams Schooss ruhen werden.

sondern dass wir da sind, wo unser Herr ist, und an seinem Herzen die ewige Ruhe finden. Wir mögen solchen, welche sich der lieben Engel als der Seelenführer in das Land des Friedens getrösten, nicht ihre Freude stören, wir freuen uns des Wortes des sterbenden Rothe, dass an einem Sterbebette kein Geräusch sein soll, damit die Engel herzukönnen; wir glauben aber nicht, dass man einen bestimmten Schriftgrund für diese Ansichten beibringen kann. In Abrahams Schooss trugen die Engel den Geist des Lazarus; was haben wir uns unter diesem Schooss zu denken? Die alten Rabbinen reden häufig von dem Schoosse חֵיק Abrahams; in ihn werden die Seelen der Israeliten getragen. *Bereschith rabba*, 48, 7 sagt sogar nach Wetstein: *in futuro Abrahamus sedebit ad portam Gehennae, nec sinet hominem circumcisum ex Israele eo descendere.* Abraham weilte mit Isaak und Jakob in dem Garten Eden, in dem Paradiese und so gilt den Rabbinen Abrahams Schooss für das Paradies selbst. Ist Abrahams Schooss, ist das Paradies nun in dem Himmel zu suchen, oder in der Unterwelt? Es ist jetzt darüber noch Streit, wie es schon in den ältesten Zeiten war. Marcion behauptete nach Tertullianus 4, 34, dass der Schooss Abrahams und der Ort der Qual *apud inferos* zu suchen sei. Der Karthager führte dagegen aus: *apparet sapienti cuiquequi aliquando Elysios audierit, esse aliquam localem determinationem, quae sinus dicta sit Abrahae ad recipiendas animas filiorum eius, etiam ex nationibus; patris scilicet multarum nationum in Abrahae censum deputandarum et ex eadem fide, qua et Abraham Deo credidit: nullo sub iugo legis nec in signo circumcisionis. eam itaque regionem sinum Abrahae dico, etsi non coelestem, sublimiorem tamen inferis: interim refrigerimus praebituram animabus iustorum, donec consummatio rerum resurrectionem omnium plenitudine mercedis expungat.* Wir können die Antwort auf die aufgeworfene Frage nur aus der Schrift erheben und müssen desshalb kurz und bündig auf das, was die Schrift über den Zustand nach dem Tode mittheilt, eingehen.

Delitzsch hat es in seinem grösseren Psalmencommentare 1, 48 offen ausgesprochen: die Vorstellungen der Hebräer hierüber waren keine andern, als die aller alten Völker. Es ist in der That so, Israel zeichnet sich vor den Heiden nicht aus durch eine klare, lebendige Erkenntniss von dem ewigen Leben. Die Heiden dachten sich die Unterwelt in zwei grosse Reiche geschieden: rechts das Elysium, das Land der Seligen, links der Tartarus, das Land der Verdammten, wie ein jeder weiss, der seinen Homerus und Virgilius gelesen hat. Nicht Willkür wirft das Loos über die Seelen, sondern ein strenges Gericht wird über sie abgehalten; nach ihren Werken werden sie gerichtet. Es ist aber dieses Land der Todten, welches sich die Alten in dem Schoosse der Erde denken, ein Land, welchem das Licht und das Leben abgeht; es ist ein Schattenland, die Todten schweben als bleiche Schatten vorüber, ihr Leben ist selbst ein trübseliges Schattenleben; die Schatten aus diesem Leben fallen bis hierher, die Erinnerung ist trotz des Lethestromes nicht ganz ausgelöscht, aber es ist Alles wie ein Traum und gut, dass es wie ein Traum ist, denn wenn die Todten aus ihrem Traume erwachen, so ergreift selbst die Heroen eine solche Unbehaglichkeit, dass ein Achilleus lieber ein Tagelöhner sein möchte in dem Scheine der Sonne als ein Fürst in dem dunklen stillen Reiche der Todten. Das alte Testament sucht auch die Wohnstätte der Entschlafenen

in dem Innern der Erde. Der Scheol, denn diess ist der alttestamentliche Ausdruck für dieses Todtenreich, ist unter und in der Erde zu suchen. Diess würde schon aus dem Worte שְׁאֹל hervorgehen, wenn die von Scheid und Meier aufgestellte und von Hupfeld lebhaft vertretene Ableitung dieses Wortes richtig ist; während man sonst nämlich שְׁאֹל entweder mit שָׁאַל fordern in Verbindung brachte und in dem Scheol den Unersättlichen erblickte, welcher ohne Gnade und Erbarmen verschlingt, oder von שָׁעַל hohl sein derivirte und so der Scheol als eine Höhle sich geben würde, sind diese Theologen der Ansicht, dass שְׁאֹל = נָשַׁל, שָׁלָה, שָׁלַל, שׁוּל zu einer Sippschaft gehört und den Begriff des Losen, Schlaffen und Klaffenden in sich trägt. שְׁאֹל wäre dann Versenkung, Abgrund, Tiefe. Doch die Etymologie bleibe dahin gestellt, der Scheol erscheint als unter der Erde befindlich Num. 16, 30, 33. 1 Sam. 28, 13. Ps. 63, 10. *Ezech*. 26, 20, 32, 18. Hiob 26, 5 u. m. Dieser Scheol nimmt nicht bloss die Rotte Korah (Num. 16, 30 ff.) lebendig in sich auf, auch Samuel ist in den Scheol hinabgesunken, denn die Hexe zu Endor citirt den Propheten von dorther. 1 Sam. 28, 13. Der Scheol nimmt Gute und Böse, Gerechte und Ungerechte unterschiedslos in sich auf. David weiss es nicht anders, als dass ihn der Scheol verschlingt, wenn er stirbt, ψ. 6, 6 und auch die späteren Psalmen hegen keine bessere Hoffnung. Der Scheol ist ein trübseliger Aufenthalt. Dort ist kein Licht, sondern Finsterniss, Hiob 10, 21 und 22. Das Leben fehlt, Schatten (רְפָאִים von רָפָא schwach sein) sind die Verstorbenen. Es ist ein Land der Stille. Hiob 3, 17 ff. ψ. 9, 17. Kein Gottespreis wird dort laut ψ. 6, 6. 115, 17. Hiska schildert ergreifend das ganze Elend in seinem Klagegesang: nicht die Unterwelt preist, nicht der Tod lobt dich, nicht harren die in die Grube steigen deiner Treue; der Lebende, der Lebende preist dich wie ich heute, der Vater rühmt den Kindern deine Treue. Jesaj. 38, 18 f. Ein Schimmer von Hoffnung bricht aber auch schon in der alttestamentlichen Zeit durch diese Finsterniss und Schatten des Todes. Zu den Vätern werden die versammlet, welche in die Grube fahren; sie kommen nicht bloss an den Ort, wo die Leiber ihrer Väter ruhen, dass die Leichname sich begrüssen können, sondern gelangen zu der Stätte, wo sie vereinigt werden und bleiben. 1 Mos. 25, 17. 35, 29. 49, 33. 4 Mos. 27, 13. 31, 2. 5 Mos. 32, 50. Das sind die ersten Anfänge. Die Morgenröthe ist im Aufgange! Der Glaube thut einen kühnen Griff und erfasst Gott, den lebendigen Gott ψ. 16. 17. 49. 73. Die Reflexion begibt sich auf die rechten Bahnen, *Proverb*. 15, 24. 12, 28. Weisheit 6, 13—20. Pred. 3, 21. Die Prophetie schaut schon das Erwachen aus dem Todesschlummer, Jesaj. 26. 19, das Verschlungenwerden des Todes, ibid. 25, 8, eine Erlösung aus dem Scheol, eine Errettung von dem Tode, Hos. 13, 14.

Klare Aussprüche gibt es im A. T. nicht, dass in dem Scheol zwei abgetrennte Gebiete sich befinden; es darf aber sicher angenommen werden, dass je mehr der Unsterblichkeitsglaube unter den Israeliten Wurzel schlug, desto mehr auch erkannt wurde, dass es mit dem Glauben an einen gerechten Gott sich nicht reime, Gerechte und Ungerechte in einen gleichen Zustand nach dem Tode verfallen zu lassen. Das N. T., welches die Stätte der

Todten auch unter der Erde sucht, Phil. 2, 10; Matth. 11, 23, unterscheidet schon sehr bestimmt zwei Bleibestätten der entschlafenen Seelen (ψυχαί Apoc. 6, 9) oder Geister (πνεύματα 1 Petr. 3, 19. Ebr. 12, 23); es gibt einen Ort der Freude, in welchen der arme Lazarus getragen wurde und in den als das Paradies der Herr den Schächer einführte (Luc. 23, 43 vgl. 2 Cor. 12, 4 und Apoc. 2, 7), aber zugleich auch einen Ort der Qual, welchen der reiche Mann kennen lernte, welcher das Gefängniss (φυλακή 2 Petr. 2, 9. Eph. 4, 8. 1 Petr. 3, 19) noch genannt wird. Beide Orte sind aber in dem Hades zu suchen, dessen Schlüssel Jesus Christus, Apoc. 1, 18 in der Hand hat, in welchen er selbst nach seinem Tode hinabgestiegen ist, *Act.* 2, 27 und 31; denn der Herr, welcher in den Hades hinabfuhr, weilte sowohl mit dem Schächer im Paradiese Luc. 23, 43, als auch bei den Geistern im Geistern im Gefängniss, 1 Petr. 3, 19. Die alten Väter haben diese Anschauung ganz entschieden festgehalten: Justinus, Irenäus sprechen sich gerade so aus, wie Tertullianus — *nemo, peregrinatus a corpore, statim immoratur penes dominum, nisi ex martyrii praerogativa* — ein eigenthümlicher Gedanke Tertullianus, *scilicet paradiso, non inferis deversurus. de resurr. c. 43,* und Lactantius, der in den *instit. 7, 21: omnes in una communique custodia detinentur, donec tempus adveniat, quo maximus iudex meritorum faciat examen.* Der Hades ist so das allgemeine *receptaculum animarum*, oder wie Gregor von Nyssa sagt τὸ δοχεῖον; aber es gibt hier verschiedene Lokalitäten, zwei im Anfange nur, 1) das Paradies, so *nominamus locum divinae amoenitatis sanctorum spiritibus destinatum,* (Tertullianus, *apol.* 47), von welchem aber einige Väter den Schooss Abrahams unterscheiden, in welchen der Herr die alttestamentlichen Gerechten schon verpflanzt habe, so *Clemens,* während Origenes das Paradies und den Schooss des Erzvaters für ein und dasselbe erklärt, und 2) den Ort der Qual. Diese Zweitheilung des Hades erlitt aber bald einen mächtigen Stoss. Origenes Gedanke von einer fortschreitenden Entwicklung der Seelen in der Heiligung sprengte die Pforten des Hades und schuf ein Mittelreich zwischen dem Paradiese und der Hölle, in welchem das *ignis purgatorius* sein Werk treibt. Augustinus (*enchir. ad Laur. c.* 67, *de civ. Dei* 20, 18) pflanzte diesen Gedanken dem Abendlande ein, Gregor der Grosse gab ihm *dial.* 4, 39, 57 seinen kirchlichen Abschluss. Die Scholastiker gingen weiter vor, sie legten zwischen die Hölle, den *infernus,* und zwischen das Fegefeuer, das *purgatorium,* den *limbus infantium,* in welchem die ungetauft verstorbenen Kinder sich befinden, und den *limbus patrum,* welcher nun aber entleert ist. Die Reformation verwarf das Fegefeuer; Luther konnte dem Zwischenstadium zwischen Tod und Auferstehung kein Interesse abgewinnen: diese ganze Zwischenzeit ist ihm nur ein Moment, denn die Todten sind ihm ausserhalb aller Zeit, Stunde, Jahr und Stelle. Nur das ist ihm ohne Zweifel, dass die Seelen der Gerechten nach diesem Leben in Gottes Hand sind. Die Dogmatiker des 17. Jahrhunderts bestimmten über die Bleibestätten der Todten mit Gerhard: *talia receptacula scriptura enumerat tantum duo, quorum unum vocatur coelum, alterum infernus* und liessen unmittelbar nach dem Tod das Gericht vor sich gehen. So sagt Baier, *piorum animas statim, postquam a corporibus sunt separatae, essentialem consequi beatitudinem, impiorum vero animas damnationem suam subire, credimus.* Das vergangene Jahrhundert erschütterte gewaltig diesen allgemeinen Glauben in der evangel. Kirche und in unsren Tagen steht es also,

dass die Einen behaupten, wie der Baum fällt, so bleibt er liegen; es findet sofort nach diesem Leben das Alles entscheidende Gericht für den Einzelnen statt, während die Andern sagen, es gibt einen Zwischenzustand mit reicher Entwicklung. Unsere Stelle scheint die altdogmatische Auffassung durchaus zu bestätigen: bemerkt doch Vater Abraham, dass eine unübersteigliche Kluft zwischen hüben und drüben befestigt sei; die paulinische Stelle (2 Cor. 5, 10) scheint ebenfalls keine Frage mehr übrig zu lassen; es heisst ja: wir müssen Alle offenbar werden vor dem Richterstuhle Christi, auf dass ein jeglicher empfange, nachdem er gehandelt hat bei Leibes Leben, es sei gut oder böse. Allein man beachte, Abraham redet zu seinem Sohne, d. h. er redet zu einem, welcher dem Volke Gottes angehört, welcher Mosen und die Propheten gehabt hat, also die Gnadenmittel in seiner Hand hatte; der reiche Mann ist ewig verloren, weil er sich der Gnade Gottes entschieden verschlossen hat. Ebenso redet der Apostel zu Christen insbesondere und nicht zu Menschen im Allgemeinen; diese Christen werden gerichtet nach ihrem Leben, denn in ihrem Leben ist Jesus Christus ihnen nicht bloss vor die Augen gemalt worden, sondern selbst persönlich entgegengetreten, damit sie sich entscheiden. Wenn Jesus der von Gott verordnete Richter der Lebendigen und der Todten ist, wenn zugleich nach der Stellung, welche das Menschenkind zu ihm dem Menschenheiland genommen hat, gerichtet wird, so ist klar, dass Niemand gerichtet werden kann, welcher sich dem Herrn gegenüber noch nicht entscheiden konnte, weil der Herr ihm auf seinem Lebenswege noch nicht persönlich begegnet ist, dass er sich für oder wider ihn entscheide. Es gibt für diese, welche sich hienieden nicht entscheiden konnten, noch nach dem Tod gewiss Raum und Zeit, da sie sich entscheiden können und sollen; nur für diejenigen, welche auf den persönlichen Christus hienieden gestossen sind und sich so entscheiden mussten, gibt es keine Zukunft mehr nach dem Tode. Ein Wachsen, ein Reifen findet bei ihnen auch noch statt, entweder von einer Klarheit zu der andern Klarheit, oder von einer Finsterniss zu der andern Finsterniss; aber eine totale Umwandlung ist bei ihnen undenkbar, denn sie haben entweder das Leben entschieden angenommen oder entschieden verworfen. —

Lazarus hatte hienieden seinen Bund mit Gott gemacht, so ging er in den ewigen Frieden ein; der reiche Mann hatte seine Gnadenzeit nicht ausgekauft, die Gnadenmittel verachtet; er ging desshalb ein zur ewigen Qual. Auch den Reichen ereilte der Tod; dieser fragt nicht nach, ob vornehm, ob gering, ob reich, ob arm, er kommt gerufen und ungerufen. Schön singt der Chor im Agamemnon des Aeschylus V. 391 ff.

οὐ γάρ ἔστιν ἔπαλξις
πλούτου, πρὸς κόρον ἄνδρι
λακτίσαντι μέγαν δίκας,
βωμὸν εἰς ἀφάνειαν.

Der Reiche starb und ward begraben; dieser Zusatz ist nicht ohne Bedeutung, er malt nicht bloss aus, er steht auch nicht, um einen Gegensatz zu bilden gegen das Hinweggetragenwerden des Lazarus, wie Meyer meint. Der Arme ward auch begraben, aber sein Begräbniss war eigentlich gar nicht so zu nennen. Calvin sagt richtig: *quid factum fuerit Lazaro tacet; non quod eius cadaver feris objectum sub dio jacuerit, sed quia contemptum ac sine honore projectum fuerit in foveam (hoc enim ex opposito*

membro colligere promptum est, nihilo plus officii mortuo, quam vivo impensum fuisse), dives contra, sumptuose pro suis opibus sepultus, aliquid adhuc ex pristina superbia residuum habet. So die meisten Ausleger. Diese Ehre, welche dem reichen Manne bei seinem Begräbniss zu Theil wurde, ist die letzte Ehre gewesen, welche ihm widerfuhr; er hatte davon keinen Gewinn oder Genuss, er war schon an dem Orte der Qual.

V. 23. Als er nun in der Hölle war, hob er seine Augen auf in den Qualen und sah Abraham von ferne und Lazarus in seinem Schooss. Die Auslegung kann nicht ohne Weiteres weiter gehen; wir stehen an der Schwelle eines Heiligthums, vor welchem ein undurchdringlicher Vorhang sonst liegt. Hebt der Herr hier mit eigner Hand den Vorhang ein Wenig, dass wir Wirklichkeiten sehen, oder zeigt er uns bloss Bilder ohne reelle Wesenheit? Calvin's Ansicht ist diese: *etsi Christus historiam narrat, res tamen spirituales describit sub figuris, quas sciebat accommodas esse ad sensum nostrum. neque enim animae digitis et oculis praeditae sunt neque siti laborant, neque mutua habent inter se colloquia, quale hic inter Abraham et epulonem describitur: sed dominus hic tabulam depinxit, quae statum futurae vitae pro sensus nostri modulo repraesentet. summa autem est, fideles animas, ubi a corporibus migrarunt laetam et beatam vitam extra mundum agere, reprobis vero paratos esse horribiles cruciatus, qui mentibus nostris non magis concipi possunt, quam immensa coelorum gloria. quemadmodum enim exigua tantum parte, quatenus scilicet illuminati sumus Dei spiritu, per spem gustamus promissam nobis gloriam, quae sensus omnes longe exsuperat, ita sufficiat incomprehensibilem Dei vindictam, quae impios manet, obscure cognoscere, quatenus ad incutiendum nobis terrorem expedit.* Aehnlich spricht sich auch Bleek aus; nach ihm kann es nicht die Absicht des Herrn gewesen sein, über den Aufenthalt und den Zustand der Abgeschiedenen, sowie über die Beschaffenheit des zukünftigen Lebens überhaupt hier Belehrungen und Aufschlüsse zu ertheilen und wir dürften somit die Erzählung nicht dazu benutzen, um in dieser Beziehung Etwas dogmatisch festzustellen. Hiergegen erklären sich aber Andre wieder sehr bestimmt; Thomasius bezeichnet diese Erzählnng als eine solche, aus welcher Erhebungen zu machen seien. Auch Kahnis benutzt sie dazu. Wir stimmen diesen letzteren bei: die Parabel gelangt erst durch den Eingang in das Jenseits zu ihrer Spitze. Es ist da freilich nicht die Absicht, über die Zustände daselbst Aufschlüsse zu geben, sondern das Gericht in dem Jenseits vor die Augen zu malen; dieses Gericht kann aber nicht vorgeführt werden, ohne dass der Zustand derer, welche gerichtet worden sind, in's Licht gesetzt wird. Spricht der Herr auch zu Juden, stellt er sich desshalb mitten in die jüdischen Vorstellungen hinein, so sind wir doch nicht berechtigt, Alles, was er nun über das Jenseits uns sagt, für damalige Zeitansichten auszugeben, welche der ewigen Wahrheit entbehren. Jesus hat diese Vorstellungen getheilt, hat sie in diesem Gleichnisse verewigt; sie werden daher ewige Gültigkeit besitzen.

Die ersten Worte unsres Verses ἐν τῷ ᾅδῃ werden verschieden aufgefasst, je nachdem sie verbunden werden. Man kann sie nämlich mit ὁρᾷ verknüpfen, sie sagen dann aus, dass der Sehende in dem Hades sich befand; man kann sie aber auch mit τὸν Ἀβραάμ verbinden, es wird dann gesagt, dass der Gegenstand, welcher dem Blicke des reichen Mannes sich

darbot, in dem Hades war. Hofmann, Meyer, Bleek stimmen den älteren evangelischen Auslegern wie Grotius, Wetstein, Bengel zu, welche den reichen Mann und den armen Lazarus an einem und demselben Orte, nämlich im Hades, aber in verschiedenen Abtheilungen desselben weilen lassen. Hiergegen behauptet Baumgarten-Crusius, wie Jul. Müller (Lehre von der Sünde, 5. Aufl. 2, 405 f.), dass hier unter dem Hades nur der Ort der Verdammten, die sogenannte Gehenna zu verstehen sei. Darin stimme ich den letztgenannten Theologen entschieden bei, dass es gar nicht gerechtfertigt ist, die alttestamentlichen Anschauungen von einem zweigetheilten Hades ohne Weiteres auf das Neue Testament zu übertragen. Es will mir vielmehr scheinen, als ob bestimmt zu behaupten sei, dass die entschlafenen Gerechten des Neuen Testamentes wie die vollendeten Gerechten des Alten Testamentes nicht mehr im Scheol, dem Hades, sondern in dem Himmel sind. Der Herr bezeichnet Joh. 14, 2 die Bleibestätten der Seinen als Wohnungen in dem Hause seines Vaters, gibt ihnen dazu noch die tröstliche Verheissung, dass, wenn sie noch nicht bereitet wären, er hinginge, um sie zu bereiten, dass er aber ganz sicher hingehe, um sie sich nachzuziehen, damit, wo der Herr ist, sein Diener auch sei. Ist Christus in den Hades eigentlich gegangen, um in demselben zu bleiben? Sind in dem Hades die Wohnungen im Vaterhause? Gott der Vater hat nicht den Himmel verlassen und den Hades bezogen! Jesus das ist die constante Lehre des Neuen Testamentes, ist in den Himmel gefahren, sitzt in dem Himmel zur Rechten der Majestät, wird endlich von dem Himmel kommen! Die Gerechten Gottes sind nach der Lehre Paulus nicht im Hades, sondern in dem Himmel, denn sie sind *σὺν χριστῷ* Phil. 1, 23, sie sind *ἐνδημοῦντες πρὸς τὸν κύριον.* 2 Cor. 5, 8 u. 9; sie bilden, wie der Hebräerbrief 12, 22 f. ausdrücklich lehrt, in dem himmlischen Jerusalem die *ἐκκλησία πρωτοτόκων ἀπογεγραμμένων ἐν οὐρανοῖς.* Wie verträgt sich aber mit diesen Sätzen, was wir vorher aufstellten, dass der Herr, welcher durch sein Sterben in den Hades einging, in das Paradies und in das Gefängniss zugleich gekommen sei? Nach meiner Ansicht haben die Scholastiker darin schon das Richtige getroffen, dass sie bestimmten, der *limbus patrum* sei durch die Höllenfahrt Christi entleert worden. In jener Hebräerstelle sind offenbar die Gerechten nicht bloss neutestamentliche Gerechte, sondern auch alttestamentliche, denn diese Gerechten des Alten Testamentes werden ja in dem 11. Kapitel den Gliedern des neuen Bundes als die rechten Prediger der Gerechtigkeit und des Glaubens vorgestellt, Christus hat durch seine Himmelfahrt die Propheten, Könige und die Erzväter, welche seinen Tag sehen wollten, mit sich hineingenommen in seine Herrlichkeit, er hat ja das Gefängniss gefangen geführt, als er auffuhr in die Höhe. Eph. 4, 8. Die Pforten der Hölle sind nicht wieder in das Schloss gefallen, nachdem der Herr diese grosse Siegesbeute zur ewigen Ruhe eingeführt hat; Jesus hat ja die Schlüssel der Hölle und des Todes in seiner Hand. So kann das Reich der Todten die Todten nicht in ihrem Laufe nach dem Herrn aufhalten; die, welche mit dem Apostel ein herzliches Verlangen haben, daheim zu sein bei dem Herrn, wandern durch dieses stille Land ohne alles Hemmniss und gehen ein zur Freude ihres Herrn in die ewigen Friedenswohnungen. Jesu Christi Erscheinung ist in der Geschichte des Hades ebenso epochemachend als in der Geschichte der Welt: wie diese Welt durch ihn ein neues Angesicht erhalten hat, so ist auch der Hades durch ihn vollständig reformirt worden.

Auch jetzt noch sind in dem Hades zwei verschiedene Räume, oder, da am Ende die Räume nur dazu dienen, um die Zustände abzubilden, zwei verschiedene Klassen: der Hades umschliesst jetzt sowohl die, welche sich grundsätzlich wider den Herrn entschieden haben und ist, in dieser Gestalt angesehen, der Ort der Qual; er umschliesst aber auch diejenigen, welche sich noch nicht entschieden haben, weil sie es noch nicht thun konnten, und bildet in dieser Gestalt einen Uebergangsort, eine Zwischenstation auf der grossen Heerstrasse, welche zu dem jüngsten Gerichte führt. Am Ende wird dieser Zwischenort, welchen die römische Kirche nicht ganz unrichtig ein *purgatorium* genannt hat (sie schob aber diesem Wort einen falschen Begriff unter), ganz wegfallen, denn am Ende ist Alles gereift, zum Abschluss gekommen und vollendet. Da wir nun aber in dieser Erzählung noch nicht in der Zeit des Neuen Testamentes stehen, sondern — der Herr spricht ja von Moses und den Propheten — in der alttestamentlichen Rüstzeit, so möchte es das Angemessenste sein, auch Abraham mit Lazarus in seinem Schoosse sich als im Hades befindlich vorzustellen.

Der reiche Mann *ὁρᾷ, ἐπάρας τοὺς ὀφθαλμοὺς* den Erzvater. Wir stehen hier vor einer neuen Frage, welche an andern Stellen der folgenden Erzählung wieder hervorbricht. Der Herr erzählt nämlich so, als ob die entschlafenen Seelen — der Gerechten sowohl wie der Ungerechten — mit einem Leibe versehen sind, er redet von Gliedern oder von Funktionen, welche nur durch Organe des Leibes verrichtet werden können. Haben die Seelen der Entschlafenen aber wirkliche Leiber, oder ist es Alles hier nur bildlich zu nehmen? Die Ansichten der Väter liefen schon sehr aus einander. Irenäus, Tertullianus erklären sich für eine Leiblichkeit, Andre sind dagegen; derselbe Meinungsunterschied besteht noch in unseren Tagen. Einige sprechen den Seelen der Entschlafenen jede Leiblichkeit, welcher Art sie auch sei, rund ab. Burnet entwickelte diese Ansicht sehr eingehend, sie fand an J. Müller in einer Recension in den Studien und Kritiken über Fichte's Schrift: die Idee der Persönlichkeit und der individuellen Fortdauer einen bedeutenden Vertreter. Die Seelen der Entschlafenen sollten nach diesen ein klösterliches Eremitenleben führen, jedes Organs beraubt zur Mittheilung, zum Verkehr mit Anderen; sie sollten nur ein Leben nach Innen hinein führen, da das Leben in dieser Zeit vorwiegend ein Leben nach Aussen hin ist. Allein diese Auffassung, welche sich darauf beruft, dass die Entschlafenen *ψυχαί* und *πνεύματα* genannt werden, dass der Herr an dem grossen Tage seiner Zukunft erst die Seelen mit dem Leibe der Auferstehung ausstattet, scheint mir nicht haltbar zu sein. Der Schriftgrund ist nicht stichhaltig, denn die Entschlafenen können füglich *ψυχαί* und *πνεύματα* benannt werden, weil Seele und Geist in ganz anderer Weise als hier, wo wir im Fleische wallen, den Leib in den Hintergrund schieben; und die Auferstehung des Leibes bleibt in ihrer vollen Kraft bestehen, wenn wir die Leiblichkeit, die der Entschlafene trägt, nur als eine interimistische, provisorische, unvollkommene uns denken und in jenem verklärten Leibe erst das Organ erblicken, welches dem Geist ganz angemessen ist, den Spiegel, der ganz durchsichtig ist und die ganze immanente Herrlichkeit voll ausstrahlt. Die Stelle aus dem 2. Corintherbrief 5, 3 ist sehr schwierig und ist so verschieden ausgelegt worden, dass man mit Sicherheit aus ihr nichts schliessen kann. In Verbindung mit dem isolirten Zellenleben ist die Leiblosigkeit der Entschlafenen behauptet worden, das beruht nicht auf einem Zufall,

sondern auf einer inneren Nothwendigkeit. Wir haben nämlich keine Vorstellung, wie geschaffene Wesen unter einander verkehren, wenn sich ihnen nicht irgend welche Leiblichkeit als Organ ihrer Aeusserung und Mittheilung darbietet. Es wird daher dieser Satz von der Leiblosigkeit der Seelen der Verstorbenen erschüttert, wenn wir nachweisen können, dass die Schrift die Todten nicht als Einsiedler, sondern als Glieder einer Gemeinschaft darstellt. Dieses letztere thut sie nun aber sehr entschieden: die Wohnungen in dem Vaterhause weisen schon auf eine Gemeinschaft der Gotteskinder hin, wie die Seelen der Märtyrer in der Apokalypse 6, 9 nicht bloss gemeinsam unter dem Rauchaltare liegen, sondern auch aus einem Herz und Mund sprechen und sich durch die Worte τὸ αἷμα ἡμῶν ausdrücklich als eng verbundene geben. Dieser Gedanke an eine Gemeinschaft der Gerechten, wie der Ungerechten liegt auch unserer Erzählung zu Grunde. Lazarus liegt in Abrahams Schooss und der Reiche befürchtet das Kommen seiner Brüder, ist aber entschieden ausgesprochen in Hebr. 12, 22 f. in den Worten: Stadt des lebendigen Gottes, das himmlische Jerusalem, die Gemeinde der Erstgebornen. Ich glaube daher, dass die Geister der Entschlafenen nicht ohne irgend eine Leiblichkeit sind; ich glaube aber nicht, dass diese Leiblichkeit ein gröberer Niederschlag der Seele ist, die äusserliche, materielle Stoffe an sich zieht, oder ein Extract, gleichsam eine Quintessenz des Leibes, oder ein der Seele einwohnendes Grundbild des Leibes oder eine Erscheinungsform, in welcher die Seele sich selbst versichtbart; ich glaube vielmehr, dass, wie der erste Leib des ersten Menschen aus Gottes Schöpferhand hervorgegangen ist, und wie der letzte Leib, der verklärte, wieder von Gott gewirkt sein wird, so auch dieser Zwischenleib eine Schöpfung Gottes ist. Es mag sein, dass die verklärte Leiblichkeit Christi in den Gerechten, welche ihrer in dem h. Sakramente theilhaftig geworden sind, der Keim dieser Leiblichkeit ist und sich so Bernhard's Wort erfüllt: *interim ergo sub Christi humanitate feliciter sancti quiescunt, in quam nimirum desiderant etiam angeli ipsi prospicere, donec veniat tempus, quando iam non sub altari collocentur, sed exaltentur super altare.* Bei den Verlorenen, welche auch mit einer Leiblichkeit angethan erscheinen, würden wir doch auf einen schöpferischen Akt Gottes zurückgehen müssen.

Wir finden demnach wohl nicht ohne triftige Gründe in den nun beginnenden Verhandlungen nicht reine, leere Dichtungen, wie die von Euthymius erwähnten τίνες, welche sagten: die Gerechten sind im Licht, die Verlorenen in der Finsterniss, aus der Finsterniss kann man aber nicht in das Licht sehen, der Herr redet also in Hyperbeln; auch nicht innere Vorgänge, wie neuerdings von Gerlach die sich verklagenden und sich entschuldigenden Gedanken des Gewissens hier drastisch ausgeprägt finden wollte, was übrigens schon lange vor ihm Grotius und wieder lange vor diesem schon Calvinus (er sagt z. B. *huc pertinet colloquii descriptio, quasi inter eos habitum foret, quibus nihil est inter se commercii*) und Luther (er erklärt z. B., wir achten, dass die Hölle sei das böse Gewissen und sei Alles in dem Gewissen so zugegangen) ausgesprochen hatten. Der reiche Mann, welcher in der Hölle war, sah, da er seine Augen aufhob, Abraham von ferne. Es ist die Frage, wie diese Worte ἐπάρας τοὺς ὀφθαλμοὺς zu fassen sind: hob der Reiche seine Augen auf, weil er sie von seiner Sünde und Schuld beschwert, von seinem Unglück niedergedrückt, bis dahin auf den

Boden hatte ruhen lassen, oder hob er sie auf, um über sich die Hülfe zu suchen, welche ihn aus dieser grossen Tiefe erretten sollte? Es scheint mir dem Gemüthszustande des reichen Mannes, der sich bald kund gibt, nicht angemessen, denselben als einen beschämten, reumüthigen sich vorzustellen; er hebt seine Augen auf, um über sich Hülfe zu suchen und da findet er den Abraham, dessen er sich als seines Erzvaters rühmte. Das Paradies würde also nicht mit dem Orte der Qual auf einem Niveau zu suchen sein, sondern hoch über diesem Orte der äussersten Finsterniss schwebend. Meyer bestreitet diess und beruft sich auf *Midrasch* zu dem Eccl. 7, 14: *Rabbini dicunt: paradisus et gehenna ita posita sunt, ut ex uno loco in alterum prospiciant.* Allein diese Stelle beweist nichts, denn man kann auch noch etwas *prospicere*, was in der Höhe ist. Den Abraham und Lazarus in dessen Schooss sah der reiche Mann: wie konnte er sie erkennen? Hatte er den Abraham doch nie geschaut und den armen Lazarus nie eines vollen Blickes gewürdigt. Wir dürfen wohl sagen, dass ein Mal nur dieser Zeitlichkeit ein discursives Denken eignet, dass die Intuition aber die Erkenntnissform in der Ewigkeit ist, und dürfen noch hinzufügen, dass die zwischenständliche Leiblichkeit, dem Leibe der Verklärung sich nähernd, ein plastischer Ausdruck des innerlichen Wesens selber ist. Aber der Anblick Abrahams hat für den reichen Mann nichts tröstliches; er sieht ihn ja *μακρόθεν*, in weiter, verschwindender Ferne. Er findet sich also verbannt, verstossen, verworfen! Und noch schwereres, entsetzlicheres muss er sehen! In Abrahams Schooss liegt Lazarus, „wie eine Mutter ihr Kind in den Armen hält,“ sagt Luther und *Ambrosius: quasi in quodam sinu quietis et sanctitatis recessu.* Welch ein Wechsel der Verhältnisse trat ihm da vor das Auge! Gregor der Grosse sagt schon voll Verwunderung: *o quanta est subtilitas iudiciorum Dei! o quam districte agitur bonorum actuum malorumque retributio!* Luther malt trefflich: „das ist ein ander Gesicht! Aus seinem hübschen Haus ist nun die Hölle geworden, sein rother Purpur ist Feuer geworden: aber Lazarus Bett ist nun in dem Schoosse Abrahams, an dem zartesten Ort. Der alle Tage so wohl gelebt hat, hat jetzt nicht einen Tropfen Wassers: Lazarus hat alle Fülle genug, wird auch dazu getröstet, denn sein Böses ist Alles hinweg und ist jetzt gut. Zuvor hat er solches nicht sehen wollen; aber jetzt sieht er, wie Lazarus so ein trefflicher Mann ist vor Gott. Zuvor sah er an dem armen Menschen nichts wie Eiter, Schwären, Spott und Verachtung: jetzt aber sieht er an ihm eitel Herrlichkeit und selig lieblich Wesen. Das höllische Feuer wird ihm noch eins so heiss gewesen sein, weil er hat sehen müssen Lazarum in so hohen Ehren, den er zuvor verspottet hat. Und Abraham thut auch solches dem reichen Manne zur Strafe, dass er ihm nichts anders zeigt denn Lazarum: denn womit jemand sündigt, damit wird er auch geplagt.“

V. 24. Und er rief und sprach: Vater Abraham; erbarme dich mein und sende Lazarus, dass er das Aeusserste seines Fingers ins Wasser tauche und kühle meine Zunge, denn ich leide Pein in dieser Flamme! Der Herr erzählt recht umständlich: *καὶ αὐτὸς φωνήσας εἶπε*; *αὐτός* und *φωνήσας* stehen nicht müssig da. Bengel findet in dem *αὐτός*, dass der reiche Mann nun selbst thun muss, was er gethan haben will und nicht Diener schicken kann; Meyer findet wohl richtiger in diesem *αὐτός* einen Gegensatz zu Abraham und Lazarus.

Der Reiche spricht mit erhobener Stimme; nicht bloss die Höhe des Schmerzes zwingt ihn seine Stimme mit Macht zu erheben, sondern auch die grosse Ferne Abrahams. An Abraham wendet er sich und redet ihn mit dem einschmeichelnden *πάτερ* an. Calvin hört aus diesem Ruf das Jammergeschrei eines verlorenen Sohnes: *quum etiam patrem vocat Abraham dives, aliud ejus tormentum exprimitur, quod sero e numero filiorum Abrahae se abdicatum esse sentit.* Grotius findet in dem *πάτερ Ἀβραάμ* nicht bloss mit Bengel eine *gloriatio carnis*, sondern auch eine Ansprache an ihn als den *beatorum principem.* Schwerlich aber will der reiche Mann sich seiner Abstammung von Abraham rühmen, er stellt sich dem Erzvater mit seinem ersten Worte als sein armes, elendes Kind, welches, wenn es auch keine Ansprüche auf seine Hülfe machen kann, so doch von ihm als dem Vater am ersten noch Rettung erwarten darf, da ein Vater ja so gerne alle seine Kinder um sich versammelt, um mit ihnen darzutreten und zu sprechen: siehe hier bin ich und die du mir gegeben hast, ich habe ihrer keines verloren! Um Mitleid fleht er, der Erzvater selbst soll sich nicht bemühen: *πέμψον Λάζαρον.* Der arme Lazarus soll in dem Schoosse des Vaters Abraham von dem Reichen nicht geschmäht werden, wie Bengel (*adhuc vilipendit Lazarum heluo*) und Lange annehmen, damit hätte der Reiche sich ja selbst geschadet und Abrahams Herz von sich abgewandt; er kennt wohl, wie Bruno schon meinte, drüben keinen andern Seligen, denn seine Genossen sind mit ihm alle in gleicher Verdammniss und anderer Seits liegt Abraham drüben wie der Erste, wie ein Fürst, er wendet sich ganz richtig an den Ersten und nicht an den Zweiten, und diess um so mehr, da er, nach sich Alle beurtheilend, dem Lazarus so viel vergebende und vergessende Liebe nicht zutraute, dass er gekommen wäre, von ihm nur angesprochen. Das Aeusserste seines Fingers nur soll Lazarus ins Wasser tauchen und seine Zunge kühlen. Lange missversteht gründlichst des Reichen Bitte, wenn er ihm den Gedanken unterschiebt, nur mit dem Aeussersten seines Fingers rühre mich dieser Mensch mit seinen unreinen Geschwüren an: damit ist es aus. Der Reiche liesse sich am liebsten von dem armen Lazarus in die Arme schliessen und hinübertragen in den Schooss Abrahams. Aber er weiss es, dass er mit seinen Bitten sich so weit nicht wagen darf, er ist bescheiden, mässig, nur einen ganz geringen Dienst begehrt er, schon die kleinste Linderung ist ihm ein köstliches Labsal. Was kann an der äussersten Fingerspitze viel Wasser sitzen bleiben? Kaum ein Tröpflein: dieses Tröpflein, wenn er es nur hätte! Seine Zunge brennt, sie würde doch einen Augenblick wenigstens gekühlt. Die Zunge leidet hiernach die grösste Pein; Chrysostomus, Gregorius, Bengel auch noch, sagen, weil er mit der Zunge am meisten gesündigt hatte; Augustin gar, weil er die so nöthige *confessio oris* unterlassen hatte. Es ist wohl ganz einfach zu sagen, da die Hitze den grössten Durst verursacht. Und die Hitze ist gross; der reiche Mann bekennt, *ὀδυνῶμαι ἐν τῇ φλογὶ ταύτῃ.* Schon die Griechen und Römer malten sich den Tartarus als einen Ort aus, in welchem ein Feuer brennt, welches den Verdammten die grössten Qualen bereitet; das Alte Testament hat dasselbe Bild, das Neue auch. Jesaj. 66, 15 f. ψ. 50, 3. Matth. 25, 41. Apoc. 14, 10. Was haben wir nun unter dieser *φλόξ* zu verstehen? Genügt es mit Thiersch zu sagen: „die bösen Lüste, welche der reiche Mann während seines Erdenlebens gepflegt und gross gezogen hatte, hafteten noch in seiner Seele, aber die Gegenstände, womit er früher diese

Lüste zu befriedigen suchte, waren ihm alle genommen und die Begierden brannten in ihm fort wie ein unersättliches Feuer. Er hatte die Mahnungen des Gewissens betäubt und vielleicht wegzuspotten gesucht, er hatte sich über die Zerrüttung seines Geisteslebens getäuscht; nun fielen alle diese Täuschungen weg und in seiner verwahrlosten Seele arbeiteten die Vorwürfe des Gewissens, wie ein beständig nagender Wurm.“ Ich glaube nicht; wie die Seligkeit der Gerechten nicht bloss darin besteht, dass sie in sich selig sind, sondern vornehmlich darin, dass das crystallene Meer vor dem Stuhle des dreieinigen Gottes einen Strom der Wonne nach dem andern ihnen zuführt, so scheint es mir geboten, diese Qualen nicht bloss als innere (führen ja die Entschlafenen nicht ein leibloses Leben), sondern auch als äussere Leiden zu erkennen. Der ganze Mensch, Leib und Geist, muss Strafen leiden.

V. 25. Abraham aber sprach: gedenke Kind, dass du dein Gutes empfangen hast in deinem Leben und Lazarus dagegen hat Böses empfangen; nun aber wird er getröstet und du wirst gepeinigt. Calvin irrt sich, wenn er sagt: *nomen filii videtur ironice positum, ut sit acris exprobratio ad pungendum divitem, qui falso gloriatus est, in vita se unum esse ex filiis Abrahae. nam quasi inflicto cauterio vulneratur eius animus, dum sua hypocrisis mendaxque fiducia illi objicitur ante oculos.* Nein Abraham, der für Sodom und Gomorrha so bewegliche Fürbitte einlegte in dem Leben dieses Leibes, sieht nicht voll Ironie auf den armen reichen Mann in seiner Qual. Josua redet den dem Tode verfallenen Achan auch „mein Sohn“ an. Josua 7, 19. Abraham verleugnet sich nicht als Vater, voll Wehmuth blickt das Vaterauge nach diesem Kinde, das so ferne von ihm ist und dem er nicht helfen kann. Er ruft ihm μνήσθητι zu: gedenken soll er! Dieser kategorische Imperativ ist der Fels, an welchem Alle, welche den Entschlafenen kein bewusstes Leben gönnen, mit ihren Träumen zu Schanden werden. Ein Gedenken, ein Sicherinnen ist also in dem Jenseits möglich; das Bewusstsein erlischt nicht mit diesem Leben, es begleitet den Menschen aus diesem Leben in das ewige Leben. Weitzel versuchte in den Studien und Kritiken 1836, 579 ff. nachzuweisen, dass die Todten bis auf den Tag des Herrn schliefen ohne Bewusstsein und ohne Werk; er berief sich vernehmlich auf 1 Thess. 4, 13 und 14 κεκοιμημένοι und κοιμηθέντες. Allein der Thessalonicherbrief lässt eine solche Auffassung nicht zu; dort werden die Todten V. 16 gleich νεκροὶ ἐν Χριστῷ genannt und weiter 5,10 sowohl den Lebendigen als den Schlafenden zugesagt, dass ἅμα σὺν αὐτῷ ζήσωμεν. Die Todten schlafen und wachen zugleich; Luther sagt: *differunt somnus sive quies hujus vitae et futurae — anima non sic dormit, sed vigilat et patitur visiones, loquelas angelorum et Dei: ideo somnus in futura vita profundior est quam in hac vita. et tamen anima coram Deo vivit;* wir wollen bestimmter so uns ausdrücken: die Todten heissen Schlafende, weil sie nach diesem Leben von dem Werke dieses Lebens ruhen und ernten und geniessen, was sie hier gesäet und gethan haben. Wie der Herr aus seinem vorzeitlichen Leben sein ewiges Bewusstsein mit hereingenommen hat, als er in dieses Leben eintrat, so werden die Seinen, wenn sie aus diesem Leben heraustreten, ihr zeitliches Bewusstsein mit hinübernehmen in die Ewigkeit. Gedenken soll nun der verlorene Sohn Abrahams, ὅτι ἀπέλαβες σὺ τὰ ἀγαθά σου ἐν τῇ ζωῇ σου κτλ. Meyer sagt, der Accent liege

auf dem *ἀπέλαβες*, welches daher auch vorangestellt sei: du hast hinwegempfangen dein Gutes, es ist nichts mehr rückständig, daher dir die erbetene Erquickung nicht zu Theil werden kann. Er hat nur theilweise Recht, denn auf dem *σύ* und *σου* ruht auch der Ton und der Sinn des *ἀπέλαβες* ist nicht ganz erschöpft. Wir erinnern uns an Matth. 6, 2, 6, 16. Luc. 6, 24. und finden das *ἀπό* in dem *ἀπέλαβες* bedeutsam: der reiche Mann hat sein Gutes, die Summe der ihm beschiedenen Glücksgüter nicht bloss in Empfang genommen, sondern nur für sich dahingenommen, nur zu seinem ausschliesslichen Vortheil und Genuss verwandt. Er sah dieses irdische Gut für sein *summum bonum* an. Er leidet nun die gerechte Strafe. Naiv sagt Luther: „also hast du es wollen haben; darum geschieht dir nicht Unrecht. Du wolltest dein Himmelreich auf Erden haben. Geld und Gut war deine Seligkeit, köstliche Kleider und herrlich Leben dein Paradies, lass dir nun auch deine Gulden und Thaler, deinen Purpur und köstliche Leinwand, deine weltliche Lust und Freude helfen.“ Das ist recht geredet: der reiche Mann wird nicht verbannt, weil er reich war, der arme Lazarus nicht um desswillen selig, dass er arm war. Gegen diesen Unverstand spricht Calvin schon ganz vortrefflich: *quod autem dicitur cruciari apud inferos, quia bona sua in mundo receperit, non ita accipere oportet, quasi omnes aeternus maneat interitus, qui bene et prospere in mundo habuerint, imo ut prudenter Augustinus notavit, ideo pauper Lazarus in sinum divitis Abrahae delatus est, ut sciamus divitias nemini praecludere ianuam regni coelorum, sed communiter omnibus patere, qui vel sobrie divitiis usi fuerint vel patienter caruerint.* Der Vater Abraham darf nicht helfen: denn was der Mensch säet, dass soll er ernten. Aber er kann auch nicht helfen, wenn er schon wollte.

V. 26. Und über das Alles ist zwischen uns und euch eine grosse Kluft befestigt, dass die da wollten von hinnen zu euch hinübergehen, können nicht und auch nicht von dannen zu uns herüberkommen. Luther sagt sehr gut: „das ist die andere Antwort. Wenn wir es, spricht er, schon gern thun wollten, zu dir zu kommen und deine Zunge kühlen, so kann es doch nicht sein. Nach dem Willen thun wir's nicht, denn wir Gott zu Willen zu sein schuldig sind, dass wir wollen, was er will. Nach dem Vermögen können wir es nicht thun, wenn wir schon dir helfen wollten, so sind wir doch also geschieden, dass keiner zu dem andern kann. Da du und Lazarus beisammen waret, da konnte einer dem andern dienen; da durftest du über keine Kluft schreiten, er war dir nahe genug. Jetzt aber ist er dir zu ferne gekommen, dass du ihm nichts zu gut thun kannst und er dir wieder nicht.“ Die alten Rabbinen führen zwischen den Busen Abrahams und der Gehenna eine Scheidewand auf, um sie auseinander zu halten; denn ein Zwischenraum, nach den Einen kaum eine Hand breit, nach den Andern selbst nur einen Faden breit, trennt beide. Der Herr durchbricht hier, was Meyer ausdrücklich bemerkt, die jüdischen Vorstellungen; ein deutlicher Fingerweis, dass wir lehrhafte Aussagen mit Recht in diesem Theile der Erzählung erwarten dürfen. Es kommt zu alle dem Gesagten noch der Umstand hinzu, dass eine Kluft und zwar eine grosse, die sich nicht überspringen lässt, befestigt ist, so dass man sie auch nicht mit einem Fusstritt ausfüllen kann. Ueber diese Kluft kann kein Seliger in's Land der Unseligen schreiten und kein Unseliger in das Land des Lebens hinüberkommen. Was die Unseligen

bestimmen kann diese Kluft überschreiten zu wollen, versteht sich von selbst; was soll aber die Seligen veranlassen in das Land der Unseligen hinüberzugehen? Wir dürfen die Antwort nicht weit holen: der reiche Mann hat Abraham um sein Mitleid und seine Hülfe angesprochen; Mitleid könnte einen Seligen bewegen, hinüberzugehen und einem Manne in der Qual seine Zunge zu kühlen. Aber das Mitleid wird verschwunden sein in den Seligen; statt des Mitleids wird Wehmuth ihre Seelen erfüllen, denn diese Verdammten haben es so haben wollen; sie sind nur in die Grube gefallen, welche sie gegraben haben. Es mag hart klingen, dass die Seligen dieses Mitleid nicht mehr kennen mit den Verdammten; aber dieses harte Wort ist ein Wort, welches die Kirche stets ausgesprochen hat. Gregorius sagt: *iustorum animae, quamvis in suae naturae bonitate misericordiam habeant, iam nunc autoris sui iustitiae coniunctae, tanta rectitudine constringuntur, ut nulla ad reprobos compassione moveantur. ipsi quippe iudici concordant, cui inhaerent et iis, quos eripere non possunt, nec ex misericordia condescendunt, quia tantum illos tunc a se videbunt extraneos, quantum ab eo, quem diligunt, autore suo concipiunt esse repulsos.* Augustinus, Gregorius, Theophylaktus halten es mit Calvin, der zu dieser Stelle schreibt: *his verbis in notatur perpetuitas futurae vitae statu, acsi dictum esset, fines, qui repro bos ab electis discernunt, numquam posse perfringi.* Wir stimmen dem bei; denn wir sind allerdings der Ueberzeugung, dass für diejenigen, welche in diesem Leben die Gnadenmittel kannten und an dem Herrn sich entscheiden mussten, die Akten geschlossen sind. Von solchen, welche der Theokratie zugehören, und nicht von Menschen im Allgemeinen wird hier gehandelt.

V. 27 und 28. Da sprach er: so bitte ich dich, Vater, dass du ihn sendest in meines Vaters Haus, denn ich habe noch fünf Brüder, dass er sie beschwöre, auf dass sie nicht auch kommen an diesen Ort der Qual. Der reiche Mann gibt sich mit dem Bescheide Abrahams zufrieden; er erkennt an, dass Hülfe für ihn unmöglich ist. Für ihn ist die grosse Kluft befestigt, für seine fünf Brüder aber nicht. Sie sind seine Brüder nicht bloss κατὰ σάρκα sondern auch κατὰ τὸ πνεῦμα; er hat sie am Ende zu diesem Sündenleben verführt. Bengel hat Recht: es ist für die Verdammten kein Trost Unglücksgenossen zu haben, vorzüglich nicht solche, an deren Verderben sie selbst mit die Schuld tragen; diese klagen sie an, verwünschen und verfluchen sie. Ist diese Fürbitte des reichen Mannes ein Zeichen seiner Busse und Bekehrung? Olshausen freute sich, hier die Liebe zu den Brüdern und den Glauben an die barmherzige Liebe zu finden; Keime, welche den reichen Mann am Ende noch befähigten in das Reich der göttlichen Liebe einzugehen. Theophylaktus fand hier schon eine edle Sympathie. Luther scheint ein gleiches Gefühl gehabt zu haben, er sucht sich aber seiner gewaltsam zu erwehren; er behauptet nämlich: „das ist dennoch ein frommer Verdammter, der den Andern die Verdammniss und Qual, darin er ist, nicht gönnt. Aber es ist nicht darum geschrieben, dass die Verdammten ebenso gesinnt seien, sondern dass es Christus den Leuten so einfältiglich hat vorhalten wollen, sie zu warnen.“ Calvin spricht sich ähnlich aus. Es thut uns leid, bei dem reichen Manne dieses Gute nicht finden zu können; er erscheint uns nicht als ein Sünder, der zur Besinnung kommt, sondern als einer, der immer tiefer in die Grube fällt. Wir geben Thiersch vollkommen Recht, der da sagt: „sollte er nicht sagen: Gott ist gerecht und ich

habe das, was ich jetzt leide, an Lazarus und mit meinen sonstigen Sünden verdient. Aber ach, so etwas sagt er nicht. Es zeigt sich zwar etwas Gutes in ihm, indem er an seine fünf Brüder denkt, die ebenso dahin lebten wie er, und für sie bittet, dass sie nicht auch möchten an diesen bösen Ort kommen. Aber zugleich zeigt sich bei ihm keine Selbsterkenntniss, keine wahre Reue. Er stimmt in das Urtheil Gottes nicht ein, er gibt sich noch nicht schuldig. Er meint vielmehr, wenn es ihm zur rechten Zeit gesagt worden wäre, so hätte er sein Leben geändert und wäre nicht an diesen Ort gekommen. Indem er seine Brüder entschuldigt, will er (so lautet es wenigstens) zugleich sich selbst entschuldigen und Gott, den Herrn, tadeln, der sie alle nicht genug gewarnt hatte." Aehnlich sprach sich schon von Gerlach aus, welcher noch darauf hinweist, dass der Mann in seiner Qual nicht wagt, geradezu zu behaupten, Gott habe es bei ihm an den rechten Warnungen fehlen lassen, und seinen Vorwurf desshalb in eine Fürbitte einkleidet. Er bittet nun Abraham, dass er den Lazarus seinen Brüdern zusende, *ὅπως διαμαρτύρηται αὐτοῖς*, dass er sie beschwöre, dass er ihnen die eindringlichsten Vorstellungen mache, indem er ihnen bezeuge, wie es ihm jetzt ergeht, der auf denselben Sündenwegen gegangen ist. Stärker als das einfache *μαρτυρεῖν* ist das *διαμαρτύρεσθαι*, welches in der Apostelgeschichte öfters vorkommt, so Baumgarten-Crusius und Bleek. Lazarus soll Zeuge sein, er will nicht selbst dieses Zeugenamt übernehmen. Warum nicht? Augustinius sagt in den *quaest. ev. 2, 38. Lazarum petit hic, quia sensit se indignum, qui testimonium perhibeat veritati, et quia non impetraverat paululum refrigerari, multo minus credit se relaxari posse ab inferis ad praedicationem veritatis.* Ich glaube aber, dass Augustinus mit seinem ersten Grund fehlgegriffen hat; es mag wohl der reiche Mann die Botschaft desshalb nicht selbst ausrichten wollen, weil es ihm ein peinliches Gefühl sein musste, zu denen heranzutreten mit dem Zeugnisse der Wahrheit, mit denen er auf den Spötterbänken zuvor gesessen und deren Wortführer er gewesen sein mag. Es fehlt ihm ja die rechte Busse; nur eine solche gewinnt es über sich, einen solchen Schritt zu thun:

V. 29. Abraham sprach zu ihm: sie haben Mosen und die Propheten, lass sie dieselbigen hören. Abraham schlägt die Bitte rund ab: er redet den reichen Mann, dessen Namen er schon im Anfange nicht in den Mund nahm, den er aber doch noch mit *τέκνον* anredete, nicht mehr besonders an, er mag ihn nicht mehr als *τέκνον* ansehen und bezeichnen, denn er hat in der Qual sich nicht gebessert, er schlägt statt in sich, aus sich, auf Gott selbst. Eine besondere Absendung des Lazarus, ein neues Zeugniss ist überflüssig: sie haben Mosen und die Propheten! Bengel bemerkt *prosopopoeia pro lege apta. perinde est, ac si Mosen coram haberent.* Der letzte Satz ist eine Correctur des ersten: es ist hier offenbar mehr als eine Prosopopoie, als eine Personification. Nicht eine Redefigur ist es, dass sie Mosen haben, sondern eine Wahrheit. Die heil. Schrift enthält nicht abgezogene, abgelagerte Gedanken, sie ist kein todter Buchstaben, sondern Geist und Leben. Moses und die Propheten leiben und leben in dem Alten Testamente; nicht der Modergeruch des Grabes weht uns an, wenn wir das Alte Testament öffnen, denn die Gebeine der Gottesmänner liegen nicht in den Blättern desselben begraben; ihre lebensfrischen Gestalten treten aus den Büchern des alten Testamentes hervor und wir kommen mit ihnen in eine persönliche Berührung und Gemeinschaft. Moses und

die Propheten haben die fünf Brüder des reichen Mannes, daran haben sie genug, damit können sie sich begnügen: wenn sie nur das Eine thun wollten, was Noth ist! ἀκουσάτωσαν αὐτῶν! *audiunto*, übersetzt Bengel: *severe hoc dicitur. nemo cogitur. auditu fideli salvamur, non apparitionibus.* Ganz recht. Dieser kategorische Imperativ ist ein Siegel für den evangelischen Lehrsatz von der Sufficienz der h. Schrift, und ein Preis des Dienstes an dem Worte. „Das heisst, sagt Luther, das Predigtamt hoch gepriesen und die Leute treulich zur Predigt vermahnt; sintemal sonst kein ander Mittel ist, dadurch sie sich vor diesem schrecklichen Urtheil der ewigen Verdammniss verwahren können. Wir sollen uns halten zu dem Kirchenamt und äusserlichen Worte. Gott will nichts neues anfangen." Ja, so ist es, Gott will nichts neues anfangen! Da die alten Gnadenmittel vollständig ausreichen, werden keine neuen Offenbarungen, nach welcher den Leuten so oft die Ohren jucken, zugestanden. Moses und die Propheten sind schon hinlänglich: was sollen wir sagen, jetzt, wo Gott zuletzt durch seinen Sohn zu uns geredet hat?

V. 30. **Er aber sprach: nein, Vater Abraham, sondern wenn Einer von den Todten zu ihnen ginge, so würden sie Busse thun.** Der reiche Mann gibt sich noch nicht zufrieden; er gibt seine Selbstrechtfertigung noch nicht auf. Moses und die Propheten, hat Abraham gesagt, wären ausreichend; er weiss es besser. „Des Moses und der Propheten, sagt Luther, sind sie gewohnt, will er sagen, darum wird es das nicht thun; sondern das würde ein gross, ungewöhnlich Ding sein und ein gross Ansehen haben, wenn einer von den Todten ihnen erschiene und ihnen bezeugte von meiner Qual in dieser Flamme." Den Abraham nennt der reiche Mann noch seinen Vater, obgleich der Vater den Sohn nicht mehr kennen will; man könnte denken, dass er noch sich besänne. Allein der reiche Mann will seinen Vater nicht hören, sondern meistern, wie er ja selbst auch nicht Busse thun mag. Er sieht, worauf es ankommt; Abraham hat nicht gesagt, dass nur Busse von dem Verderben retten kann, sein Verstand hat es ihm selbst gesagt; aber er fühlt sich nicht gedrungen, selbst Busse zu thun. Er denkt wohl: es sei für ihn zu spät. So sehen ja Tausende den Weg des Heiles klar vor sich und rühren keinen Fuss, um auf ihm zu wandeln. Er denkt von seinen Brüdern anders, er spricht es nicht als möglich, wahrscheinlich aus, dass sie Buse thun würden, wenn Einer zu ihnen käme aus dem Lande der Todten, sondern verkündigt es als die ausgemachteste Wahrheit. Hat er Recht?

V. 31. **Er sprach zu ihm: Hören sie Mosen und die Propheten nicht, so werden sie auch nicht gehorchen, wenn jemand von den Todten auferstünde.** Abraham gibt jetzt den Finalbescheid. Der reiche Mann hat thöricht gesprochen: wer auf Mosen und die Propheten nicht hört, der wird auch, wenn einer gar von den Todten auferstünde und ihm Zeugniss ablegte, sich nicht bestimmen lassen, ernstlich in sich zu gehen und Busse zu thun von Herzensgrund; so fassen Bengel, Meyer, Bleek richtig πεισθήσονται; Euthymius, *Vulgata*, Luther, Baumgarten-Crusius nehmen es gleich glauben. Die Alten haben doch nicht so Unrecht gethan, wie Meyer es ansieht, dass sie (Chrysostomus und seine Nachfolger) darauf hinweisen, die Juden hätten ja den Lazarus von Bethanien lieber tödten, als sein Zeugniss hören wollen. (Joh. 12, 10). Baumgarten-Crusius irrt, wenn er es für möglich hält, dass Jesus auf die von

den Juden erwartete Erscheinung des Elias anspiele, wie Olshausen, welcher hier eine Weissagung des Herrn von seiner Auferstehung finden möchte. Gregor der Grosse wendet dieses Wort aber trefflich so an: *impletum ergo, quod per Abrahae responsionem dicitur. ex mortuis enim dominus resurrexit, sed iudaicus ille populus, qnia Moysi credere noluit, ei etiam, qui resurrexit ex mortuis, credere contempsit.* Der thatsächliche Beweis liegt vor, dass, wer Mosen und die Propheten nicht hört, auch nicht auf das Zeugniss dessen hört, der von den Todten auferstanden ist, mag der Auferstandene selbst dieses Zeugniss ablegen oder Zeugen seiner Auferstehung senden. Worin hat dieser Zusammenhang seinen Grund? Gregorius sucht schon nach diesem Grunde; er sagt: *quia nimirum qui verba legis despiciunt, redemptoris praecepta, qui ex mortuis resurrexit, quanto subtiliora sunt, tanto haec difficilius implebunt. minus est enim quicquid per legem dicitur, quam hoc, quod per dominum iubetur, illa enim dare decimas praecipit. redemptor vero noster ab his, qui perfectionem sequuntur, omnia dimitti jubet. illa peccata carnis resecat, redemptor vero noster illicitas cogitationes etiam damnat. si ergo Moysen et prophetas non audiunt neque si qui ex mortuis resurrexerit, credent, quia hi, qui viliora legis praecepta implere negligunt, salvatoris nostri mandatis altioribus obedire quando convalescunt.* Diese Ausführungen können aber nicht genügen, da es sich hier nicht handelt um ein Erfüllen gewisser Gebote, sondern lediglich um das Annehmen des Zeugnisses von dem ewigen Leben. Wer Mosen und die Propheten nicht hört, der schenkt auch dem Manne, der aus dem Reich des ewigen Lebens herüberkommt, keinen Glauben, denn er hält das Wort von der Auferstehung der Todten, von dem Leben nach dem Tode für ein Märlein. Der Glaube an ein ewiges Leben schlägt nur in dem Menschen Wurzel, welcher durch Moses Wort zu dem Glauben gelangt ist, dass Gott gerecht ist und Gerechtigkeit lieb hat und durch der Propheten Zeugniss dahin gebracht worden, dass er an Gott als den Gott der ewigen Liebe glaubt. Wer dem Leben seinen sittlichen Werth abspricht, was soll der mit dem ewigen Leben anfangen? Wer den Gott der Liebe nicht kennt, wie sollte der ein ewiges Leben nur wünschen können? Der Glaube einer Unsterblichkeit ruht bei allen Völkern, wo er lebenskräftig vorhanden ist, auf diesen beiden Säulen, der Gerechtigkeit und der Liebe.

Da jetzt die Heilsaneignung an der Tagesordnung ist, so ist es überaus passend, auf Grund unserer Perikope den Werth dieses Lebens als der gottverordneten Gnadenzeit, wie auch die Bedeutung der Gnadenmittel recht warm an das Herz zu legen.

Gedenke!

1. Dass dir gesetzt ist ein Mal zu sterben,
2. und darnach das Gericht!

Das Gericht des Wortes Gottes.

1. Es bringt die, welche es hier weltselig verachten, an den Ort der Qual,
2. und trägt die, so es hier gottselig aufnehmen, in Abrahams Schooss.

Diesseits und Jenseits im engsten Zusammenhange.

1. Aus dem Diesseits wandeln alle auf dem Wege alles Fleisches in das Jenseits,
2. der Zustand jenseits aber hangt von dem Wandeln diesseits ab.

Die Offenbarung der göttlichen Gerechtigkeit.

1. Lässt in diesem Leben oft lange auf sich warten,
2. tritt aber unfehlbar nach dem Tode ein,
3. sie richtet sich nach dem Gebrauch der Gnadenmittel in diesem Leben,
4. und lässt keine weitere Gnadenoffenbarung nach dem Tode zu.

Der Herr ein gerechter Vergelter.

1. Preis und Ehre und unvergängliches Wesen denen, die mit Geduld in guten Werken trachten nach dem ewigen Leben,
2. Trübsal und Angst über alle Seelen der Menschen, die böses thun.

Was das Leben diesseits ist und nicht ist.

1. Es ist nicht eine Zeit des Genusses, sondern die Zeit, in der wir uns zum Genusse der ewigen Seligkeit tüchtig machen sollen;
2. es ist auch nicht eine Zeit des Gerichtes, sondern die Zeit, in der wir dem ewigen Gerichte entgegenreifen.

Des Lebens höchster Werth.

1. Hier vielfach verkannt,
2. dort zu spät erkannt.

Der arme, arme reiche Mann.

1. Arm im Leben,
2. arm im Sterben,
3. arm in Ewigkeit.

Warum kam der reiche Mann an den Ort der Qual?

1. Weil er die Gnadenzeit nicht wahrnahm,
2. und die Gnadenmittel verachtete.

Blicke in das Leben nach dem Tode.

1. Kein Traumleben, sondern ein Leben voll Erinnerung und Bewusstsein,
2. kein Zusammenleben der Frommen und der Bösen, sondern ein strenggeschiedenes Leben,
3. kein Leben für sich allein, sondern ein Leben in Gemeinschaft,
4. kein Leben ausser dem Leibe, sondern ein Leben in einem Leibe.

---

2. Der zweite Sonntag nach Trinitatis.

Luc. 14, 16—24.

Luther sagt in seiner Hauspostille: „Dies Evangelium haben die Papisten wider der alten Kirchen-Ordnung auf den vergangenen ersten Sonntag

gelegt, darum, dass man dieselbige Woche über das Fest des Frohnleichnams Christi begangen hat, wie man es noch bei ihnen begeht. Denn sie haben das Abendmahl, da dies Evangelium von sagt, auf das Sakrament gedehnt und damit wollen bestätigen die eine Gestalt des Sakramentes, welches der vornehmsten Stücke eines ist ihres Missbrauchs und antichristlichen Verkehrung des Sakramentes, darüber wir mit ihnen uneins sind.“ Doktor Martinus hat vollkommen Recht. Der Gedankengang von der ersten zu der zweiten Trinitatisperikope wird von Alt schon anerkannt. „Ist es der Zweck des Evangelii am 1. Trinitatissonntage, sagt er 2, 524, durch Hinweisung auf die Ewigkeit die Sorglosen und Leichtsinnigen zu erschüttern und alle zu der ernsten Frage zu drängen, was sollen wir thun, dass wir selig werden? so bietet das Evangelium dieses Sonntags, das Ev. vom grossen Abendmahl, eine ebenso tröstliche, als ernst mahnende Antwort dar. Die Einladung ergeht an Alle, an die Einen zwar später, als an die Andern. Aber gerade die zuerst Geladenen kommen durch ihre eigene Schuld nicht zum Genuss des Mahls, während die später berufenen Armen, Elenden, Verachteten, dem Rufe willig folgend, desselben theilhaftig werden.“ Die Liebe Gottes tritt aber weniger hervor als sein Eifer, dass sein Haus voll werde. Es scheint mir desshalb richtiger, den Fortschritt so zu bestimmen: die vorige Perikope zeigte den Werth dieser Gnadenzeit mit ihren Gnadenmitteln, die jetzige, wie ernst der Herr unser Gott in dieser Gnadenzeit sein Werk treibt, wie schwer wir uns versündigen, wenn wir statt des Himmelreichs das E r d reich, wie Luther treffend sagt, mehr lieben.

Calvinus stellt in seiner Harmonie der drei ersten Evangelien diese Parabel von dem grossen Abendmahle mit der von dem Hochzeitsmahle (Matth. 22, 1 ff.) zusammen. Er erkennt, dass Differenzen in den Berichten beider sind, kommt aber schliesslich auf den Gedanken, dass beide Evangelisten eine und dieselbe Parabel erzählen und findet hier wieder bethätigt, was er schon öfters bemerkt hat, dass Matthäus nämlich *uberior ac magis fusus* berichte. Diese Bemerkung will nun aber nicht passen, denn Lukas erzählt seiner Seits weit ausführlicher die Verschmähung der Einladung. Baur und Hilgenfeld finden in unserer Parabel eine im paulinischen Geiste vorgenommene Ueberarbeitung der Parabel des Matthäus; allein diese Ueberarbeitung wäre schlecht gelungen, die paulinische Redaktion des Gleichnisses schwächte die Schuld der Juden — das Tödten der Knechte Matth. 22, 6 bleibt hier ganz weg — und verkleinerte das Gericht an denselben. Lukas sagt nichts von dem Verbranntwerden der Stadt, was Matth. V. 6 angibt. Ewald lässt bei den Evangelisten verschiedene Parabeln des Herrn in einander schwimmen. Wir behaupten mit de Wette, Olshausen, Meyer, Bleek, Stier unter den Neueren, denen die Alten schon vorangegangen sind, dass hier nicht verschiedene Redaktionen einer Parabel, sondern überhaupt verschiedene Parabeln vorliegen. Die Parabel bei Lukas ist die Puppe, aus welcher sich später die Parabel von dem Hochzeitsmahle entwickelt hat. Hier steht, so zu sagen, noch Alles in den Anfängen, dort ist das Ende gekommen. Hier ein Abendmahl, dort ein Hochzeitsmahl, denn der Gottesknecht hat allgemach seine niedern Hüllen abgelegt und sich als den eingebornen Sohn vom Vater geoffenbart. Hier ein Entschuldigen und ein Nichtkommen, dort, denn die Gleichgültigkeit hat der Feindschaft Raum gemacht, ein

Höhnen und Tödten. Hier die Verkündigung, dass keiner jener geladenen Männer das Abendmahl schmecken werde, dort die Nachricht, dass die Mörder umgebracht seien. Hier abgebrochen mit dem Auftrag: nöthige sie hereinzukommen, dort ein Besehen der Gekommenen, ein Richten unter den Gästen. Unser Gleichniss hat es nur mit der Berufung zu thun, jenes schliesst bedeutsam: Viele sind berufen, aber wenige sind auserwählt. Wir haben hier den Anfang der Wege Gottes, dort den Ausgang derselben. Wer muss nicht den überaus feinen Takt der Kirche bewundern, welche unser Lukasgleichniss in den Anfang und das Matthäusgleichniss in den Ausgang der Trinitatiszeit legt!

V. 16. Er aber sprach zu ihm: Es war ein Mensch, der machte ein grosses Abendmahl und lud Viele dazu. An einem Sabbath ist der Herr zu einem Pharisäerobersten zu Tische geladen; einen Wassersüchtigen hat er dort geheilt, und dann die Gäste zur Demuth und zur barmherzigen, dienenden Liebe ermahnt. Da bricht Einer, der mit zu Tische sass, in den Ruf aus: selig ist, der das Brod isset in dem Reiche Gottes! Jesus knüpft an diesen Ruf, in welchem sich nicht eine Bitte um das Reich Gottes aussprach, sondern das Vollgefühl in dem Reiche Gottes schon zu sein, seine Parabel an. Er will dem Sprecher und den Gästen zu Gemüthe führen, dass sie das Brod noch nicht im Reiche Gottes essen, dass sie die Einladung, welche jetzt an sie ergeht, hören und kommen müssen. Dieser ἄνθρωπος ist, wie Gregorius schon richtig gesehen hat, der Herr unser Gott und nicht der Mensch gewordene Gottessohn. Es ist der Sohn wohl auch an und für sich als der zu denken, welcher das Mahl, d. i. das Himmelreich zurüstet, da aber das Himmelreich eben erst als Reich Gottes bezeichnet ward und der Sohn gleich als ὁ δοῦλος auftritt, so ist hier bei Gott dem Vater stehen zu bleiben. Ein δεῖπνον veranstaltete dieser Mensch. Die alten Väter Gregorius, Euthymius, gehen davon aus, dass δεῖπνον im Unterschied von ἄριστον das abendliche Mahl, bekanntlich bei den alten und den jetzigen Morgenländern die Hauptmahlzeit ist, und setzen diese Mahlzeit an den Abend der Welt. Das sind nicht bloss Spielereien, sondern Verdrehungen des Gleichnisses; der Sinn der Parabel kommt nicht zu seinem Ausdrucke, wenn man nicht dieses δεῖπνον mitten in die Zeit hineinversetzen will. Ein δεῖπνον aber richtete dieser Mensch im Gleichnisse zu: das Himmelreich wird in dem A. T. schon mehrfach mit einer Mahlzeit verglichen, s. zu Matth. 8, 11. Dieser Vergleich ist ausserordentlich zutreffend. In jeder Menschenseele ist ein Abgrund, welcher nur durch den lebendigen Gott ausgefüllt werden kann; der von Gott und zu Gott geschaffene Mensch hat einen Hunger nach Gott, nach dem lebendigen Gott. Um diesen seinen Hunger nach Gott zu stillen, fährt der Mensch mit seinem Denken hinauf gen Himmel, aber er kann Gott nicht erfassen, ringt er mit aller seiner Kraft nach der Gerechtigkeit, welche Gott wohlgefällig ist, aber sein Ringen führt ihn nicht zum Ziele, versenkt er sich in sein Gefühl, aber auch hier findet er den Herrn nicht. Das Brod, welches der Welt das Leben gibt, kommt von dem Himmel herab: Gott bereitet für den Gotteshunger der Menschheit, für die seufzende Kreatur das Abendmahl, er will sie mit den Gütern seines Hauses sättigen. Gross ist dieses Abendmahl. Wir würden aus dem Gleichnisse herausfallen, wenn wir die Grösse dieses

Abendmahles darin suchen wollten, dass der grosse Gott Himmels und der Erde es ist, der dieses Mahl zurichtet, dass er es denen zurichtet nach seiner grossen Freundlichkeit und Gnade, welchen er in dem Paradiese schon ein Mal einen Tisch gedeckt hatte, oder darin, dass die Speise, wie Luther sagt, „über alle Maassen gross und köstlich ist, nämlich das h. Evangelium, ja, unser Herr Christus selbst“, dass es keine Zunge ausreden und kein Herz genugsam begreifen kann, und zugleich auch ewig ist, sodass keiner, der davon genossen, noch hungern kann; so richtig diese Gedanken sind, so sind sie hier nicht am Ort. Ein grosses Mahl bereitete der Mensch zu, er hatte ein grosses Haus und wollte dieses Haus voll haben. Weil dieses Mahl nicht für einige Wenige bestimmt war, sondern für eine unzählige Menge, darum heisst es hier gross. Der Universalismus der heilsamen Gnade wird von vornherein angedeutet, wie er schliesslich auf das Bestimmteste von dem Herrn selbst ausgesprochen wird. Die zuvorkommende Gottesgnade rüstete dieses Mahl zu und lud während der Rüstzeit Viele dazu. Die Juden im Allgemeinen sind diese Geladenen. Meyer verengt die Einladung zu sehr, wenn er sie auf den Ruf der Propheten beschränken will. Israel hat von seinen Vätern her die Verheissung und ein jeder israelitische Vater theilte seinen Kindern diese Einladung zu dem grossen Abendmahle mit. Alle Institutionen waren einladende Stimmen; die ganze Geschichte dieses Volkes ein rechtes *coge intrare*. Moses mit seinem Gesetz ein rechter Zuchtmeister, ein rechter Treiber zu dem grossen Abendmahle.

V. 17. Und sandte seinen Knecht aus zur Stunde des Abendmahles, zu sagen den Geladenen: Kommet, denn es ist Alles bereit. Die Rüstzeit ist vorüber; die grosse Stunde, da die Thüren des Hauses sich öffnen, um die Gäste zu dem grossen Abendmahl hereinzulassen, schlägt. Der Hausherr sendet da nun seinen Knecht. Wer ist dieser Knecht? Aeltere und Neuere wollen unter diesem Knechte ein Collektivindividuum verstehen: Gregorius *praedicatorum ordo;* Luther, Johannes der Täufer und die Apostel; allein diese Auffassung will nicht gehen. Wer hat kräftiger gerufen, da das Mahl bereitet war, als der Herr selbst? Daher verstehen wir unter diesem Knechte, welcher nicht bloss durch den Artikel, sondern auch durch das hinzugefügte Pronomen in ein ganz besonders nahes Verhältniss zu dem Hausherrn gebracht wird, mit Euthymius, Grotius, Meyer und Oosterzee den Gottessohn, in welchem der von Jesaia verheissene Knecht Jehova's Person geworden ist, den Eingebornen vom Vater, welcher Knechtsgestalt an sich genommen hatte. Liegt in dieser Sendung des Knechtes schon ein Vorwurf; will der Herr das Nichtkommen der Geladenen zu dem zubereiteten Abendmahl denselben als eine Nichtachtsamkeit, als eine Gleichgültigkeit, als eine Schande vorrücken? Meist beruft man sich mit Grotius, Meyer, Kühnöl u. A. auf die im Morgenlande jetzt noch gebräuchliche Sitte einer wiederholten Einladung, wenn Alles bereitet ist, Rosenmüller, Morgenland 5, 192, Allein diese Sitte kommt im A. T. nirgends vor; ist auch jetzt nicht allgemein, sondern nur sehr selten. Es will mir daher scheinen, dass allerdings ein leiser Vorwurf den Geladenen gemacht wird; wenn sie einen Werth der Einladung beigelegt hätten, wenn sie die Gnade, welche ihnen widerfuhr, nur einiger Maassen zu schätzen verstanden hätten, wenn sie recht gehungert hätten, so hätten sie nicht abgewartet, bis dass der Knecht kam. Sie hätten schon draussen gestanden,

um nur so bald wie möglich zu der Gnadentafel zu gelangen. Die Geladenen lassen sich schlecht an: sie müssen zur Zeit, da sie da sein sollten, noch gesucht werden. Der Hausherr legt seinem Knechte sein Wort in den Mund, er stellt es ihm nicht anheim, wie er sprechen und laden will; Gott spricht durch Christi Mund: *ἔρχεσθε, ὅτι ἤδη ἕτοιμά ἐστι πάντα.* Kommen sollen sie in das Haus des Herrn. Das ist Alles, was von ihnen gefordert wird. Wie wenig ist es! Es wird nicht verlangt, dass sie etwas mitbringen sollen, nicht vorgeschrieben, wie gekleidet sie erscheinen sollen. Sie sollen nur kommen, nur sich einfinden. Alles Andre wird sich dann schon von selbst machen. Ist es zu viel verlangt? Gewiss nicht! Es ist ja eine Mahlzeit, welche sie geniessen sollen! Die Stillung ihres Hungers steht in Aussicht! Neue Kräfte sollen ihnen zuströmen! Der Hausherr kennt aber seine Gäste. Jesus durfte getrost den beiden Johannesjüngern, welche ihm nachwandelten, sagen: *ἔρχεσθε καὶ ἴδετε*; sie hatten ein inneres Bedürfniss. Der Hausherr lässt seinen Gästen sagen: *ἔρχεσθε, ὅτι ἤδη ἕτοιμά ἐστι πάντα*! Alles ist bereit, das *ἤδη* soll noch mehr hervorheben, dass es jetzt bereit ist, dass sie keinen Augenblick zu warten haben, dass vielmehr die fertige Mahlzeit auf sie schon wartet.

V. 18. Und sie fingen alle an einmüthig sich zu entschuldigen. Der Erste sprach zu ihm: ich habe einen Acker gekauft und muss hinausgehen und ihn besehen; ich bitte dich, entschuldige mich. Das ist ganz anders, als wir es erwarteten. Zu einer Mahlzeit lässt man sich nicht leicht zwei Mal bitten; und nun gar zu diesem Gastmahl in dem Himmelreiche! Selig ist, der das Brod isset in dem Reiche Gottes und so hat eben erst eine Stimme gerufen; diese Stimme ist nicht verklungen, sie findet ein Echo in jedem Menschenherzen. Blickten, wie wir zu Joh. 14, 23 sahen, die Heiden doch sehnsüchtig zurück auf die goldenen Tage, da Götter und Menschen an einem Tische sassen und assen! Aber das Ungehörte geschieht: *ἤρξαντο ἀπὸ μιᾶς παραιτεῖσθαι πάντες.* Sie fingen an, es soll nicht gerade, was Bengel meint, dadurch ausgesagt werden: *antea prae se tulerant, se exspectare,* sondern nur der Anfang eines ganz auffallenden Gegensatzes bemerklich gemacht werden. Was zu *ἀπὸ μιᾶς* zu ergänzen ist, darüber schwanken die Ausleger; Euthymius meint *συνθήκης*, Grotius *καρδίας*, Bleek *φωνῆς* oder *γνώμης*; das ändert den Sinn nicht. Wie ein Herz und eine Seele entschuldigen sich alle einmüthig alsogleich: *utut enim diversas causas adferant, in eo tamen conveniunt, quod sua praetexant negotia,* bemerkt Calov ganz richtig. *Offert Deus,* sagt Gregor sehr gut, *quod rogari debuerat; non rogatus dare vult, quod vix sperari poterat, quia dignaretur largiri postulatus et tamen contemnitur. contemptoribus vero paratas delicias refectionis aeternae denunciat et tamen simul omnes excusant. ponamus ante oculos mentis minima, ut possimus digne pensare maiora. si quispiam potens ad invitandum quemlibet pauperem mitteret, quid, fratres rogo, quid pauper ille faceret, nisi de eadem sua invitatione gauderet, responsum humile redderet, vestem mutaret, ire quantocius festinaret, ne prior se ad potentis convivium alter occurreret? homo ergo dives invitat, et pauper occurrere festinat. ad Dei invitamur convivium et excusamus.* Dadurch, dass sie sich entschuldigen und nicht einfach abschlagen, geben diese Alle zu erkennen, dass sie eigentlich zu kommen verpflichtet sind. Und in der That ist es so, wenn wir aus dem Bilde in die Wirklichkeit herübertreten. Es steht nicht in dem Belieben des Menschen, was er thun will, wenn Gott

der Herr ihn zu dem grossen Abendmahle nach dem Reichthum seiner Gnade einladet; es ist seine heilige Pflicht, zu kommen, sein Wegbleiben, sein Sichentschuldigen ist Sünde und Schuld. Wenn Gott uns ruft, haben wir zu folgen und zu sprechen: Herr, hier bin ich! Jesus begnügt sich nicht mit der blossen Angabe, dass Alle, d. h. Alle, welche vordem schon in Sonderheit eingeladen worden waren, sich einmüthig entschuldigt hätten; er gibt ihre Entschuldigungen, ihre Ausflüchte näher an. Aller guter Dinge sind drei; drei Gäste werden redend eingeführt. Der Herr musste hier so in's Detail eingehen, um mit seiner Parabel den Pharisäern, denn diese werden vornehmlich in dem Hause des Obersten versammelt gewesen sein, recht an das Herz heranzudringen. Diese wiegten sich ja in dem Wahne, dass sie der Einladung Gottes Folge geleistet hätten und an dem Tische des Himmelreiches sässen; sie müssen aus ihrer sicheren Ruhe aufgeschreckt und bedenklich gemacht werden. Es treten desshalb keine schnöden Verächter der Gnade auf, sondern nur Männer mit einem Herzen, welches zwischen Gott und Welt sich theilen möchte. Es ist das für uns auch so wichtig. Gregor erkennt dies schon an: *sed ecce inter haec aestimare possum, quid sibi corda vestra respondeant? occultis enim fortasse sibimet cogitationibus dicunt: excusare nolumus. ad illud enim supernae refectionis convivium et vocari et pervenire gratulamur. Loquentes vobis talia mentes vestrae verum dicunt, si non plus terrena quam coelestia diligunt, si non amplius rebus corporalibus quam spiritualibus occupantur. unde hic quoque ipsa excusantium causa subiungitur.* Der Erste spricht nun zu dem einladenden Knechte: ich habe einen Acker gekauft und muss hinausgehen und ihn besehen: ich bitte dich, entschuldige mich. Der Acker ist gekauft und schwerlich nicht, wie Wetstein annimmt, dem de Wette und Kühnöl Recht geben, *sub conditione, si talem reperero, qualis esse dicitur;* gekauft ist gekauft: aber er muss nothwendig (ἔχω ἀνάγκην, sagt er sehr nachdrücklich, es ist also in seinen Augen unaufschiebbar, durchaus geboten, es ist ein dringendes Geschäft, welches ihn nöthigt), hinaus auf seinen gekauften Acker, um ihn zu besehen und seine Anordnungen zu treffen. Dieser Umstand, der ihm selbst ärgerlich zu sein scheint, lässt es nicht zu, dass er kommt, presst ihm die Bitte aus: ἔχε με παρῃτημένον. Die älteren Ausleger wie Grotius, Wetstein und Neuere, wie Kühnöl, Bleek finden hier einen Latinismus: Meyer spricht dagegen. Er weist darauf hin, dass ἔχειν τινά mit hinzutretendem Accusativ eines Substantiv's, Particip's oder Adjectiv's das Besitzverhältniss nach einer besonderen Qualität ausdrücke und löst unsren einfachen Satz so auf: lass mich in dem Verhältnisse eines Losgebetenen zu dir stehen, lass mich dir ein Losgebetener sein. Allein mir kommt diese Meyer'sche Auffassung etwas sehr gezwungen vor; es liegt so nahe, anzunehmen, dass in die Umgangssprache aus der lateinischen Sprache diese Wendung übergegangen ist.

V. 19. Und der Andere sprach: ich habe fünf Joche Ochsen gekauft und ich gehe jetzt hin, sie zu besehen: ich bitte dich, entschuldige mich. Dieser Zweite schliesst seine Rede mit denselben Worten, wie der Erste, und doch spricht er schon aus einem ganz anderen Ton, als der Ackerkäufer. Jener sagte nämlich: ἔγω ἀνάγκην, dieser weiss von einer eisernen Nothwendigkeit nichts; er lässt es durch seine Antwort hindurchleuchten, dass er auch zu anderer Zeit die Ochsen sich besehen könnte, allein es ist nun ein Mal dies sein Vergnügen, sein Woh-

gefallen, sein Entschluss. Gut sagt Bengel von dem Ersten: *hic praetexit fictam necessitatem, alter meram aliarum rerum lubentiam.* Der Erste kann nicht, der Zweite mag nicht kommen. Es scheint, dass er schon auf dem Gange nach den Ochsen ist, er will sich nicht stören lassen in seinem weltlichen Vorhaben.

V. 20. Und der Dritte sprach: ich habe ein Weib genommen und darum kann ich nicht kommen. Die Entschuldigungen zeigen eine absteigende Linie: man macht je länger desto weniger Umstände mit dem Knechte; da der Erste sich entschuldigt hatte, ist der Zweite schon muthiger geworden; da zwei sich entschuldigt haben, meint der Dritte, er könne sich kürzer und derber fassen. Er spricht, wie Grotius treffend bemerkt, *rusticius* als die Andern; er scheut sich nicht vor dem Knechte, auch nicht vor dem Hausherrn, welcher hinter seinem Knechte steht. Er hat ein Weib genommen, feiert wohl jetzt gerade seine Flitterwochen und denkt: ich habe ein Recht, ja am Ende gar die Pflicht, daheim zu bleiben bei meinem jungen Weibe. Es ist nicht wohlgethan, mit Meyer sich einseitig auf Crösus' Wort bei Herodotus 1, 36 zu berufen, der, als man seinen ältesten Sohn auf einem Jagdzug mithaben wollte, sprach: denkt nicht weiter an meinen Sohn, ich würde ihn nicht mit euch gehen lassen: *νεόγαμος γάρ ἐστι, καὶ ταῦτα οἱ νῦν μέλει.* Es ist besser, auf die alttestamentlichen Bestimmungen zu verweisen (*Deuter.* 24, 5), nach welchen der junge Ehemann ein Jahr von allem Heerdienste befreit war, damit er mit seinem Weibe fröhlich sei. Auf dieses Recht beruft er sich: er meint, er habe, wenn der Herr, sein Gott, ihn zu seiner Fahne ruft, auch das Privilegium, daheim zu bleiben und sich mit seinem Weibe zu ergötzen. Dieser will nicht kommen. Er sagt freilich: *οὐ δύναμαι*, aber das sagt er nur aus einer noch nicht ganz überwundenen Ehrfurcht vor dem Herrn; es gilt hier, was Seneka *ep.* 19, 7, 8 sagt: *nolle in causa est, non posse praetenditur.* Es offenbaren sich so in den drei Entschuldigungen verschiedene Herzenszustände: es gibt solche, welche gezwungen, aber auch solche, welche willig und solche, welche entschieden an der Welt hangen, den Einen ist dieser Weltdienst eine Last, ein Joch, den Andern ihre Lust und Freude, den Dritten ihr Ein und Alles. Aber andere Unterschiede treten noch hervor: der Erste wird von den Dornen der Sorge, der zweite von den Dornen des Reichthums, der Dritte von den Dornen der Wollust dieses Lebens festgehalten; bei dem Ersten wiegt nach Augustinus das hoffärtige Leben, bei dem Zweiten die Augenlust und bei dem Dritten die Fleischeslust vor. Es lässt sich auch so noch scheiden, dass man sagt: die ersten Beiden wollen ihren Besitz in dieser Welt vermehren und zwar den Immobiliar- wie den Mobiliarbesitz, der Dritte will, was er erworben hat, geniessen. Die Alten haben hier vielfach typologisirt; selbst Luther hat sich von dem Einflusse seiner Vorgänger, vornehmlich des Augustinus und des Gregorius nicht frei erhalten können. Diese finden nämlich durch die, welche sich entschuldigen, verschiedene Menschenklassen vertreten. Der Erste, welcher einen Acker gekauft hat, ist der Repräsentant der Priester, wie ja der Herr die Prediger selbst Ackerleute und das Wort den Samen nennt; der Zweite, welcher fünf Joch Ochsen gekauft hat, vertritt die, welche im weltlichen Regimente sitzen, denn Ochsen vergl. ψ 22, 13 heissen die Regenten im Volke; die Dritten repräsentiren den Hausstand. Ambrosius versteht unter dem Ackerbesitzer — die Heiden, die *pagani*, unter dem Ochsenkäufer — die Israe-

liten, 5 Joch machen 10 Ochsen in Summa = 10 Gebote, und unter dem jungen Eheherrn die Ketzer.

V. 21. Und der Knecht kam und sagte das seinem Herrn wieder. Da ward der Hausherr zornig und sprach zu seinem Knechte: gehe aus bald auf die Strassen und Gassen der Stadt und führe die Armen und Krüppel und Blinden und Lahmen herein. Der Knecht hat seinen Auftrag ausgerichtet, er kommt zu seinem Herrn zurück, er muss ihm vermelden, wie es ihm mit seiner Einladung gegangen ist. Es ist gewiss kein leichter Weg für den Knecht des Herrn gewesen, dieser Rückweg! Sein Herz blutet ihm, er liebt seinen Herrn von ganzem Herzen, kennt den ganzen Werth des verschmähten Abendmahles und hatte keinen angelegentlicheren Wunsch, als dass die Eingeladenen nun endlich kämen und sich sättigten mit den Gütern des Hauses. Er muss aber kommen vor das Angesicht des Herrn, denn nicht ihm, sondern dem Herrn ist dieser Schimpf widerfahren, denn nicht sein, sondern seines Herrn Abendmahl ist es, das verdirbt, wenn keine Gäste kommen. Der Knecht vermeldete (ἀπήγγειλε) einfach, berichtete ohne weitere Zuthaten, ohne bittere Klagen, ohne Anträge auf ernstliche Bestrafung, den nackten Thatbestand. Er ist ein rechter Knecht, er befiehlt dem Herrn seine ganze Sache. Dieser wird jetzt erst näher bezeichnet: jener ἄνθρωπός τις ist ein grosser gewaltiger Herr, er erscheint jetzt als οἰκοδεσπότης. Er ist kein gewöhnlicher Hausbesitzer, kein gemeiner Hausherr; dieser οἰκοδεσπότης steht so hoch und erhaben da, dass er mit seinen Gästen nicht in einer Stube weilt, geschweige an einem Tische sitzt; der Knecht sagt ihm später: es ist noch Raum da; der Knecht ist drinnen gewesen und hat sich mit seinen Augen überzeugt, dass es so ist; der Herr hat es nicht gesehen, weil er zu gross ist, als dass er mit diesen zusammenspeisen könnte. Wir sehen, wie die weitere Entwicklung dieses Gleichnisses normal fortschreitet: Matth. 22, enthüllt sich dieser οἰκοδεσπότης als βασιλεύς und dieser König kommt dort zum Schluss allerdings in den Hochzeitssaal, aber nicht, um mit den Gästen sich zu Tische zu setzen, sondern um die Gäste sich zu besehen. Der Hausherr hört den Bericht seines Knechtes nicht ohne Bewegung. Er ist die Liebe, die Freundlichkeit in Person, wie hätte er sonst dieses grosse Abendmahl zugerichtet und die Geladenen, als Alles bereit war, nochmals bitten lassen, nun doch endlich zu kommen; aber er ist nicht der Knecht in dem Hause, der sich mit Füssen treten lässt, er ist der Herr im Hause, der da Herr bleiben will und als Herr auch anerkannt und geehrt sein will. Er kann auch zürnen, dieser gnädige Herr, er kann gewaltig zürnen. Und sollte er nicht zürnen? Entschuldigt haben sich Alle, welche er geladen hatte, der Eine anständiger, der Andere unhöflicher, denn auch der Dritte hat den Knecht nicht vor die Thüre geworfen, sondern ihn nur schnell, damit er in seinem Hause von ihm nicht gestört werde, mit barschem Worte abgewiesen. Was sind diese Entschuldigungen aber werth. Ist's eine Entschuldigung für dein Ausbleiben, wenn du einen Acker gekauft hast wie der Erste? Du sagst die Noth des Lebens dränge dich, du müsstest hinausgehen und dein Feld bebauen, wenn du anders dein Leben fristen wolltest. Wer ist es, der das Gras wachsen lässt für das Vieh und Saat zu Nutzen der Menschen? Was nützt deine Ackerarbeit, wenn der Herr, dein Gott, nicht Regen und Sonnenschein gibt? Du kannst für deinen Acker nicht

besser sorgen, als wenn du zu Gott gehst, wenn er dich ruft. Steht es mit der Entschuldigung des Zweiten besser, der fünf Joch Ochsen gekauft hat? Hier sind keine drückenden Verhältnisse, hier ist keine bittere Noth des Lebens; wer fünf Joch Ochsen auf einmal kaufen kann, der hat die Fülle und die Fülle. Hier wird nicht im Schweisse des Angesichtes um das tägliche Brod gerungen, sondern hier wird der Besitzstand vermehrt, Gut auf Gut gehäuft. Lebt der Mensch davon, dass er viele Güter hat? Kannst du mit allem Hab und Gut dieser Welt deine Seele sättigen mit Wohlgefallen? Du armer Reicher, der du so unersättlich bist in deinem Handel und Erwerb, diese Geldgier, dieser Heisshunger nach Besitz, ist ja eben ein Zeichen, dass Geld und Gut den Hunger und den Durst in dir nicht stillen kann. Ein Abgrund ist in deinem Herzen, der kann nicht ausgefüllt werden, wenn du auch alle Reiche der Welt und ihre Herrlichkeit hineinwürfst, der Abgrund ist so tief und so breit, dass ihn nur Einer ausfüllen kann, der Herr, dein Gott. Willst du dem wesenlosen Schatten nachlaufen, da das wahrhaftige, wesenhafte Gut sich dir bietet? Warum kommst du nicht zu dem grossen Abendmahle? Auch die Entschuldigung des Dritten taugt nichts. Er hat ein Weib genommen und ist in dieses sein Weib so vernarrt, dass er nicht kommen will. Wer hat den Ehestand gestiftet, wer ist der erste Brautführer gewesen? Meinest du, dass du ohne Gott einen glückseligen Ehestand führen könntest? Meinest du, dass Liebe und Treue, Zucht und Ordnung, Fleiss und Geduld, Versöhnlichkeit und Friede von selbst aus dem Menschenherzen hervorgehen? Der Ehestand ist ein Wehestand, wenn Gott der Herr nicht der Dritte in dem Ehebunde ist. Eben weil du ein Weib genommen, weil du einen Hausstand gegründet hast, sollst du zu dem grossen Abendmahle des Herrn kommen, damit du nicht darbest in deinem Hause und die, welche zu deinem Hausstand gehören, nicht mit dir und durch dich Noth leiden. Komme zu dem grossen Abendmahle und sättige dich, dass du als Priester des lebendigen Gottes stehen kannst in deinem Hause. Unverständig, thöricht, grundlos sind alle diese Entschuldigungen. Welchen Herzensstand legen sie offen! In welche schauerlichen Tiefen muss das Auge des Herrn jetzt blicken! Hier stehet das grosse Abendmahl, welches er bereitet hat, mit allen seinen Gütern und Segnungen, hier das Himmelreich und dort auf der andern Seite steht das Gastmahl, welches die Welt zugerüstet, deren Gerichte sind der Augen Lust, des Fleisches Lust und das hoffärtige Leben, das Erdreich mit einem Worte. Was ist die Erde gegen den Himmel, was Gott gegen die Welt? Und diese Geladenen besinnen sich nicht erst, was sie sagen sollen, als der Knecht des Herrn kommt; sie sind mit der Antwort gleich fix und fertig, sie schlagen die Einladung aus, ja sie stellen es nicht ein Mal in Aussicht, dass sie später sich die Sache noch ein Mal überlegen wollen, sie bitten nicht, ihnen Plätze zu reserviren: sie wollen allesammt jetzt und in Ewigkeit nicht kommen. Und was hat der Hausherr nicht an diesen Geladenen gethan? Er hat mit seiner Gnade von Anfang über ihnen gewaltet, er hat sie durch lauter Güte zu sich gezogen von frühe an! Er hat sie als seine Freunde, Gäste und Hausgenossen fort und fort behandelt. Aber sie haben für ihn keinen Sinn mehr, der Weltsinn hat ihre Herzen in Besitz genommen und ihren Verstand verdüstert; sie sind ihm ganz und gar dahingegeben und verfallen, sie sind in die Welt versunken und so von ihr gesättigt, dass sie solche reichliche und köstliche Mahlzeit, davon sie ewig satt sein

könnten, verachten und an dem Erdreich so fest hängen, dass sie darüber Gott sein Himmelreich lassen." Luther. Es war dem Hausherrn nicht ein Spiel, sondern ein heilger Ernst mit der Berufung dieser Geladenen; ihre Entschuldigungen thun ihm wehe, ihre Ausflüchte stimmen ihn ernst und reizen seinen Zorn. Gott wäre nicht die energische Liebe, wenn er mit seiner Liebe wollte spielen lassen; die Energie seiner Liebe, welche für arme Sünder so tröstlich und herzerquickend ist, hat eine Kehrseite ganz nothwendig und diese Kehrseite ist die Energie seines Ernstes, wenn seine Liebe verachtet wird, jene Energie seines Zornes, wie die Schrift diesen ethischen Ernst, diese leidenschaftslose Negation alles dessen nennt, was ihm und seinem Wesen voll heiliger Liebe zuwider ist, welche den muthwilligen Sünder in Entsetzen bringen muss. Sehr richtig sagt Lactantius, welcher eine besondere Schrift *de ira Dei* geschrieben hat, in dem 5. Kapitel: *si Deus non irascitur impiis et iniustis, nec pios utique iustosque diligit. ergo constantior est error illorum, qui et iram simul et gratiam tollunt. in rebus enim diversis aut in utramque partem moveri necesse est, aut in neutram. ita qui bonos diligit et malos non odit, nec bonos diligit, quia et diligere bonos ex odio malorum venit: et malos odisse ex bonorum caritate descendit. nemo est qui amet vitam sine odio mortis, nec appetit lucem, nisi qui tenebras fugit, adeo natura ista connexa sunt, ut alterum sine altero fieri nequeat. — qui enim deligit et odit, et qui odit et diligit, sunt enim, qui diligi debeant, sunt qui odio haberi.* Der Herr begnügt sich mit der einfachen Angabe, dass der Hausherr zornig geworden sei über die Erstberufenen. Wie sich sein Zorn an ihnen erwiesen habe, verschweigt er; Matthäus lässt uns hinter den Vorhang, welchen der Herr hier geflissentlich hat fallen lassen, blicken; er sagt, dass er die Stadt dieser Verächter seiner Gnade angezündet und sie selbst umgebracht habe. Zum Schluss unserer Parabel kommt der Hausherr erst darauf, diesen Erstgeladenen nochmals sein Angesicht zuzuwenden. Warum geschieht das nicht hier? Der Hausherr mag sich bei ihnen auch nicht einen Augenblick länger, als schlechterdings nothwendig ist, aufhalten; der Eifer für sein Haus verzehret ihn; Alles ist bereit, sollen die Speisen verderben? Die Einladung, die Berufung ist jetzt die Hauptsache. Es hat Eile! Und Leute sind noch da, welche berufen werden können, denn jene Erstberufenen waren nur *πολλοί* und nicht *πάντες*. Der Hausherr spricht zu seinem Knechte: *ἔξελθε ταχέως εἰς τὰς πλατείας καὶ ῥύμας τῆς πόλεως καὶ πτωχοὺς καὶ ἀναπήρους καὶ τυφλοὺς καὶ χωλοὺς εἰςάγαγε ὧδε.* Hinausgehen soll der Knecht: der Hausherr hatte sich selbst nicht auf den Weg gemacht, um die Gäste in sein Haus zu bitten, er hatte seinen Knecht ausgesandt, der war mit übler Botschaft vor ihm erschienen. Er sendet ihn abermals aus seinem Haus hinaus, er soll schnell gehen. Gefahr ist nicht in dem Verzuge insofern, als die Leute, an welche jetzt die Einladung ergeht, sich verlaufen könnten. Diese Leute haben kein Vermögen, einen Acker oder fünf Joch Ochsen sich zu kaufen, sitzen auch nicht daheim bei Weib und Kind in gemächlicher Ruhe und süssem Genusse, aber *ταχέως* soll nun der Knecht gehen: *quia parata iam,* sagt Bengel, *et quasi adhuc calida sunt omnia: quorum praestantia per alios convivas contra contemptum vindicetur.* Auf die breiten Strassen und in die engen Gassen hinein weist der Hausherr jetzt seinen Knecht, dort soll er die Gäste zu dem grossen Abendmahle suchen. Was für Leute leben aber auf den Strassen und Gassen einer Stadt? Nicht die Vornehmen

und Angesehenen, nicht die Reichen und Mächtigen dieser Erde, sondern die Geringen und Verachteten, die Bettler und Armen. Ambrosius sagt: *invitat pauperes debiles, coecos, quo ostenditur nobis vel quod nullum debilitas corporis excludat a regno rariusque delinquat, cui desit illecebra peccandi: vel quod infirmitas peccatorum per misericordiam domini remittatur, ut non ex operibus, sed ex fide redemptus a crimine sit, ut qui gloriatur, in domino glorietur.* Diese armen Lazarusse, deren kein Mensch sich so leicht erbarmt, die um ein Almosen die Vorübergehenden ansprechen und kaum ihren Hunger stillen können, fasst der Herr jetzt in's Auge. In ihrem ganzen Elend werden sie geschildert. Sie haben nicht nur keine Schätze in dieser Welt, sie haben nicht ein Mal einen ganzen, unverstümmelten Leib, sie sind arme Krüppel; haben sie am Ende auch noch alle Glieder ihres Leibes, so ist dieses oder jenes Glied schadhaft und dienstunfähig geworden; Blinde und Lahme sind dort. Diese soll der Knecht rufen, ja er soll diese nicht bloss anreden mit dem freundlichen Worte: ἔρχεσθε; der Herr spricht zu seinem Knecht: εἰςάγαγε ὧδε. Geleiten, herführen soll der Knecht diese Armen. Warum das? Ein Mal, jene Erstberufenen wurden in ihren Häusern eingeladen, sie waren auch zu hoch, vornehm, als dass der Knecht dem Ersten hätte sagen können, ich will dich geleiten, aber du musst erst mit mir zu dem Zweiten und Dritten mitgehen; und weiter, diese Zweitberufenen sind arme, elende Leute, sie mögen an dem Haus des reichen Hausherrn wohl schon vorübergegangen sein und bei sich gedacht haben: das ist ein zu vornehmes, feines Haus, da kommst du nimmer hinein. Jetzt werden sie in dieses Haus geladen, werden sie kommen, werden sie sich ein solches Herz fassen, dass sie kommen, wenn der einladende Knecht von ihnen geeilt ist? Er muss sie geleiten, er muss sie in das Haus hineinführen, sie sind zu blöde. Das Menschenherz ist eben ein trotzig und verzagtes Ding: jene Ersten dachten: wie brauchen wir denn zu dem Abendmahle zu kommen; diese Zweiten denken, wie dürfen wir denn dazu kommen. Wer sind nun diese Armen im Unterschied von jenen Erstberufenen? Ambrosius hat schon gesagt: diese Armen seien im Unterschied von jenen Erstberufenen und von denen, welche auf den Landstrassen und an den Zäunen gesucht werden, die Heiden, unter welche die Juden zerstreut waren, jene Völker, zu welchen ein Schein von dem Lichte Gottes durch Israel gekommen ist, so auch Bengel das eine Mal. Allein diese Ansicht hat das Gleichniss schon dadurch gegen sich, dass diese Armen innerhalb der Stadt, der *civitas Dei*, dem bestimmt verfassten und ummauerten Gemeinwesen Israels sich befinden. Luther fasst ein Mal diese Zweitberufenen für Heiden überhaupt (in der Kirchenpostille nämlich); sonst aber hat er sich anders ausgesprochen und zu der allgemein recipirten Auffassung sich bekannt. „Ihr wollt, so redet nach ihm der Herr die Vornehmsten in Israel an, euer Priesterthum, Königreich und Reichthum erhalten, mich und mein Evangelium fahren lassen: so will ich euch wieder fahren lassen, dass ihr darum auch Alles verlieren sollt und mir andere Gäste schaffen. Dies ist also geschehen unter den Juden. Denn da die grossen Herren, Fürsten und Priester und was das Beste im Volke war, das Evangelium nicht annehmen wollten, hat unser Herr Gott die geringen Fischer, das arme, elende und verachteste Häuflein auserwählt, die Niemand hätte werth geachtet, dass sie der Priester und Fürsten im Volk Diener sollen sein; Die kommen zu den Gnaden und Ehren, dass sie werden Gott angenehme und liebe Gäste,

weil die andern hohen und grossen Leute nicht wollen. Sofern geht nun das Evangelium allein auf die Juden.“ Euthymius hat diese richtige Ansicht schon aufgestellt: *ἐκεῖνοι μὲν οἱ παραιτησάμενοι ἦσαν οἱ ἀρχιερεῖς καὶ γραμματεῖς καὶ φαρισαῖοι καὶ ὅσοι τιμιώτεροι τοῦ πλήθους. οὗτοι δὲ, οἱ ἀντ᾽ ἐκείνων εἰςαγόμενοι, εἰσὶν οἱ κοινοὶ καὶ ἀγελαῖοι καὶ δημιώδεις.* Gregor der Grosse stimmt dem vollkommen zu. Grotius, Bengel, Lange, Kühnöl, Olshausen, Bleek, Meyer erklären sich ebenso. Und in der That wird eine andere Auffassung sich nicht halten lassen; unsere Parabel hat ein Gesicht, das in die Zukunft gewendet ist, sie gibt in grossen Zügen eine Geschichte der berufenden Gnade Gottes; wir können aus der Jetztzeit in die Vorzeit zurückblicken und finden da, dass unsre Ansicht von der Parabel durch die Geschichte als Wahrheit bestätigt wird. Nicht die Obersten des Volkes Israel sind an den Herrn gläubig geworden, wiewohl der Herr doch — man beachte, wie das Johanneische Evangelium hier einsetzt, um eine synoptische Parabel in ihr volles Licht zu stellen — in Jerusalem gerade in dem Anfange seiner öffentlichen Thätigkeit in ganz besonderer Weise wirksam gewesen ist (Joh. 2, 23), worauf er übrigens bei den Synoptikern auf dem letzten Osterfeste mit seinem Schmerzensruf über das Prophetentödtende Jerusalem (Matth. 23, 37 ff.) offenbar auch hindeutet. Ja diese Männer, welche die Einladung zu dem grossen Abendmahle des Herrn verschmäht haben, sehen wir selbst versammelt und, Cyrillus macht hierauf schon aufmerksam, höhnend sprechen: glaubt auch irgend ein Oberster oder Pharisäer an ihn? Das Volk aber, das nichts vom Gesetze weiss, ist verflucht! Joh. 7, 48 f. Meyer hat, wie bemerkt, diese Auffassung auch angenommen; doch sträubt er sich dagegen, eine erste und zweite Berufung in Israel durch den Herrn anzunehmen. Er bemerkt: „der Knecht hat, von jenen Geladenen abgewiesen, von selbst gethan, was ihn der Herr hier heisst, so dass er gleich auf diess Geheiss sagen kann: es ist geschehen u. s. w. Treffend passt diess auch in der Auslegung auf Jesus, welcher diesen ihm bekannten Rath Gottes vor seiner Rückkehr zu ihm durch die Predigt des Evangeliums an die Armen bereits vollzogen hat.“ Allein Meyer trägt etwas in die Parabel ein, was gar nicht in ihr liegt; was berechtigt ihn, dass er den Bericht des Knechtes in Bezug auf die erste Einladung auf die Himmelfahrt des Herrn verschiebt? Die Parabel will nur sagen, dass die Predigt des Evangeliums zuerst an die Häupter des Volkes ergangen sei, und dann an das Volk. Hierin liegt nicht eine Christo unwürdige Verachtung des Volkes, sondern eine ganz richtige Beachtung der Verhältnisse. Wollte der Herr auf sein Volk einwirken, so war das Erste und Natürlichste, dass er den Obersten des Volkes das Evangelium predigte; waren diese dem Evangelium gewonnen, so folgte das Volk, so zu sagen, seinen Führern und Leitern von selbst nach. Diesem Umstande trug der Herr damals, wo er das Gleichniss erzählte, selbst Rechnung; er verschmähte die Einladung in das Haus des Obersten unter den Pharisäern nicht, weil ein freundliches Verhalten derselben zu ihm sein Werk in dem Volke ganz wesentlich beförderte oder wenigstens doch merklich erleichterte. Es geschieht auf den Missionsgebieten heutigen Tages noch dasselbe, man sucht die einflussreichsten Männer, die Häuptlinge und Stammältesten dem Evangelium geneigt zu machen; gelingt das, so hat sich dem Evangelium schon eine grosse Thüre aufgethan. Und selbst in christlichen Gemeinden bringt es die Vernunft der Sache mit sich, dass die leitenden Persönlichkeiten, die

durch Stellung, Bildung, natürliche Begabung u. dergl. mehr hervorragenden Glieder ganz vornehmlich mit der Predigt heimgesucht werden, damit sie dem Evangelium eine freie Bahn machen helfen.

V. 22. Und der Knecht sprach: Herr, es ist geschehen, wie du befohlen hast; es ist aber noch Raum da. Wir haben hier hinzuzudenken, was alle Ausleger bis auf Meyer gethan haben, dass der Knecht nämlich auf das Gebot seines Herrn ausgegangen und nun, nachdem Alles wohl ausgerichtet, wieder zurückgekehrt ist, um seinem Herrn Bericht zu erstatten. Meyer's Auffassung ist gegen den Wortlaut, der Knecht könnte nicht sagen: *γέγονεν, ὡς ἐπέταξας*; er hätte, wenn Meyer Recht behalten sollte, sagen müssen: *γέγονεν ἤδη, ὡς ἐπιτάσσεις*. Aus den Worten des Knechtes geht hervor, dass er nicht nach eigenem Ermessen, von den Erstgeladenen abgewiesen, zu den Armen sich gewandt hat; der Sohn gibt dem Vater die Ehre, der Knecht seinem Herrn, nicht *motu proprio* handelt er, sondern nur, wie ihm befohlen wird. Der Knecht ist ausgegangen und hält es nicht für nöthig, seinem Herrn zu melden, welchen Erfolg seine Einladung bei diesen Armen gehabt hat. Warum? Der Hausherr hat selbst schon voraus verkündet, wie diese Zweitgeladenen sich stellen würden, er hatte ihre Bereitwilligkeit im Geiste vorausgesehen und desshalb gleich gesagt: *εἰςάγαγε ὧδε*. Und zum Andern kann sich jeder denken, dass Arme, Krüppel, Blinde, Lahme sich nicht zwei Mal zu solch einem Gastmahle werden bitten lassen. Wir haben ja, da es sich um geistliche Dinge handelt, unter diesen Armen u. s. w. nicht gerade äusserlich Arme zu verstehen. Gut sagt Gregorius: *quia ergo venire superbi renuunt, pauperes eliguntur. cur hoc? quia iuxta Pauli vocem: infirma mundi elegit Deus ut confundat fortia. Sed notandum nobis est, quomodo describantur, qui ad coenam vocantur et veniunt, pauperes et debiles dicuntur, qui iudicio suo apud semetipsos infirmi sunt, nam pauperes et quasi fortes sunt, qui in paupertate superbiunt, caeci vero sunt, qui nullum ingenii lumen habent. claudi quoque sunt, qui rectos gressus in operatione non habent. sed dum morum vitia in membrorum debilitate signantur, profecto liquet, quia sicut illi peccatores fuerunt, qui vocati venire noluerunt, ita hi quoque peccatores sunt, qui invitantur et veniunt. Sed peccatores superbi respuuntur, ut peccatores humiles eligantur. hos itaque elegit Deus quos despicit mundus, quia plerumque ipsa despectio hominem revocat ad semetipsum. — Pauperes ergo et debiles, caeci et claudi vocantur, et veniunt, quia infirmi quique atque in hoc mundo despecti plerumque tanto celerius vocem Dei audiunt, quanto et in hoc mundo non habent, ubi delectentur.* Die Armen sind gekommen: so kamen ja in Israel, als die Obersten dahintenblieben, die Zöllner und Sünder in lichten Haufen zu Jesu und er liess sie zum grossen Abendmahle zu, ja er ass selbst mit ihnen an einem Tische. So geschieht es alle Zeit. Der Hausherr hat sein grosses Abendmahl nicht umsonst zubereitet; kommen die nicht, wenn er sie ruft, die in seiner Stadt, in seiner Christenheit in grossen, hohen Häusern wohnen, so kommen die Armen und Elenden, die noch kein Haus gefunden haben, da sie wohnen können. Der Wille des Herrn ist vollzogen; der Knecht hat aber helle Augen, er sieht, dass noch Raum bei dem grossen Abendmahle ist, er hat ein menschenfreundliches Herz, Euthymius hebt das schon hervor, er gedenkt derer, welche draussen sind, und er ist an den Beinen gestiefelt, das Evangelium zu treiben. Durch seine Meldung: *καὶ ἔτι τόπος ἐστὶ* klingt ja hindurch vernehmlich

genug: hier bin ich, sende mich. Gross ist das Abendmahl des Hausherrn; wenn auch alle Arme aus der ganzen Stadt herbeikommen, der Raum wird doch nicht gefüllt. Der grosse Gott Himmels und der Erde hat dieses Mahl zubereitet, wie könnten die Bürger einer Stadt, wie alle Armen der Christenheit verzehren, was seine Gnade darbietet. In der Natur *non datur vacuum:* der *horror vacui* gilt auch im Reiche der Gnade. Alle Lande sollen der Ehre des Herrn voll werden; der Herr Zebaoth will allen Völkern ein fett Mahl: ein Mahl von reinem Wein, von Fett und Mark, von Wein, darinnen keine Hefe ist, machen. (Jesaia 25, 6.)

V. 23. Und der Herr sprach zu dem Knechte: Gehe aus auf die Landstrassen und an die Zäune und nöthige sie hereinzukommen, auf dass mein Haus voll werde. Der Herr nimmt seines Knechtes Anerbieten an, er hat es mit herzinniger Freude vernommen. Dieser sein Knecht ist wirklich sein Knecht, er hat seinen Sinn erkannt und seines Herzens verborgenen Rath erkundet. Der Hausherr hat ein so grosses Abendmahl zubereitet, welches die Bürger der Stadt gar nicht erfüllen konnten, weil er schon an die gedacht hat, welche draussen vor der Stadt auf den Landstrassen und an den Zäunen zu finden sind. Alle Ausleger sind von alten Zeiten her darüber einig, dass diese Leute auf den Landstrassen und an den Zäunen die Heiden sind. Der Herr hätte schon, um die Heiden zu bezeichnen, deutlich genug gesprochen, wenn er gesagt hätte: *ἔξελθε ἐκ τῆς πόλεως.* Denn ausserhalb der Stadt werden diese *ὁδοὶ καὶ φραγμοί* sich befinden, welche der Knecht mit seiner rufenden Stimme aufsuchen soll. Die *πλατεῖαι καὶ ῥύμαι* der Stadt sind schon abgesucht: wenn jetzt noch gesucht werden soll, und zwar auf den *ὁδοί*, so müssen diese Wege ausserhalb der Stadt sein: dort sind auch die *φραγμοί*, d. h. nicht wie Kühnöl meint: *loca septi munita*, sondern die Zäune und Hecken, welche Acker- oder Gartenland einfriedigen, damit es von den Leuten nicht als Weg angesehen werde. Liegt nun ein tieferer Sinn dahinter, dass der Herr die Heiden als solche Menschen auf den Landstrassen und an den Zäunen darstellt? Augustinus sagt: *quod de sepibus et viis adduci iussit, cum adhuc locus esset, gentes significat propter diversas vias sectarum et spinas peccatorum;* dem Kirchenvater möchte diese Deutung des Weges um so näher gelegen haben, als er *de civitate Dei* 21, 1 uns berichtet, dass Varro 288 verschiedene Ansichten über die letzten Ziele des Menschen zusammengetragen habe. Euthymius nennt die Wege *οἱ κατοικίαι τῶν ἔθνων ὡς μὴ τετειχισμέναι τῷ νόμῳ καὶ τῇ ἐπισκοπῇ τοῦ θεοῦ καθάπερ ἡ τῶν Ἰουδαίων καὶ ὡς καταπεπατημέναι τοῖς δαίμοσιν*; letzteren Gedanken hält Luther auch fest. Die Dornen versteht Euthymius von der Sünde. Wir sagen wohl einfacher: die Menschen, welche nicht hinter den Mauern Jerusalems wohnten, sind Wandervölker, sie haben noch nicht die Ruhe gefunden, sie müssen auf den Landstrassen einherziehen, aber über dem Wandern nach dem ersehnten Ziele hin werden sie matt und liegen nun an den Zäunen, zerstochen und zerrissen von ihnen. Auch in der Heidenwelt besteht ein Unterschied wie bei Israel, die Einen haben noch ein Streben, die Andern aber sind in die Sünde verstrickt und liegen verschmachtet am Boden. Zu den Heiden soll der Knecht hingehen, er soll ihnen nicht sagen, *ἔρχεσθε*, er soll sie auch nicht *εἰςάγειν*, *ἀνάγκασον εἰςελθεῖν*, gebietet der Herr. Gregorius der Gr. hat über diese verschiedenen Bestimmungen sich schon seine Gedanken gemacht. *Notandum vero est*, sagt er, *quod in hac invitatione tertia*

non dicitur: invita, sed compelle intrare. alii enim vocantur et venire contemnunt, alii vocantur et veniunt, alii autem nequaquam dicitur quia vocantur, sed compelluntur, ut intrent. vocantur et venire contemnunt, qui donum quidem intellectus accipiunt, sed eundem intellectum operibus non sequuntur. vocantur et veniunt, qui acceptam intellectus gratiam operando perficiunt. quidam vero sic vocantur, ut etiam compellantur. nam sunt nonnulli, qui bona facienda intelligant, sed haec facere desistant, vident quae agere debeant, sed haec ex desiderio non sequuntur. Augustinus legte bekanntlich nach den unerquicklichen Streitigkeiten mit den Donatisten, welche zu keinem Resultate geführt hatten, dieses ἀνάγκασον εἰςελθεῖν in einer Weise aus, welche bis dahin in der christlichen Kirche noch nicht gehört worden war. Er schreibt an Bonifacius *ep. 185: hic qui inveniuntur in viis et sepibus, id est in haeresibus et schismatibus, coguntur intrare. in illis, qui leniter primo adducti sunt, completa est prior obedientia, in istis autem, qui coguntur, inobedientia coërcetur.* Er wusste seine Ansicht nicht übel zu vertheidigen, in einer Predigt sagt er von den Haeretikern, *qui constituunt sepes, divisiones quaerunt, trahantur a sepibus, evellantur a spinis. in sepibus haeserunt, cogi nolunt. voluntate, inquiunt, nostra intramus, non hoc dominus imperavit: coge, inquit, intrare. foris inveniatur necessitas, nascitur inde voluntas.* Calvinus war auch ein höchst energischer Charakter, er erklärt zu unsrer Stelle schliesslich: *non improbo, quod Augustinus hoc testimonio contra Donatistas saepius usus est, ut probaret, piorum principum edictis ad veri Dei cultum et fidei unitatem licite cogi praefractos et rebelles: quia etsi voluntaria est fides, videmus tamen, iis mediis utiliter domari eorum pervicaciam, qui non nisi coacti parent.* Luther hält es nicht mit Augustinus, „will doch, sagt er, unser Herr Gott keinen gezwungenen Dienst haben.“ Der grosse Kirchenvater hat sich schwer verirrt und diese Verirrung ist um so unbegreiflicher, als alle Gottesmänner vor ihm auf das entschiedenste betont hatten, dass in der Religion jeder Zwang unerlaubt sei: die Hitze des Streites, die Erbitterung gegen die Feinde hatte ihn irre gemacht. Tertullianus sagt vortrefflich: *ad Scapulam. c. 2: nec religionis est cogere religionem, quae sponte suscipi debeat, non vi: cum et hostiae ab animo libenti expostulentur.* Der Zwang, welcher den Leuten angethan werden soll, ist kein äusserer, sondern ein innerer: nie hat ἀναγκάζειν diesen Sinn im N. T. Matth. 14, 22. 2. Cor. 12, 11. Gal. 2, 14. Die Lateiner gebrauchen *cogere* in ganz ähnlicher Weise, so sagt Horatius in dem 1. Buche der Episteln 9, 2 f.

— cum rogat et prece cogit,
scilicit ut tibi se laudare et tradere conar.

Calvin hat ganz recht gesehen, wenn er in diesem ἀνάγκασον εἰςελθεῖν dieses einer Seits findet: *tantundem hoc valet, acsi iuberet paterfamilias, quasi conviciis impellere mendicos et nullos omittere ex ultima faece: quibus verbis significat Christus, Deum potius corrasurum omnes mundi quisquilias, quam ut ingratos ad mensam suam in posterum admittat;* und andrer Seits sagt, dass auf die Art und Weise der ev. Predigt angespielt werde, *quia non simpliciter proponitur nobis Dei gratia, sed ad doctrinam simul accedunt exhortationum stimuli, in quo perspicitur mira Dei bonitas, qui ubi ultro ad se vocatos torpere nos videt, pigritiam nostram importune sollicitat: nec tantum exhortationibus nos pungit, sed etiam minis compellit ad se accedere.* Ganz vortrefflich weiss Luther dieses Nöthigen so zu dollmetschen. „Es ist

nicht ein äusserlich, sondern ein innerlich und geistlich Treiben. Also zwinget er uns, dass er allen Menschen lässet predigen: wer glaubt und getauft wird, der wird selig; wer aber nicht glaubt, der wird verdammt. Da zeigt er beides an, Hölle und Himmel, Tod und Leben, Zorn und Gnade. Das heisst recht nöthigen: mit der Sünde schrecken. Gottes Zorn soll die Menschen schrecken, die Gewissen zag und furchtsam machen, dass sie sich selbst nöthigen und sagen: Ach, Herr Gott, was soll ich doch immer thun, dass ich von dem Jammer frei werde? Wo nun der Mensch also erschreckt, sein Elend und Noth fühlt, da ist es denn Zeit, dass man ihm sage: setze dich hier nieder über des reichen Hausherrn Tisch und iss, d. i. lasse dich taufen und glaube an Jesum Christum, dass er für dich bezahlt habe. Darum ist dies Wort: nöthige sie, hereinzukommen, sonderlich uns zuvor verlorenen und verdammten Heiden aus der Massen lieblich und tröstlich, damit Gott seine grundlose Gnade gegen uns will mächtiglich vorbilden und zeigen. Denn es muss ja eine unaussprechliche Liebe sein, dass er sich mit diesem Worte erzeigt so begierig nach unsrem Heil und Seligkeit, dass er befiehlt, nicht allein freundlich zu rufen, und vermahnen die armen Sünder zu diesem Abendmahle, sondern will sie auch genöthigt und getrieben und von solchem Nöthigen nicht abgelassen haben, dass sie nur zu diesem Abendmahl kommen. Denn er ist unmässig viel begieriger, uns zu geben und zu helfen, denn wir sind oder immer sein können zu nehmen oder zu bitten.“ Euthymius hat schon die Grundgedanken Luthers in die Worte niedergelegt: *ὅτι χρὴ σοντονώτερον ἐν τούτοις τὸ κήρυγμα ποιεῖν καὶ ἐπιμονώτερον, ὡς ἰσχυρῶς ὑπὸ τῶν δαιμόνων κατεχομένοις καὶ ὑπὸ βαθεῖ σκότῳ τῆς ἀπάτης καθεύδουσιν.* Nöthigen soll diese Letztberufenen der Knecht, eben weil sie Letztberufene sind und weil, wenn sie nicht kommen, der Raum nicht ausgefüllt wird, und voll werden soll doch das Haus des Herrn, das ist die ausgesprochene Absicht. Das Wegbleiben der Erstgeladenen soll gedeckt, der durch ihren Ausfall leergebliebene Raum ausgefüllt werden; der Hausherr hat sich auf viele Gäste gerüstet, er muss Leute haben. So ward der Fall Israels den Heiden zum Heile, Israels Schade der Heiden Reichthum. Er will nicht in seinem Hause allein sich freuen und fröhlich sein, in ihm soll sich freuen alle Welt und Leben und seliges Genüge finden bei seinem grossen Abendmahl. Ist jetzt noch die Zeit der Berufung, so kommt dies lediglich daher, dass Gottes heiliger Wille noch nicht erfüllt ist. Das Ende kommt, wenn Gottes Haus voll geworden ist.

V. 24. Denn ich sage euch aber, dass der Männer keiner die geladen sind, mein Abendmahl schmecken wird. Dieses Epiphonem ist nicht ausserhalb der Parabel eine Versicherung Jesu, wie Paulus und Kühnöl und Stier denken, sondern ist noch Wort des Hausherrn, so Grotius, Bengel, Olshausen, de Wette, Meyer und Bleek. Mit *γάρ* wird dieser Satz an den vorhergehenden angereiht; der Hausherr erklärt, dass eben auf die Landstrassen und an die Zäune gegangen werden müsse, wenn anders sein Haus voll werden solle, denn jene Erstgeladenen würden schlechterdings nicht mehr zugelassen werden, sie stehen ihm ganz fern und fremd gegenüber; daher wie Bengel treffend bemerkt: *ἐκείνων pronomen removendi vim habet,* hier gesetzt ist. Keiner von diesen *γεύσεταί μου τοῦ δείπνου.* Ich glaube nicht, dass Bengel das Richtige hier getroffen hat mit seiner Anmerkung: *γεύσεται*, *gustabit*, *nedum perfruatur. Iudaei contumaces exciderunt etiam regno gratiae eiusque gustu.*

γεύεσθαι bedeutet auch sonst wie 9, 27. Matth. 16, 28. Mark. 9, 1. Joh. 8, 52 nicht bloss ein Kosten, Nippen, sondern ein Insichaufnehmen, Geniessen. Mit diesem Wort wendet sich der Herr an eine Mehrheit, er sagt: λέγω γὰρ ὑμῖν. Wer sind diese angeredeten ὑμεῖς? Grotius und Olshausen sagen ὁ δοῦλος, welcher der Repräsentant Mehrerer ist; Bengel sagt: *plurale pertinet ad introductos pauperes:* Meyer; zu dem Knechte und den sonst als gegenwärtig Gedachten gesprochen. Letzteres scheint mir das Passendste zu sein: der Knecht ist in der ganzen Parabel nie als Collektivindividuum hervorgetreten, die Zweitberufenen können nicht als Zuhörer gedacht werden, da der Knecht dem Herrn berichtet, es sei noch Raum da, der Herr also selbst es nicht sehen konnte; ist es denn so schwierig, sich vorzustellen, dass der Hausherr, welcher ein grosses Abendmahl bereitet hat, auch ein zahlreiches Gesinde um sich hat? Luther sagt trefflich: „es ist ein schrecklich Urtheil über die Geladenen, so nicht kommen wollen, dass sie das Mahl nicht schmecken sollen, d. i. dass der Zorn Gottes soll über ihnen bleiben und sollen verdammt werden um ihres Unglaubens willen Es wird steif dabei bleiben!" Dieser Schluss zieht die Summe des Evangeliums. Euthymius sagt schon: διὰ τοῦτον ὃν τὸν λόγον ἡ ὅλη παραβολὴ συνετέθη; Luther spricht: „das ist der Beschluss und die Summe des Evangeliums, dass die, so da am gewissesten sind und wollen das Abendmahl schmecken, die schmecken es nicht. Warum denn, lieber Herr, haben sie doch nichts böses gethan? Ei das ist die Ursache, dass sie den Glauben haben versagt."

Diese Perikope malt den Eifer recht ab, welcher den Herrn verzehrt, dass sein Haus voll werde und macht vieler Herzen Gedanken der berufenden Gottesgnade gegenüber offenbar.

Wie eifrig ladet uns der Herr zum grossen Abendmahl.

1) Er lässt uns sagen; kommt,
2) er lässt uns hereinführen,
3) er lässt uns nöthigen zu kommen.

Gott will, dass allen Menschen geholfen werde.

1) Er bereitet ein grosses Abendmahl,
2) er ladet dazu wiederholt dringend ein,
3) er nimmt die Entschuldigung nicht gleichgültig auf,
4) er sucht auch die Letzten noch herbeizubringen.

Komme, wenn der Knecht des Herrn dich ruft!

Bedenke: 1) die Grösse der Gnade,
2) den Ernst des Rufes,
3) das Heil deiner Seele!

Wer wird des Herrn Abendmahl schmecken?

1) Wer die weltlichen Lüste verleugnet,
2) wer seine geistliche Armuth erkennt,
3) wer in das Haus Gottes kommt.

Kommt, denn es ist Alles bereit!
1) Jetzt ist die angenehme Zeit,
2) besprecht euch nicht mit eurem Fleisch und Blut,
3) fürchtet des Hausherrn Zorn,
4) schaffet, dass sein Haus voll werde.

Gross ist in der That das grosse Abendmahl!
1) Grosse Gnade hat es bereitet,
2) grosser Weltsinn verschmäht es,
3) grosser Eifer will es voll haben,
4) grosses Gericht führt es mit sich.

Der irdische Sinn und das Reich Gottes.
1) Der irdische Sinn verachtet die Einladung zum Reich,
2) der irdische Sinn kann aber das Wachsen dieses Reiches nicht aufhalten,
3) der irdische Sinn verschliesst sich auf ewig den Eingang in dieses Reich.

Die Mission eine heilige Pflicht gegen den Herrn.
1) Weil die Geladenen zu dem vom Herrn bereiteten Mahle nicht kommen,
2) weil die kommenden Armen das Haus des Herrn nicht erfüllen,
3) so müssen die Heiden berufen werden, damit das bereitete Mahl des Herrn nicht umkomme und das Haus des Herrn nicht leer bleibe.

---

3) Der dritte Sonntag nach Trinitatis.

Luc. 15, 1—10.

„Diess Evangelium sind Worte, die da leben und lebendig machen, wenn man sie allein wohl fasst und ist der tröstlichen Evangelien eines, als man im ganzen Jahre predigt,“ so sagt Luther von unserer Perikope. Er hat entschieden Recht. Zwei köstliche Perlen sind es aus der Gleichnissschnur, welche der Hausvater aus seiner unerschöpflichen Schatzkammer in den beiden Capiteln 15 und 16 des Evangeliums St. Lucas herausholt. Der Zusammenhang mit der letzten Perikope ist klar. Die Einladung zu dem grossen Abendmahle ist geschehen. Die Erstberufenen haben sich entschuldigt und versagt, die Armen von Stadt und Land sind erschienen, hiermit fällt dort der Vorhang; hier wird er wieder aufgehoben. Wir sehen die Erstgeladenen stehen und die Spätergeladenen kommen. Die Erstgeladenen waren vor Allen die Pharisäer und die Schriftgelehrten, sie stehen hier im Eingang der Perikope und murren: dieser nimmt die Sünder an und isset mit ihnen. Der Herr gibt diesen Männern, die nie sein Abendmahl schmecken werden, eine Antwort auf ihre Murrrede; er rechtfertigt die Gnade, welche die Armen beruft, welche Sünder und Zöllner annimmt. Das Gleichniss von dem grossen Abendmahl lehrte: Gott will allen Menschen helfen, aber nicht alle Menschen wollen sich helfen lassen; das jetzige Evan-

gelium malt uns nun vor die Augen, wie der Mensch, dem geholfen werden soll, gefunden wird, also das Werk der treuen Liebe Gottes.

V. 1. Es nahten sich aber zu ihm alle Zöllner und Sünder, dass sie ihn höreten. Lukas sieht sich veranlasst, wie er seinem Evangelium ein Vorwort voraussandte, auch diesem köstlichen Evangelium in seinem Evangelium, welches ihm ganz eigen ist, ein besonderes Wort vorzuschicken. Er will die Veranlassuug angeben, bei welcher der Herr die fünf Gleichnisse erzählte, die Gleichnisse vom verlorenen Schafe, vom verlornen Groschen, vom verlornen Sohne, von dem ungerechten Haushalter und dem reichen Manne und dem armen Lazarus. Seltsam ist in doppelter Beziehung der Anfang: *ἦσαν δὲ ἐγγίζοντες αὐτῷ πάντες οἱ τελῶναι καὶ οἱ ἁμαρτωλοί*: was will sagen das: *ἦσαν ἐγγίζοντες*, was weiter: *πάντες οἱ τελῶναι κτλ*? Meyer, dem Bleek beistimmt, will diese paraphrastischen Worte so deuten: sie waren darin begriffen, damit beschäftigt, sich ihm zu nahen? Man hätte dann sich die Situation so zu denken: die Pharisäer und Schriftgelehrten sahen diese Sünderhaufen zu dem Sünderheiland herziehen, da nehmen sie schon vorweg, was sie gewiss erwarten konnten, und murren: dieser nimmt die Sünder an und isset mit ihnen. Sie murren, ehe der Herr das gethan hat, entweder um ihn abzuhalten, dem Drange seines Herzens zu folgen, oder um das heranziehende Volk durch diesen lauten Ausbruch ihrer Unzufriedenheit von dem Herrn abzuhalten. Es fällt mir aber schwer, die Lage der Sache mir so vorzustellen; die Pharisäer und Schriftgelehrten murren nicht über etwas, das sie im Geiste voraussehen, sondern über etwas, das sie mit den Augen ihres Leibes vor sich sehen. Jesus hat die Sünder angenommen und isset mit ihnen, da murren sie; später 19, 7 murren sie wieder, nicht als er bei Zachäus, dem Obersten der Zöllner, einkehren wollte, sondern eingekehrt war. Grotius bemerkt: *actum continuum et quotidianum genus hoc loquendi significat* und verweist auf 4, 31.; Ewald übersetzt hiernach: „es näherten sich ihm aber beständig.“ Dies ist das einzig Richtige; nicht darüber hätten die Pharisäer und Schriftgelehrten gemurrt, wenn Jesus ein Mal vorübergehend von Zöllnern und Sündern wäre aufgesucht worden, sie hätten sich da mit dem Gedanken getröstet; der Zulauf wird bald aufhören; sie murrten, da es kein Ende nehmen wollte, da es eine ordentliche Völkerwanderung von Zöllnern und Sündern nach dem Herrn war. *πάντες οἱ τελῶναι καὶ οἱ ἁμαρτωλοί*; Meyer schreibt hierzu: populär hyperbolisch. Der Zudrang solcher Leute ward immer grösser.“ Allein eine Hyperbel hätte die Pharisäer und Schriftgelehrten nicht zu einem solchen Murren veranlassen können; Luther übersetzt auch nicht richtig; allerlei, d. h. Sünder von den verschiedensten Graden, wir fassen *πάντες* als alle; alle Sünder kommen zu dem Herrn, d. h. alle, wie Piscator schon bemerkt, welche in der dortigen Gegend sich befanden. So auch Thiersch. Unter diesen Allen werden die Zöllner zuerst namhaft gemacht. Der Name *τελώνης* kommt von *τέλος* und *ὠνέομαι* her und bezeichnet also ursprünglich nur den Zollpächter, und noch nicht den Zollerheber. Im römischen Reich wurden die Zölle in den Provinzen gewöhnlich an Ritter verpachtet, welche *publicani* genannt wurden. Diese verpachteten ihre Zölle wieder an niedere Leute, die *portitores* hiessen. Die Zöllner standen in dem übelsten Geruche, sie wurden

gehasst, denn sagt *Xeno: πάντες τελῶναι πάντες εἰσὶν ἅρπαγες*; sehr selten machte Einer eine rühmliche Ausnahme, dann aber errichtete man diesem seltenen Manne auch Bildsäulen und schrieb auf das Postament, wie dem Sabinus geschah: *τῷ καλῶς τελωνήσαντι, cf. Suetonius* in der *vita Vespasiani c. 1.* Theokritus ward einst befragt, welche Thiere die gefährlichsten wären, und antwortete, wie Stobaeus erzählt, in den Gebirgen die Bären und Löwen, in den Städten aber die Zöllner und Sykophanten. Die Kirchenväter sagen also nicht zu viel, wenn sie wie Tertullianus (*de pudicitia. 9.: peccatores autem cum adiungit publicanis non statim Iudaeos ostendit, etsi aliqui fuisse potuerunt. sed unum genus ethnicorum alios ex officio peccatores, id est publicanos, alios ex natura, id est, non publicanos pariter ponendo distinxit*), wie Chrysostomus (*τελώνου χεῖρον οὐδέν, οὗτος γὰρ ἔσχατος ὅρος τῆς κακίας ἐστίν — πεπαῤῥησιασμένη γάρ ἐστι βία, ἀνεπιτίμητος ἁρπαγή, ἀναίσχυντος πλεονεξίας τρόπος, πραγματεία λόγον οὐκ ἔχουσα, ἀναιδὴς ἐμπορία*) und Maximus sich auslassen: *illud autem addunt sceleribus suis, ut quos indefensos viderint, ipsos potius persequantur et putant, se necessitates decepisse publicas, nisi domos deceperint orphanorum.* Wenn Tertullianus aber behauptet, die Zöllner seien Heiden gewesen und seiner Sache sehr gewiss, unmittelbar vor der angezogenen Stelle ausruft: *si quis dubitat ethnicos fuisse publicanos apud Iudaeam usurpatam iam pridem Pompeii manu atque Luculli, legat Deuteronomium; non erit vectigal pendens ex filiis Israel.* (23, 19); so irrt er sich. Der Herr berief den Levi von dem Zolltische in das Apostolat Matth. 9, 9 und die Parallelen und lässt den Zöllner mit dem Pharisäer in dem Tempel beten. Luk. 18, 10 ff. Hiermit stimmen die jüdischen Berichte überein. Josephus enthält ein Dekret des Julius Cäsar, durch welches den Juden die Erhebung der Zölle aus Gnaden überlassen wurde. *Antiq. 14, 10, 6.* Sie machten von dieser Verstattung Gebrauch. So war der Vater des Rabbi Zira nach *Sanhedrin* f. 25, 2. 13 Jahre lang Zöllner und die Rabbinen beschäftigen sich vielfach mit der Frage, wie es mit einem Zöllner zu halten sei. Sanhedrin fol. 29 heisst es: *hi homines sunt profani ac illegitimi, pastores ovium ac publicani,* nach fol. 25, 2 sagte der Rabbi Juda; *si quis simpliciter est publicanus, legitimus est ad testimonium dicendum,* doch galt: *publicani ad testimonium dicendum non admittuntur.* Ein Zöllner war ein Schimpf für sein ganzes Haus; *Rechoroth fol. 39, 1. non est familia, in qua est publicanus, quin omnes sint publicani, et non est familia, in qua est latro, quin omnes sint latrones.* Die Zöllner waren somit die Parias unter den Juden; sie wurden allgemein gemieden. Selbst wenn sie sich in ihrem Amte keine Betrügereien hatten zu Schulden kommen lassen, so waren sie durch ihr Amt schon gezeichnet und gebrandmarkt in den Augen eines strengen Israeliten. Es galt ja für ein Unrecht bei den strengen Gesetzlehrern, dem Kaiser überhaupt Steuer zu geben: die Zöllner waren demnach abgefallen von dem Glauben der Väter und buhlten mit der Macht des Heidenthums. Mit den Zöllnern verbindet der Evangelist *οἱ ἁμαρτωλοί*; was will dieser Zusatz? Will der Evangelist etwa sagen, wie es mehrfach aufgefasst worden ist, es seien grobe und feine Sünder zu dem Herrn gekommen? Offenbare, stadtkundige und verborgene, geheime? Das geht nicht an; diese Leute mussten als *ἁμαρτωλοί* allgemein bekannt sein, wie hätten sonst die Pharisäer murren können, sie sahen ja nur an, was aussen war und konnten in's Herz nicht blicken. Unmöglich können *οἱ τελῶναι* im Unterschied von den *ἁμαρτωλοί* die schwereren,

lasterhafteren Sünder sein, wie könnte sonst Matth. 21, 31 u. 32 *οἱ τελῶναι καὶ αἱ πόρναι* zusammengestellt sein? Zöllner und Sünder werden auch sonst noch (bei Johannes kommt nie der Name Zöllner vor) mit einander genannt, so Matth. 9, 11. Mark. 2, 16. Luk. 5, 30. Matth. 11, 19. Luk. 7, 34; Heide und Zöllner wird Matth. 18, 17 verbunden. Der Talmud ordnet Zöllner, Strassenräuber, Mörder, Höker und Andere mehr zusammen; ganz ähnlich bringt Lucianus in der *Necyomantia c. 11* folgende noble Gesellsellschaft zusammen: *μοχοὶ καὶ πορνοβοσκοὶ καὶ τελῶναι καὶ κόλακες καὶ συκοφάνται καὶ ὁ τοιοῦτος ὅμιλος τῶν πάντα κυκώντων ἐν τῷ βίῳ.* Es wird hiernach zwischen *τελώνης* und *ἁμαρτωλός* nicht ein Gradunterschied zu machen sein, sondern aus der Klasse der verlorensten, verworfensten Leute werden die Zöllner nur als ein besonders bekannter Stand hervorgehoben. Diese Sünder kamen zu Jesu, um ihn zu hören. Sie hatten davon gehört, dass er ein Evangelium für die Armen habe und da sie sich arm fühlten, da sie in ihren Sünden keine Ruhe für ihre Seelen fanden, so kamen sie in Schaaren. Ein Sünder machte dem andern Sünder Lust und Muth, zu Christus zu kommen. Was der Herr mit diesen kommenden that, berichtet Lukas nicht. Wir wissen es, was er thut, der seine Arme ausbreitet und ruft: kommt her zu mir Alle, die ihr mühselig und beladen seid, ich will euch erquicken! Und so wir es nicht wüssten, so sagen es uns die Leute, welche den Herrn umschleichen und belauern, damit sie ihn tadeln, verdächtigen und lästern können.

V. 2. Und die Pharisäer und Schriftgelehrten murrten und sprachen: dieser nimmt die Sünder an und isset mit ihnen. Dem *πάντες οἱ τελῶναι καὶ ἁμαρτωλοί* entspricht *οἱ φαρισαῖοι καὶ γραμματεῖς*: wie nicht einzelne Zöllner und Sünder zu dem Herrn kommen, sondern alle; so murren hier nicht einzelne Pharisäer und Schriftgelehrte, sondern auch alle. Der Artikel deutet diesen Umstand an, nicht *τίνες ἐκ τῶν φαρισαίων*, sondern *οἱ φαρισαῖοι*. Auch sie hatten sich in hellen Haufen eingefunden. Es hatte in jener Gegend — leider wird sie nicht näher von dem Evangelisten angegeben — eine grossartige Bewegung und heilsame Erweckung stattgefunden; die Pharisäer und Schriftgelehrten haben sich desshalb zusammengeschaart, sie wollen das Feuer, welches entbrannt ist, dämpfen und löschen. Der Evangelist sagt von ihnen: *διεγόγγυζον*. Lukas hat dieses Zeitwort allein hier und 19, 7; er kennt auch das einfache *γογγύζειν* 5, 30, welches sonst noch bei Matth. 20, 11. Joh. 6, 41, 43, 61, 7, 32 und 1 Cor. 10, 10 uns im N. T. begegnet. Olshausen erklärt das *verbum compositum* ohne weiteres mit dem *simplex* für gleichbedeutend; das ist aber nicht ganz richtig. Kühnöl übersetzt *graviter obmurmurabant*, *διά* heisst aber an und für sich nicht heftig. Meyer erinnert an Hermann's Wort über *διά* bei Compositionen: *certandi significationem addit*, und meint es werde *διαγογγύζειν* nur gebraucht, wenn Mehrere murren, die unter sich murren. So auch Bleek. Die Pharisäer und Schriftgelehrten murren nicht zum ersten Male; bei ähnlichem Anlasse, als Jesus bei dem Zöllner Levi zu Tische sass, sprachen sie unwillig zu seinen Jüngern: *διατί μετὰ τῶν τελωνῶν καὶ ἁμαρτωλῶν ἐσθίετε καὶ πίνετε;* der Herr bekennt, dass sie auf ihn schon mit den Fingern hinweisen und sprechen: *ἰδού, ἄνθρωπος φάγος καὶ οἰνοπότης, τελωνῶν φίλος καὶ ἁμαρτωλῶν.* Matth. 11, 19. Jetzt sprechen sie, *ὅτι* führt ihre Worte wörtlich an: *οὗτος ἁμαρτωλοὺς προςδέχεται καὶ συνεσθίει αὐτοῖς.* Das *οὗτος* ist schon

sehr charakteristisch, vgl. unsre Bemerkung zu Matth. 20, 12; die Verachtung, die völlige Abwendung von Jesu spricht sich in diesem Worte aus. Sie wollen und können mit diesem Menschen hinfort keine Gemeinschaft mehr haben, denn er nimmt die Sünder an, so übersetzt Luther richtig; sehr verkehrt ist des Ritter Michaelis Auslegung; er zieht die Sünder an seine Tafel. Aber Jesus nimmt nicht bloss freundlich die Sünder an, welche zu ihm kommen, er geht noch viel vertrauter mit ihnen um, er würdigt sie seines nächsten, innigsten Umgangs, er isset mit ihnen. Je grösser die Sünde, desto grösser ist die Gnade; Beda sagt sehr richtig: *magnus peccator magna misericordia opus habet.* Die Pharisäer und Schriftgelehrten hätten besser gethan, statt zu murren, das Wort, welches der Herr ihnen schon ein Mal zugerufen hatte, Matth. 9, 12 f., nochmals zu erwägen, und wenn sie in dem Alten Testamente nicht rechte Schriftgelehrte waren, so hätten sie, ehe sie murrten, ein Mal als unbefangene Leute einem solchen Mahle beiwohnen sollen, das Jesus mit Sündern und Zöllnern feierte. Hieronymus sagt sehr schön und wahr: *ibat autem dominus ad convivia peccatorum, ut occasionem haberet docendi et sprituales invitatoribus suis praeberet cibos. denique quum frequenter pergere ad convivia describatur, nihil refertur aliud nisi quid ibi fecerit, quid docuerit, ut et humilitas domini eundo ad peccatores et potentia doctrinae eius in conversione poenitentium demonstretur.* Die murrenden Pharisäer stellen sich selbst mit ihrem Murren ein sehr schlechtes Zeugniss aus, ein vollständiges *testimonium paupertatis,* dass sie nämlich von der Sünderliebe auch nicht eine Ahnung haben und erstickt sind in dem Vollbewusstsein ihrer eigenen Gerechtigkeit. Gregor der Grosse behandelt in seiner 34 Homilie unsere Perikope; er weiss trefflich eine Parallele zu ziehen zwischen dem Herrn und seinen Richtern. *colligite*, sagt er, *quia vera iustitia compassionem habet, falsa iustitia dedignationem, quamvis et iusti soleant recte peccatoribus dedignari. sed aliud est, quod agitur typho superbiae, aliud quod zelo disciplinae. dedignantur etenim, sed non dedignantes; desperant, sed non desperantes; persecutionem commovent sed amantes; quia etsi foris increpationes per disciplinam exaggerant, intus tamen dulcedinem per charitatem servant. praeponunt sibi in animo ipsos plerumque, quos corrigunt, meliores existimant eos quoque, quos iudicant. quod videlicet agentes et per disciplinam subditos et per humilitatem custodiunt semet ipsos. at contra hi, qui de falsa iustitia superbire solent, caeteros quosque despiciunt, nulla infirmantibus misericordia condescendunt et quo se peccatores esse non credunt, eo deterius peccatores fiunt. de quorum numero profecto pharisaei exstiterant, qui diiudicantes dominum, quod peccatores susciperet, arenti corde ipsum fontem misericordiae reprehendebant. sed quia aegri erant, ita ut aegros se esse nescirent, quatenus quod erant agnoscerent, coelestis eos medicus blandis fomentis curat, benignum paradigma obiicit et in eorum corde vulneris tumorem premit.* Jesus, der Sündenlose, hat Mitleid mit dem Sünder und übt Barmherzigkeit an dem Zöllner und wir, die wir alle des Ruhmes ermangeln, den wir an Gott haben sollten, wollen den Armen und Elenden von unsrem Mitleid und Erbarmen ausschliessen! Jesus pflog aber nicht mit jedem Zöllner und Sünder solch einen Verkehr, sondern nur mit solchen, welche kamen, um Gottes Wort aus seinem Munde zu hören. Müller gibt daher den guten Rath: „darum, wenn du merkst, dass am Nächsten nichts zu bauen und zu bessern ist, dann bleibe von ihm, theils damit du nicht selbst in Gefahr deiner eignen Wohlfahrt gerathest, theils dass er in sich schlagen und denken

müsse, siehe der Fromme scheut sich meiner, ich muss ein gottloser Mensch sein, theils auch damit du den Schwachen nicht ein Anstoss werdest, die sich an dir ärgern würden.“ Dieses Murren der Pharisäer und Schriftgelehrten ist aber auch für den Herrn das glänzendste Sittenzeugniss. Sie ärgern sich ja, dass dieser Mann die Sünder und Zöllner annimmt; wenn ein Anderer es thäte, so würden sie sich nicht ärgern, sondern sagen: gleich und gleich gesellt sich gern. Aber hier ist nicht gleich und gleich mit einander gesellt; dieser Tisch, an welchem der Herr mit dem Zöllner zusammensitzt, vereinigt, was man sonst nicht mit einander vereinigt sieht: an dem Herzen dessen, den Niemand einer Sünde zeihen kann, ruht der Sünder, den alle Welt als Sünder richtet und verdammt! Wie gerne hätten sie, die Tugendstolzen, diesen Tugendhaften, sie, die Selbstgerechten, diesen Gerechten durch und durch in ihre Gemeinschaft aufgenommen! Sie verstehen es nicht, was ihn, den Hohen und Erhabenen, nach unten zieht. Sie sollen es erfahren. Der Herr hat sie murren gehört.

V. 3. Er sagte aber zu ihnen diess Gleichniss und sprach. Jesus sitzt mit den Sündern und Zöllnern am Tisch, aber er deckt auch diesen seinen Feinden einen Tisch, er legt ihnen Parabeln vor und versucht es, ihnen des Brod des Lebens zu brechen. Er hat schon ein Mal seinen Umgang mit Sündern ihnen gegenüber gerechtfertigt, sie haben aber des Propheten Wort: ich habe Wohlgefallen an Barmherzigkeit und nicht am Opfer, nicht begriffen; er schlägt jetzt einen andern Weg ein, er sucht durch ein Bild ihnen zur rechten Anschauung zu verhelfen. Er weiss aber, dass man den kleinen Kindern keine grossen Brocken geben darf, und so führt er ihnen erst in 2 kleinen Parabeln die ewige Wahrheit zu. Enge gehören die beiden ersten Gleichnisse zusammen, das ergibt sich nicht bloss aus dem ἤ, mit welchem die zweite Parabel an die erste geknüpft ist, sondern auch durch den fast wörtlich gleichen Refrain, mit dem beide Gleichnisse schliessen und durch das εἶπε δέ, mit welchem V. 11 zu dem Gleichnisse von dem verlorenen Sohne fortgeschritten wird. Das erste Gleichniss hat ein *Pendant* Matth. 18, 12 ff. Es ist derselbe Aufzug des Gleichnisses, aber die Fäden werden anders geschlungen, es soll eben hier etwas anders versinnbildlicht werden als dort. Meyer bemerkt: bei Lukas ist die ursprüngliche Frische der Schilderung; Bleek meint gar; sie stünde bei Matthäus in einem weniger passenden Zusammenhang. Ich möchte keines von Beidem behaupten. Olshausen sagt, der Sinn des Gleichnisses erhalte bei Lukas eine Modification. Sollte nicht Calvin schon das Richtige getroffen haben, wenn er sagt: *huc spectat oratio* (bei Matth.) *cavendum esse, ne perdamus, quod Deus salvum esse vult. paulo diversum finem spectat, quod refertur a Luca: quia totum humanum genus Dei est, colligendos esse, qui alienati sunt, ac perinde gaudendum esse, dum perditi ad bonam frugem redeunt, acsi quis praeter spem recuperet, quod amissum esse doluit.*

V. 4. Welcher Mensch ist unter euch, der hundert Schafe hat und so er deren eines verlieret, der nicht lasse die neun und neunzig in der Wüste und hingehe nach dem Verlorenen, bis dass er es finde? Wie der Herr, da er angefochten wird, dass er an dem Sabbath geheilt habe, seine Widersacher fragt, ob sie denn ihren Ochsen oder Esel, der in den Brunnen gefallen sei am Sabbathtage, in dem Brunnen stecken liessen (Luk. 14, 5), so fragt er sie hier wieder über einen Fall aus dem gewöhnlichen Leben, über ein Vorkommniss, wie es alle Tage

sich wiederholt. Er fragt sie, wie ist es; und sagt ihnen nichts in das Gesicht. Sie sollen ihre eigenen Richter sein! „Er nimmt einen ganz gewöhnlichen Fall und widerlegt sie, sagt Luther vortrefflich, mit grosser, feiner Kunst, ja er beschliesst sie mit ihrer eigenen That und Exempel, dass sie sich in ihr Herz schämen müssen, weil sie ihm solches anmuthen und an ihm tadeln in so grossen Sachen, was sie selbst in viel geringeren Sachen thun und dazu mit Ehren thun wollen. Denn wie könnte er ihnen besser antworten, als dass er sagt: ihr grossen Meister und lieben Klüglinge, wollt ihr mich das heissen und lehren, dass ich die armen Sünder von mir stossen soll, die mein begehren und zu mir kommen, damit sie mich hören mögen? so ihr doch selbst um eines verlorenen Schäfleins willen viel mehr thut, wo ihr unter Hunderten ein einiges vermisset, und lasset die neun und neunzig in der Wüste (d. i. auf dem Felde bei den Hirten) allein stehen und laufet dem einzigen Hundertsten nach, und habt keine Ruhe, bis ihr es wieder findet. Und das heisst wohl gethan und so euch jemand darum strafte, so würdet ihr ihn für toll und thöricht halten. Und ich, als ein Heiland der Seelen, sollte mit dem Menschen nicht also thun, wie ihr thut mit einem Schäflein? so doch eine Seele gar nicht zu vergleichen ist gegen Alles, was da lebet und webet von allen Thieren auf Erden." Der Herr vergleicht sein Thun mit dem Thun eines Menschen, welcher 100 Schafe hat, mit dem Thun eines Hirten also, oder genauer gesagt, eines Herdenbesitzers, der Hirte zugleich ist. Die Zahl 100 ist nicht zu pressen, sie ist eine runde, abgeschlossene, volle Zahl. Wer sind die Schafe? Wir sagen die Menschen. Die alten Kirchenväter haben nicht so geantwortet. Sie finden in dieser Parabel eine Geschichte des Herrn von Ewigkeit zu Ewigkeit, eine den ganzen Kosmos umfassende Geschichte. Schon Irenäus hat diese Auffassung angedeutet, Ambrosius, Augustinus, Chrysologus, Gregorius der Grosse, Euthymius u. A. folgen. In dem Reformationszeitalter hat Zwingli sie wieder vertreten, neuerdings hat sich Thiersch für sie ausgesprochen. Die Zahl Hundert ist, ich bediene mich der gregorianischen Bezeichnungen, *numerus perfectus*, die hundert Schafe sind *rationalis naturae numerus*, *angelorum videlicet et hominum.* Der Himmel ist die Wüste, denn *desertum dicitur derelictum.* Das eine verlorene Schaf ist der Mensch. Das Nachgehen des Hirten ist die *susceptio humanae naturae.* Jesus nahm das Schaf auf die Schultern, da er unsre Sünde hinauf an das Kreuz trug. Die Heimkehr bedeutet die Himmelfahrt und die Freunde und Nachbarn sind die Engel, welche jubiliren, dass in dem aufgefahrenen Herrn die menschliche Natur, die Menschheit wieder in den Himmel erhöht ist. Dieser Auffassung steht aber schon in der alten Kirche eine andre gegenüber, welche mit diesem Gleichnisse nicht Himmel und Erde durchmisst und Zeit und Ewigkeit umspannt, sondern fein auf der Erde bleibt und von der Gegenwart sich nicht losreisst. Tertullianus spricht *de pudicitia c. 7.* eingehend von dieser Parabel: *dic mihi, nonne omnium hominum genus unus Dei grex est? nonne universarum gentium idem Deus et dominus et pastor est? quis magis perit a Deo, quam ethnicus, quamdiu errat? quis magis requiritur a Deo, quam ethnicus, quando revocatur a Christo?* Wenn der Kirchenvater sich auch darin irrt, dass er das eine verlorene Schaf als Repräsentanten der Heiden fasst, so hat er doch die richtige Bahn der Auslegung eröffnet. Das Murren der Pharisäer und Schriftgelehrten bezog sich auf die ganz besondere Hingabe des Herrn an die Sünder; was hätte da diesen stolzen Männern eine Spekulation über die

irdische Entstehung des Menschengeschlechtes genützt? Und war denn dieses Theologumenon eine den Pharisäern ausgemachte Wahrheit? Jesus vergleicht sich mit einem Hirten, der hundert Schafe eigen hat; er vergleicht damit den Menschen mit einem Schafe und reklamirt weiter den Menschen als sein Eigenthum. Das Schaf ist, wie wir zu Joh. 10 sahen, ein treffendes Bild des Menschen: es bezeichnet den Menschen in seiner ganzen Ohnmacht und Schwäche. Er kann sich selbst nicht vorstehen, sich selbst nicht leiten, sich selbst nicht beschützen; er bedarf eines Hüters. Da der Herr hier offenbar auf den vorliegenden Fall eingeht, so können wir nicht gut sagen, die Menschen sind Eigenthum des Herrn, weil er der Schöpfer und Erhalter des ganzen Menschengeschlechtes ist. Die Sünder und Zöllner werden mit zu der Herde gerechnet, sie sind abgebildet in dem verlorenen Schafe; diese waren Juden; so wird, da der Herr damals noch keine Kirche hatte, das Gottesreich, aus welchem das Gottesreich des neuen Testamentes sich erheben sollte, wie die reife Frucht aus dem Keime, Israel als das Eigenthum des Herrn bezeichnet. Diese Herde ist des Herrn, denn er hat dieses Volk, wenn auch nicht durch sein eigenes theures Blut sich zum Eigenthum erworben, so doch durch seinen starken Arm sich erlöst aus der Hand seiner Feinde und hat es geweidet auf der grünen Aue seines Wortes und hingeführt zu den frischen Wasserbächen seiner Verheissungen. Ein Hirte mag seine Herde noch so treu und gewissenhaft weiden, es ist unvermeidlich, es verirrt sich dann und wann von der grossen Herde ein Schäflein, es geht ihm eins verloren. Das Schaf ist ja nicht so listig, wie andere Thiere, es ist zu unschuldig und lässt sich gar leicht bethören und betrügen. Auch dem Hüter der Menschen, welcher nicht schläft noch schlummert, kommt ein Mensch abhanden, er verirrt sich und wandelt seinen eigenen Weg. Was thut der Mensch, der hundert Schafe hat, wenn ihm eines verloren geht? Lässt er das arme Thier laufen, überlässt er es seinem Schicksal? Er thut das nicht. Er lässt die neun und neunzig in der Wüste und geht dem Verlorenen nach? Die Wüste ist nicht, was wir jetzt gewöhnlich Wüste nennen; nach Joh. 6, 10 war ja an dem wüsten Orte viel Gras; Wüste, ἡ ἔρημος ist bei den Hebräern, Griechen und Römern alles Land, das nicht von Menschen bebaut wird. So singt Virgilius in dem dritten Buche der *Georgica 3, 41 f.*

> *saepe diem noctemque et totum ex ordine mensem*
> *pascitur itque pecus longa in deserta sine ullis*
> *hospitiis: tantum campi iacet.*

Der Hirte verlässt seine Herde auf ihren Weideplätzen — man hat gefragt, ist das auch recht? Setzt er damit, dass er dem einen Schafe nachgeht, nicht seine ganze Herde auf das Spiel? Man hat gesagt, er lässt bei der Herde seine wachsamen Hunde zurück, er übergibt irgend einem Knechte seine Heerde; man kann wohl noch einfacher sagen: die Hirten weideten, wie wir es ja aus Theokritus' und Virgilius' Idyllen und aus dem Alten Testamente, *Gen. 29, 3. 30, 37. 37, 12* u. ö. wissen, nicht gern allein, sondern in Gesellschaft, wie die Hirten Bethlehems in der h. Weihnacht. Diesen seinen Freunden und Nachbarn vertraut der Hirte seine neun und neunzig Schafe an. Man kann aber auch sagen, diese neun und neunzig Schafe dienen in dem Gleichniss nur dazu, deutlich hervortreten zu lassen, dass das Nachgehen nach dem einen verlorenen Schafe seinen Grund nicht darin hat, dass es der einzige Besitz des Hirten ist; es ist nur eins von Hunder-

ten, aber dennoch hängt der Hirte in treuer Liebe an seinem Schäflein. Der Werth des Schafes ist nur ein Affektionswerth und kein Realwerth. Wenn der Hirte auch wüsste, dass das Schaf sich über kurz oder lang selbst zurecht finden würde, wenn er auch wüsste, dass es sich in seiner Verlassenheit gegen die reissenden Wölfe selbst wehren könnte, er würde doch nicht bleiben bei der grossen Herde. Er hat sein Schaf zu lieb, er geht in treuer, barmherziger Liebe dem Verlorenen nach, er zürnt nicht, er schilt nicht in seinem Herzen auf das arme Thier, er trauert um dasselbe, er betet und arbeitet für dasselbe. Es ist kein leichter Gang dieser Gang, hinter dem verlorenen Schafe drein. Wenn der Hirte das Schäflein suchen will, so muss er erst den Ort aufsuchen, wo das Schaf von der Herde sich verirrt hat, er muss nun scharf Acht geben, dass er die Spur nicht verliere, er muss den Weg gehen, den das Verlorene gegangen ist. In welche Sümpfe, in welche Klüfte, in welche Dornen und Hecken führt ihn die suchende Liebe! Der Hirte aber geht und geht, erhebt seine Stimme, ruft sein Schäflein bei Namen und lockt es in der holdseligsten Weise. Jesus, der gute Hirte, ist in dieser Gestalt den verlorenen Schafen aus dem Hause Israel nachgegangen Bengel sagt: *ideo Jesus Christus secutus est peccatores usque ad victum quotidianum, usque ad mensas, ubi maxime peccatur.* Es ist damit viel zu wenig gesagt. Der Herr, welcher den verlorenen Sünder suchte, musste nicht bloss hinein in die Aehnlichkeit des Fleisches der Sünde, er musste auch als das Lamm Gottes die Sünde der Welt tragen auf seinem eignen Leibe, ja in seinem eignen Herzen; er hat sie in dieser doppelten Weise nicht erst von da an getragen, als er, der treue Hirte, seinem verirrten Schäflein nachging in das finstere Thal, da er verschmachtet rufen musste: mich dürstet, und verlassen seufzen musste: mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen, er hat schon von der Stunde an, da Johannis ausgereckter Arm in ihm die leibhaftige Erfüllung des Osterlammes und des Lammes Jesaias seinen Jüngern aufwies, die Sünden der ganzen Welt getragen. Seine ὑπακοή gipfelt allerdings in dem Momente, da er ὑπήκοος wurde μέχρι θανάτου, θανάτου δὲ σταυροῦ, in der sogenannten *obedientia passiva*, aber die ὑπακοή durchzieht und bestimmt sein ganzes Leben. Wenn ich auch der Ansicht bin, dass die Art und Weise, wie die Orthodoxie die Lehre von der *obedientia Christi activa* geschrieben hat, nicht richtig ist; so scheint es mir doch ebenso unrichtig zu sein, das Verdienstliche dieser *obedientia Christi activa* sofort in Abrede zu stellen, weil dieser wissenschaftliche Versuch verunglückt ist. Die Evangelisten sehen in dem Leben Christi in dem Fleische schon ein Tragen unsrer Sünde, eine Uebernahme unsrer Strafe Seitens des Herrn, ein Eintreten Jesu Christi als des Hohenpriesters und Mittlers zwischen Gott und den Menschen. Matthäus 8, 17 sieht das Wort des Propheten Jesaia 53, 4: er hat unsere Schwachheit auf sich genommen und unsere Seuche hat er getragen, welches der Apostel Petrus in seinem ersten Sendschreiben 2, 24 ganz bestimmt auf das Sterben Christi am Holze bezieht, schon dadurch erfüllt, dass Jesus Geister austrieb und allerlei Kranke gesund machte. Das ganze Leben Jesu im Fleische ist ein Leben unter dem fortwährenden Drucke der Weltsünde; entweder drückte dieselbe äusserlich auf ihn, dass sie ihn schmähte, verlästerte, verfolgte, oder innerlich, dass sie ihm seine Eingeweide bewegte, wie dort, wo er das Volk ansah, das verschmachtet und zerstreut war, wie Schafe ohne Hirten, und schwere Seufzer auspresste, wie dort, wo er dem

Taubstummen gegenüberstand. Der Stachel des Todes, welcher den Herrn traf, war dadurch so bitter, dass er nicht bloss äusserlich die schmerzlichste und schmählichste Todesart erleiden musste, sondern auch dadurch, dass mit dem Wachsen seiner Leiden auch die Schuld und die Verdammniss der Welt wuchs. Wir sehen, der Herr trinkt schon während seines ganzen Erdenlebens an dem bittern Kelch, den er sterbend bis zu den letzten Hefen leeren musste. War dieser letzte Gehorsam verdienstlich, so muss auch dieser erste Gehorsam, welcher die Vorschule zu jenem war, verdienstlich sein. Man wird die Schleiermacher'sche Auffassung von dem Verdienste Jesu Christi, welche den neueren Anschauungen, dass Christus bloss das Ideal der Menschheit sei und kraft dieser seiner Idealität erlösend auf die realen Verhältnisse einwirkte, zu Grund liegt, als einen Vorhof zu betrachten haben, der uns zu dem Geheimniss des Weltversöhnenden Lebens und Sterbens Jesu Christi führen kann. Jesus Christus ging wie der treue Hirte dem verlorenen Schafe in sein Sündenelend nach, empfand dasselbe innerlich wie äusserlich, und wie der Hirte nicht bloss eine Strecke dem verlorenen Schafe nachgeht, sondern ἕως εὕρῃ αὐτό, so geht auch des Menschen Sohn dem, was verloren ist, nach, nicht bloss in der Absicht, es zu finden, sondern bis dahin, dass er es findet. Der Hirte kann nicht eher ruhen; wie beschwerlich auch die Wegfahrt ist, das Schäflein ist sein eigen, ist ihm an's Herz gewachsen, er ist aber Hirte und nicht Miethling. Der Herr Jesus kann ebenso den Menschen, der verloren gegangen ist, nicht seiner Wege gehen lassen, wenn er auch höchst beschwerlich und lange gesucht werden muss. Der verlorene Mensch gehört ihm als dem Sünderheiland und sein Herz gehört dem Sünder, es treibt ihn, unverdrossen zu suchen. Soll er den Menschen, der sich verloren hat, ewig verloren gehen lassen? „Es ist, sagt Luther, kein elender Ding, denn wo ein Schäflein an der Weide von seinem Hirten in die Irre geräth: das kann ihm selbst nicht rathen, ist alle Augenblicke in Gefahr, dass der Wolf, so ohnedas ihm nachschleicht, es erhasche und fresse. In solcher Fahr hat es gar keinen Behelf, kann sich auch mit dem Wenigsten weder schützen noch aufhalten; denn kein Thier unter allen ist, das von Natur so ganz bloss und wehrlos erschaffen wäre, als ein Schaf. Eben also ist's um einen Sünder gethan, welchen der Teufel von Gott und seinem Worte abgeführt und in Sünden gebracht hat. Denn da ist es keinen Augenblick sicher, sintemal unser Feind, der Teufel, umherschleicht wie ein brüllender Löwe und sucht, ob er uns fressen möge 1. Pet. 5, 8.“ Dies traurige, erbärmliche Bild steht dem Hirten, der unsre Namen in seine Hand gezeichnet hat, Tag und Nacht vor Augen; es treibt ihn in den brennenden Sand hinein in der Hitze des Tages, es schreckt ihn auf, wenn er sich einen Augenblick Ruhe gönnen wollte. Das Hin- und Herlaufen des verirrten Schafes, welches den Rückweg nicht finden kann, erscheint dem treuen Hirten wie ein unaussprechliches Seufzen: komm und hilf, ehe es mit mir ganz aus ist.

V. 5. U n d w e n n e r e s g e f u n d e n h a t, s o l e g e t e r e s a u f s e i n e A c h s e l n m i t F r e u d e n. Das Suchen des treuen Hirten ist nicht erfolglos; ist jeder Arbeiter seines Lohnes werth, so wird auch solche treue Hirtenarbeit von dem grossen Gott, welcher der Hirte aller Menschen ist, nicht unbelohnt bleiben. Suchet, so ruft Gottes Wort verheissend uns zu, so werdet ihr finden; es ist unmöglich, sprach ein Bischof, der den Sinn des Herrn erkannt hatte, zu Monika, dass ein Kind so vieler Thränen ver-

loren sei! Der Hirte findet sein Schaf, es ist von seiner Irrfahrt verschmachtet und ermattet. Was thut er mit dem Gefundenen, das er nun zurückbringen will? Er hebt es auf seine eigenen Schultern, ἑαυτοῦ ist so zu übersetzen, und zwar mit Freuden! Luther schildert meisterhaft: „so gar verloren das Schaf für sich selbst ist, doch hat es dagegen die Tugend und gute Art an sich, dass, wo es seines Hirten Stimme hört, so läuft es stracks zu ihm und lässt sich nicht von ihm weisen, ob sonst alle Welt lockt und ihm ruft. So ist der Hirte auch nicht darum da, dass, wenn er es wiederfindet, er mit ihm zürnen noch es von sich stossen oder dem Wolf in den Rachen werfen wollte, sondern alle seine Gedanken und Sorgen sind, dass er es nur auf's Allerfreundlichste locke und auf's Sanfteste mit ihm umgehe, er nimmt es auf seinen eigenen Rücken, hebt und trägt es, bis er's wieder heimbringt. Also handelt Christus, wenn er nun das Schäflein gefunden hat, gar nicht mit ihm mit einigem Gesetz und Treiben, wie er wohl das Recht hätte, dass er's vor ihm hertriebe wie die andern Schafe und selbst gehen liesse, sondern er fährt zu und legt es auf seine Achsel und trägt es selbst den ganzen Weg durch die Wüste, nimmt alle Arbeit und Mühe auf sich, damit nur das Schäflein Ruhe und Gemach habe und thut es von Herzen gerne, ja er ist eitel Freuden voll, dass er es nun wieder hat. Dagegen siehe auch, wie wohl dem lieben Schäflein geschieht, wie gar liegt es mit aller Ruhe und Sicherheit auf seines Hirten Rücken und hat's auch gerne, dass es so sanft liegt und nicht gehen darf, sicher und ohne Sorge vor Hunden und Wölfen, d. i. vor allem Irrthum und Lügen, Gefahr und Verderben. Denn unser Herr Christus thut eben also, wenn er uns erlöst, welches er ein Mal leiblich gethan hat in seinem Leiden und Sterben *), aber jetzt immerdar in der Kraft und geistlich thut durch sein Wort, wenn er uns predigen lässt, dass er für uns gestorben und am Kreuz unsre Sünde auf seinem Leibe getragen.“ Das Leben des gefundenen Schafes beruht darauf, dass es der treue Hirte mit Freuden trägt, wollte er es nur eine kleine Strecke tragen und dann auf die Erde niedersetzen, dass es nun selbst gehe und laufe, so würde es verschmachten auf dem Wege; so ist es auch mit dem Menschen, welchen der Herr gefunden hat in der Wüste seiner Sünden, es genügt nicht, dass Jesus uns nur eine kleine Weile trägt, er muss uns fort und fort tragen nach seiner Demuth, Geduld und Sanftmuth: sein Tragen ist unser Leben.

V. 6. Und wenn er heimkommt, ruft er seinen Freunden und Nachbarn und spricht: freuet euch mit mir, denn ich habe mein Schaf gefunden, das verloren war. Die gewöhnliche Auffassung ist heutzutage diese, dass der Hirte das Schaf zu der Herde zurückträgt; der Text begünstigt diese Auffassung aber auch nicht im Geringsten. Nicht zu den 99 zurückgelassenen Schafen, denn diese sind in der Wüste zurückgelassen worden, trägt der Hirte sein Schaf, sondern wie es hier ausdrücklich heisst: *εἰς τὸν οἶκον*. Das macht einen gewaltigen Unterschied. Die Herde, welche draussen auf den Feldern weidet, befindet sich, verglichen mit diesem Schafe, das in's Haus getragen worden ist, im Nachtheil; dieses letztere ist zur sichern Ruhe heimgebracht. Die Alten erkannten den Unterschied insoweit an, dass sie sagten, in seine Heimath,

---

***) Ambrosius: humeri Christi crucis brachia sunt. illic peccata mea deposui, in illa patibuli nobilis cervice requievi.**

in seinen Himmel habe der Herr das verlorene Schaf gebracht, entweder so, dass er die Menschheit durch seine Himmelfahrt hinaufgetragen habe in den Himmel, oder so, dass er den aus seiner Verlorenheit gefundenen Sünder in seinem Herzen trage in den Himmel. Seine Freunde und Nachbarn ruft der Hirt zusammen: Bengel, welcher die Auffassung der Kirchenväter theilt, findet in diesen beiden Ausdrücken: τοὺς φίλους καὶ τοὺς γείτονας verschiedene Klassen von Himmelsbewohnern angezeigt. *Diversa genera coelicolarum, quin etiam angelorum. v. 10. vicini homines non eandem, sed proximam habent domum; amici voluntate coniuncti sunt.* Wir billigen diese Auslegung nicht und suchen also für diese Freunde und Nachbarn nicht in dem Himmel die Gegenbilder. Freunde und Nachbarn unterscheiden sich freilich, dieser Unterschied ist auch hier festzuhalten. Die Freude, welche den Hirten ergriffen hat, da er sein verlorenes Schaf fand, ist unter der schweren Last, die er zu tragen hatte, ihm nicht ausgegangen; seine Freude ist, da er zu Hause glücklich anlangt, so gross, so überschwänglich, dass er sie bei sich nicht verhalten kann. Sein Herz ist für diese Freude zu klein, er sucht nach solchen, welchen er sie mittheilen kann; er wendet sich zuerst an seine Freunde, an die Menschen, die seinem Herzen am nächsten stehen. Ein Mensch mit einem solchen reichen Liebesherzen wie der treue Hirte zählt viele Freunde auf Erden; aber wie viele Freunde dieser Hirte auch hat, sie reichen nicht aus, ihm seine Freude tragen zu helfen. Er wendet sich desshalb an seine Nachbarn, welche mehr äusserlich als innerlich ihm nahe stehen, auch sie sollen sich mit ihm freuen; sein Herz ist ganz Freude und so soll Alles mit ihm sich freuen und frohlocken! Zu seinen Freunden spricht der treue Hirte: συγχάρητέ μοι, ὅτι εὗρον τὸ πρόβατόν μου τὸ ἀπολωλός. Gregor der Gr. findet diesen Zuruf schon bedeutsam: *notandum est, quod non dicit, congratulamini inventae ovi, sed mihi.* Das Schaf freut sich nicht so sehr, als der Hirte; dieser hat eine ganz unbeschreibliche Liebe zu dem Schafe seiner Herde. Er bezeichnet es — Bengel bemerkt zu dem bestimmten Artikel: *τό, illam, quam nostis* — um seine Freude zu erklären, als sein Schaf und als sein verloren gewesenes Schaf. Wie für den Hirten nun der Tag, da er sein verirrtes Schaf wieder bei sich in seinem Hause hat, ein Festtag ist, der sein Herz in Sprüngen gehen macht; so ist auch die Stunde, wo der Herr mit seiner Bürde am Ziele anlangt, eine hohe Freudenstunde für ihn selbst. Wer ihn liebt, wer sein Freund und Nachbar sein will, der stellt sich nicht hin und murrt: dieser nimmt die Sünder an und isset mit ihnen, sondern er kommt schnell herbei, um mit den Fröhlichen sich zu freuen und ihn zu beglückwünschen und zu segnen, dass er den verlorenen Sünder gefunden hat. Jesus dringt aber noch schärfer an das Herz dieser Unzufriedenen, welche die Sündersuchende und Sünderrettende Gnade schmähen.

V. 7. Ich sage euch: also wird auch Freude sein über einen Sünder, der Busse thut, vor neun und neunzig Gerechten, die der Busse nicht bedürfen. Von der Erde hebt der Herr den Blick der Pharisäer und Schriftgelehrten hinauf gen Himmel; denn die Freude, welche auf Erden ist, schallt gen Himmel und findet dort ein tausendstimmiges Echo. Der Herr sagt: οὕτω χαρὰ ἔσται. Das Futur bezieht Bengel unrichtig darauf, dass diese Freude in dem Himmel sein wird, wenn der Herr auffährt mit Jauchzen und heller Posaune; unser Text denkt daran nicht. Es ist Freude in dem Himmel nicht erst an dem Himmelfahrts-

tage, sondern an jedem Tage, da ein Sünder von dem guten Hirten gefunden und gerettet wird. Das Futurum geht, wie Meyer sagt, auf jeden eintretenden derartigen Fall; ganz richtig: so oft diess geschehen wird, dass der Hirte sein Schaf findet, so oft wird Freude in dem Himmel sein. Der Herr sagt nur einfach *ἐν τῷ οὐρανῷ;* da aber der Himmel sich nicht selbst freuen kann, sondern die, welche in dem Himmel wohnen, so ist die Frage, wer nun diese sind, die in dem Himmel sich freuen? Bengel will unter ihnen die *spiritus iustorum* verstehen, *qui eo magis participes sunt huius gaudii, quia maiorem habent cum hominibus necessitudinem.* Er findet dann eine Climax, hier freuen sich die Geister der vollendeten Gerechten, V. 10 die Engel. Allein ich trage Bedenken, diese Auffassung anzunehmen, V. 10 wird schwerlich die Freude auf die beschränkt, welche vor dem Angesichte Gottes stehen, der Wortlaut ist ganz entschieden dagegen. Wir legen daher *ἐν τῷ οὐρανῷ* mit Luther besser so aus: „Gott im Himmel sammt dem ganzen himmlischen Heere." Gott in dem Himmel freut sich, wir dürfen hierüber kein Wort verlieren, denn, wenn die folgende Parabel von dem verlorenen Sohne den Pharisäern und Schriftgelehrten auch nicht mit hellen Zügen die Freude Gottes des Vaters über die Rückkehr seines verlorenen Sohnes vor die Augen gemalt hätte, so mussten ja mit diesem Worte den schriftkundigen Israeliten alle jene Worte des A. T. vor die Seele treten, in welchen Gott den verlorenen Menschen bittet und beschwört, sich zu ihm zu bekehren von dem Irrthum seines Weges. Der Herr sagt aber nicht: *οὕτω χαρὰ ἔσται ἐν τῇ καρδίᾳ τοῦ θεοῦ,* sondern gewiss nicht ohne Absicht *ἐν τῷ οὐρανῷ.* Wie sich hier auf Erden über die verlorenen und nun gefundenen Sünder und Zöllner nicht bloss der Sohn, der treue Hirte, freut, sondern mit ihm seine Freunde und Nachbarn, alle edlen, frommen, barmherzigen Seelen, so freut sich auch Gott im Himmel nicht allein über das erfolgreiche Werk seines Sohnes an den Herzen der Sünder, mit Gott freuen sich Alle, die in dem Himmel sind, alle Engel. Gott ist ein *οἰκοδεσπότης,* sein *οἶκος* ist Himmel und Erde. Der natürliche Mensch befestigt, weil seine fünf Sinne nicht weiter reichen, eine Kluft zwischen Himmel und Erde, über welche es kein Herüber und Hinüber gibt; der geistliche Mensch weiss es besser. Für ihn besteht diese Kluft nicht, er fährt auf den Schwingen des Gebetes ohne Unterlass über diese von Menschen aufgerichtete Kluft und greift mit der starken Hand des Glaubens hinein in die unsichtbare Welt; er schmeckt aber auch die Kräfte der zukünftigen Welt, welche wie der Thau sich herabsenken, und sieht Gottes Engel hinauf- und herabfahren wie auf des Menschen Sohn, so auf jeden, der Christum angezogen hat in der That und Wahrheit. Es gibt eine Welt von reinen und seligen Geistern, welche auf uns blicken, während wir sie nicht sehen, welche um unser Verderben und unsre Rettung wissen, während wir von ihnen nichts wissen, welche freiwillig und aus Liebe sich betrüben und eine Einschränkung ihrer Seligkeit erleiden, wenn wir in Sünde gerathen, und wiederum in die heilige Freude des Herrn einstimmen, wenn es ihm gelingt, uns aus dem Verderben zu erlösen. Solche Freunde haben wir und nehmen es so wenig zu Herzen. So wirken unsre Thaten in den Himmel hinein und wir achten es nicht. In eine solche Verbindung mit seinen heiligen Engeln hat Gott seine Kirche gesetzt; so sagen wir mit Thiersch. In dem Himmel ist also Freude, so oft ein Sünder sich bekehrt; *ἐπὶ ἑνὶ ἁμαρτωλῷ μετανοοῦντι.* Unermesslich ist der Werth einer einzigen Menschenseele;

Jesus, der gute Hirte, geht nicht einer verlorenen Herde, sondern einem jeden einzelnen verlorenen Schafe seiner Herde nach; er treibt nicht eine Seelsorge im Allgemeinen, sondern im Besonderen. Er nimmt jedes einzelnen sich ganz besonders an; jeder einzelne ist ein Gegenstand seiner Wachsamkeit, seines Suchens, seines Tragens, seiner Liebe! Aber eine Menschenseele gilt nicht bloss in den Augen des Herrn so unendlich viel, sie gilt ebensoviel auch in dem Himmel. Gott und seine heiligen Engel freuen sich schon mit unaussprechlicher Freude, wenn ein einziger Mensch sich bekehrt und Busse thut. Welche Freude muss da jetzt in dem Himmel sein, da nicht ein einzelner Sünder, ein einzelner Zöllner sich bekehrt, sondern *πάντες οἱ τελῶναι καὶ οἱ ἁμαρτωλοί*? Doch wie kömmt der Herr darauf, dass er hier von einem *ἁμαρτωλὸς μετανοῶν* redet? Ist denn vorher von der *μετάνοια* des Sünders die Rede gewesen? Von dem Finden des verlorenen Schafes war die Rede; wann aber findet Jesus sein verlorenes Schäflein? Er findet es allein, wenn das Verirrte auf seine Stimme höret, sich seinem lockenden Rufe zuwendet, wenn es in sich schlägt und mit herzlichem Vertrauen von ihm sich tragen lässt mit seinen Sünden. Wir wollen merken, der Hirte findet kein Schaf als dasjenige, welches sich finden lässt; er sieht kein Schaf für ein wiedergefundenes an, welches nicht Busse gethan hat. Diese Freude über das eine verlorene Schaf wird in Vergleich gestellt, mit der Partikel *ἤ*, vor welcher *μᾶλλον* ausgelassen ist, wie auch sonst 70 in ψ 118, 8, 9. Matth. 18, 8. Luk. 18, 14 ist dieser Vergleich eingeleitet. Hiernach soll über einen verlorenen Sünder, der Busse thut, mehr Freude sein als über 99 Gerechte, welche der Busse nicht bedürfen. Wer sind nun diese *δίκαιοι, οἵτινες οὐ χρείαν ἔχουσι μετανοίας*? Meyer bemerkt dazu: „mit den neun und neunzig Gerechten meint Jesus die Gesetzesgerechten, welche er durch *οἵτινες οὐ χρείαν ἔχουσι μετανοίας* von dem gesetzlichen Standpunkte aus charakterisirt, nicht von dem der inneren Sittlichkeit. Sie bedürfen Busse nicht, insofern sie nicht von der Norm der Legalität gewichen sind, während in rein ethischer Beziehung ihr Verhältniss ganz anders sein kann, und in der Regel ganz anders war (wie bei den Pharisäern), daher sich auch die grössere Freude über einen einzigen Busse thuenden Sünder erklärt. Als ein solcher Gerechter wird hernach in der Parabel von dem verlorenen Sohne der älteste Sohn so bestimmt und treffend gezeichnet, dass man contextmässig nicht an wahrhaft Tugendhafte (wie gewöhnlich) denken kann, wobei die grössere Freude (die Paulus zu einer ganz andern Freude macht) nur als anthropopathisches Moment *(quia insperata aut prope desperata magis nos afficiunt, Grotius)* zu betrachten wäre." Meyer hat in dieser Ansicht einen grossen Vorgänger unter den Kirchenvätern; Augustinus bemerkt nämlich zu ψ 65: *appellavit sanos, iustos, non quia Pharisaei hi erant, sed quia hoc esse arbitrabantur et ideo superbiebant et medicum aegrotantibus invidebant et plus aegrotantes medicum occidebant, appellavit tamen iustos, sanos aegrotantes peccatores.* So in unsren Tagen auch Stier, v. Gerlach. Allein Bleek hebt nicht ohne Grund gegen diese Deutung hervor, dass diese murrenden Pharisäer und Schriftgelehrten doch wahrlich nicht mit Schafen verglichen werden können, welche von der Herde sich nicht verirrt haben. Wie, diese Pharisäer sollten Schafe der Herde des guten, treuen Hirten sein; hören die Schafe nicht die Stimme ihres Hirten? Diese aber hören nicht ein Mal auf die Stimme des grossen Hirten der Schafe, sondern murren wider ihn und die Seinen!

Als wirkliche Gerechte, welche der Busse nicht bedürfen, werden nicht ironisch sondern alles Ernstes von dem Herrn diese Neunundneunzig bezeichnet. Die lieben Väter fuhren da rasch zu und sprachen: die Engel sind diese Gerechten, so Ambrosius, Chrysologus, Gregorius, und unter den Neueren Bengel, Thiersch. Allein diese Auffassung verträgt sich nicht mit dem Wortlaute, weder dieses Verses noch des 10. V. Die Engel werden hier als solche mitaufgeführt, welche sich freuen über den Busse thuenden Sünder; wir müssen entweder, wie Bengel thut, dem Texte vornehmlich in V. 10 Gewalt anthun, oder behaupten, dass die Engel sich weniger über sich selbst sich freuen als über diesen einen gefundenen Sünder. Das ist aber ein ganz verkehrter Gedanke. Wir dürfen die Gerechten, welche der Busse nicht bedürfen, nicht im Himmel suchen, sie sind auf Erden. Wir verkennen nicht die tiefe Wahrheit von Luther's erster These von seinen bekannten 95 Reformationssätzen, dass das Christenleben eine fortwährende Busse sein soll, wir bekennen dem Herrn Tag für Tag unsre Sünden und flehen: Führe uns nicht in Versuchung, und meinen doch, dass wir trotz alledem die Gerechtigkeit haben, welche vor Gott gilt, dass wir gerecht geworden sind durch den Glauben und nicht mehr der Busse bedürfen. Calvinus hat die richtige Lösung schon gesehen: *porro nomen poenitentiae*, sagt er, *specialiter ad eorum conversionem restringitur, qui penitus a Deo aversi quasi a morte in vitam resurgunt. nam alioqui continua in totam vitam esse debet poenitentiae meditatio, nec quisquam ab hac necessitate eximitur, quum singulos sua vitia ad quotidianum profectum sollicitent. sed aliud est inter offendicula, vel lapsus, vel aberrationes ad metam eniti, ubi iam rectum cursum ingressus sis: aliud autem ab errore prorsus devio se recipere vel rectum cursum a carceribus inchoare. Tali poenitentia non indigent, qui iam coeperunt ad regulam divinae legis vitam suam formare, ut sancte pieque vivere incipiant, quamvis sub carnis suae infirmitatibus gemere, et illis corrigendis operam dare necesse sit.* Bengel fasst Calvin's Grundgedanken in den kurzen Satz zusammen: *non egent, quia cum pastore sunt; et poenitentiam pridem nacti sunt. iustus est in via, poenitens redit in viam.* Diese Auffassung ist beides schriftgemäss im Allgemeinen und textgerecht im Besonderen. Der Apostel Johannes sagt ausdrücklich in dem ersten Briefe 3, 6: *πᾶς ὁ ἐν αὐτῷ μένων οὐχ ἁμαρτάνει* und V. 9 *πᾶς ὁ γεγεννημένος ἐκ τοῦ θεοῦ ἁμαρτίαν οὐ ποιεῖ, ὅτι σπέρμα αὐτοῦ ἐν αὐτῷ μένει, καὶ οὐ δύναται ἁμαρτάνειν, ὅτι ἐκ τοῦ θεοῦ γεγέννηται.* Wenn es mit dem Wiedergebornen also steht, dass er nicht mehr sündigt, so wird derselbe als ein *δίκαιος* bezeichnet werden können, welcher der Busse nicht mehr bedarf. Es wird hiermit nicht geleugnet, dass der Wiedergeborene noch sündigt, aber er thut nicht Sünde sowohl, als dass er vielmehr von der Sünde übereilt wird und fällt; er ist bei dem Zustandekommen der Sünde nicht sowohl activ, als passiv; er thut nicht eigentlich die Sünde, sondern erleidet sie. Da ist eine neue Grundlegung nicht nöthig, der Grund ist nur zu reinigen von dem, was über ihn sich gelegt hat; eine neue Lebensrichtung ist nicht nöthig, sondern nur zu sorgen, dass die Verfehlung abgethan wird. Und textgerecht ist diese Auffassung der Gerechten, denn der Herr sagt selbst, dass *τὸ πρόβατον τὸ ἀπολωλός*, welches der Hirte findet, der Sünder ist, der Busse thut; das Gefundenwerden des Schafes durch den Hirten und das Bussethun des Sünders fallen also zusammen. Die Busse bezeichnet hier jene General- und Radikal-Conversion, welche bei uns ein Neues schafft.

Wie lässt sich nun aber sagen, dass in dem Himmel mehr Freude ist über diesen einen Sünder, welcher Busse thut, als über neun und neunzig solche Gerechte, welche früher Busse gethan haben und jetzt der Busse nicht bedürfen? Gregorius sagt: *unde hoc, nisi quod ipsi per quotidianum visionis experimentum novimus, quia plerumque hi, qui nullis se oppressos peccatorum molibus sciunt, stant quidem in via iustitiae, nulla illicita perpetrant, sed tamen ad coelestem patriam anxie non anhelant, tantoque sibi in rebus licitis usum praebent, quanto se perpetrasse nulla illicita meminerunt, et plerumque pigri remanent ad exercenda bona praecipua, quia valde sibi securi sunt, quod nulla commiserint mala graviora. at contra nonnumquam hi, qui se aliqua illicita egisse meminerunt, ex ipso suo dolore compuncti, inardescunt in amorem Dei seseque in magnis virtutibus exercent, cuncta difficilia sancti certaminis appetunt, omnia mundi derelinquunt, honores fugiunt, acceptis contumeliis laetantur, flagrant desiderio, ad coelestem patriam anhelant et quia se errasse a Deo considerant, damna praecedentia lucris sequentibus recompensant. maius ergo de peccatore converso, quam de stante iusto gaudium fit in coelo: quia et dux in proelio plus eum militem diligit, qui post fugam reversus hostem fortiter premit, quam illum, qui numquam terga praebuit et numquam aliquid fortiter gessit.* Schwerlich hat Gregorius darin das Richtige getroffen, dass er jene Gerechten zu solchen Leuten herabsetzt, welche träge sind und nicht tapfer in dem Kampf gestanden haben; wie er die Engel dann unter solchen Gerechten verstehen konnte, ist mir geradezu unbegreiflich. Wir dürfen diese Bussethuenden nicht zu besseren Menschen machen als die Gerechten; sie müssen auf ganz gleicher Höhe sittlicher Vollkommenheit stehen und doch muss mehr Freude über diesen Bussethuenden Sünder als über die andern vielen, in wirklicher Gerechtigkeit wandelnden, Frommen sein. Luther sagt ganz treffend: „denn so geschieht es in allen andern Sachen; das Verlorene macht allezeit grössere Schmerzen, Traurigkeit und Bekümmerniss und das Wiedergefundene geliebt, erfreut und tröstet vielmehr, denn das noch übrig unverloren ist. Eine Mutter, die viel Kinder hat, die sind ihr alle lieb und wollte nicht gern eines unter ihnen entrathen. Wenn sich's aber begibt, dass eines unter ihnen krank wird, da macht die Krankheit einen Unterschied zwischen den andern Kindern allen, dass das kränkste nun das liebste ist und die Mutter sich keines mehr annimmt noch fleissiger wartet denn des kranken. Wer nun da der Mutter Liebe urtheilen wollte nach der Wartung, der müsste sagen: die Mutter hat nur das kranke Kind lieb, die gesunden hat sie nicht lieb. Diese Art nun, spricht unser lieber Herr Christus, habe ich auch." Wir dürfen aber wohl auch noch darauf hinweisen, dass, *quia in peccatoris liberatione*, wie Calvin sagt, *qui iam exitio devotus erat, et quasi putridum membrum a corpore exciderat, magis refulget Dei misericordia, angelis humano more ex insperato bono maius gaudium attribuit.*

„Dass aber, sagt Luther, der Herr bei dem einen Gleichniss von dem Hirten und den Schäflein es nicht lässt bleiben, sondern setzt noch ein Gleichniss dazu, thut er darum, dass er will, dass seinem Exempel auch Andre folgen und die Sünder nicht wegwerfen, sondern sie auch suchen und zur Busse bringen sollen." Ob Luther Recht hat, werden wir gleich sehen.

V. 8. Oder welch Weib ist, die zehn Groschen hat, so sie deren einen verlieret, die nicht ein Licht anzünde und kehre das Haus und suche mit Fleiss, bis dass sie ihn finde? Es

ist die Frage, wen bildet das Weib ab? Augustinus und Lyra halten es mit Gregor dem Gr., welcher kurz und bündig sagt: *qui signatur per pastorem, ipse et per mulierem. ipse etenim Deus, ipse et sapientia Dei.* In der orientalischen Kirche fassten viele Väter das Weib ebenso, z. B. Gregorius, der Theologe, welchen Euthymius anführt, letzterer sagt: *ὥσπερ ἡ γυνὴ ποιῖ τὰ ῥηθέντα, οὕτωκαὶ ἡ φιλανθρωπία τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ πεποίηκε.* Nach diesen bringt dieses zweite Gleichniss eigentlich gar nichts Neues; die Drachme ist nach ihnen die menschliche Natur, welche den Leidenschaften verfallen ist. Christus zündet das Licht an, er zeigte der Welt sein Fleisch, welches leuchtete nicht allein durch den Glanz seiner Gottheit, sondern auch durch die Klarheit seiner Reinheit und die Verfinsterten erleuchtete; und er kehrte das Haus, d. h., er kehrte die Wohnstätte der Menschen, ich meine, die Welt, indem er vertrieb die Finsterniss der Sünde, welche über sie ausgegossen war, und den Schmutz der Leidenschaften, welcher auf ihr lag, entfernte. Allein diese Auffassung verträgt sich überhaupt nicht mit der Würde des Wortes Gottes. Jesu Worte sind Geist und Leben, sie wiederholen nicht noch ein Mal mit andern Ausdrücken, was eben erst deutlich genug gesagt war; wenn er spricht, so sagt er etwas Neues und zwar kann dieses Neue nicht ein rein Nebensächliches, nicht eine blosse Zugabe sein, es muss in diesem Neuen auch etwas wesentlich Neues ausgesagt sein. Lassen wir diesen Gedanken auch fallen, so will diese Auffassung: das Weib ist der Herr; sich nicht recht in den Zusammenhang fügen. Dass Jesus sich selbst in dem ersten Gleichnisse als den treuen Hirten abbildet, ist ebenso allgemein anerkannt als dieses, dass er in dem dritten Gleichnisse Gott den Vater in dem Bilde des Vaters jener beiden Söhne vorführt; das Gleichniss von dem verlorenen Groschen des Weibes steht mitten inne: sollte, da in dem Gleichnisse 1 und 3 ein Personenwechsel stattfindet, nicht auch in diesem Gleichnisse 2 eine andere Person uns vor die Augen treten? Es ist das Nächste an den heil. Geist zu denken, wie solches auch von Bengel wenigstens freigestellt wird (*mulier. significatur ἡ σοφία, sapientia sive Koheleth, vel* רוח *spiritus sanctns, sicuti filius v. 4 et pater. v. 11.*) und von Stier entschieden behauptet wird. Die Alten haben unter dem Weibe, wenn sie es nicht auf den Herrn deuteten, lieber die Kirche verstanden, Luther sagt: „das andre Gleichniss von dem Weibe geht auf die christliche Kirche", er bemerkt freilich an einem andern Orte auch: „Christus ist der Hirte und ist auch das Weib, denn er hat angezündet das Licht d. i. das Evangelium, und sucht den Groschen, wenn er kommt mit dem Wort." Thiersch vertritt energisch wieder diese letzte Auffassung, welche unter den Kirchenvätern schon in Ambrosius einen Sachwalter gefunden hat und auch von Melanthon und Olshausen gebilligt wird. Mir ist aber keine Stelle in der heil. Schrift bekannt, in welcher der heil. Geist mit einem Weibe verglichen wird; geistreich ist diese Anschauung, aber nicht schriftgemäss. Man hat sich um den Vergleich dennoch zu begründen, darauf berufen, dass, da רוח ein Feminin sei und der Geist Gottes schon Genes. 1, 2 brütend über den Weltwassern schwebe, diese Abbildung sehr nahe gelegen habe. Allein wir wissen, dass der Herr in der *analogia scripturae* bleibt, dass er gerade in den Gleichnissen gern auf alttestamentlichen Grundlagen weiter baut. Wie das Gleichniss von dem treuen Hirten der Schafe in dem A. T. seine Wurzeln hat, — vgl. Jesaj. 40, 11. Jerm. 31, 10. Eezech. 34, 10 ff, — so bewegt sich

auch dieses Gleichniss in den tiefen, geheiligten Anschauungen des A. T. Das Weib in dem A. T. repräsentirt die Gemeinde des lebendigen Gottes, Israel ist das Weib, mit welchem der Herr sich verlobt hat, dass es ihm gehorchen sollte, wie ein Weib dem Manne gehorcht; (Hos. 2, 19.) Israel, das in Sünde fällt, bricht den Ehebund, buhlt mit fremden Göttern. (Jerem. 3, 1. Hos. 9, 1.) Das N. T. tritt ganz in diesen heiligen Bilderkreis hinein; wir denken an die bekannte Stelle des Epheserbriefes 5, 23, da der irdischen Ehe Vorbild gefunden wird in dem Verhältniss des Herrn zu seiner Gemeinde, wie an die Bilder der Apokalypse, in denen wieder die Kirche als Weib erscheint. Wie zutreffend ist nicht dieses Bild! Der Mann ist nicht bloss des Weibes Haupt, wie Christus gleicher Weise ist der Herr und das Haupt der Gemeinde, der Mann ist der natürliche Ernährer und Beschützer des Weibes, so ernährt ja der Herr durch seinen heil. Geist die Gemeinde und beschützt sie als der zur Rechten Gottes Thronende gegen alle ihre Feinde. Melanthon motivirt das Bild anders, wenn er sagt: *genus mulierum natura est avarum, sollicitum et animal valde πολυπραγμονικόν etiam in parvis rebus.* Die zehn Drachmen hatte dieses Weib im Gleichnisse. In dem N. T. kommt die Drachme nur an dieser Stelle des Lukas vor; in den Apokryphen wird 2 Makkab. 4, 19. 10, 20. 12, 43. Tob. 5, 14 diese Münze, welche griechisch-asiatischen Ursprungs ist, erwähnt. Matth. 17, 24 spricht von einer Didrachme. Die Drachme hat den Werth von etwa 8 Silbergroschen und trug auf dem Revers meist den Kopf eines Königes, so z. B. Alexanders des Grossen, der Ptolemäer, oder ihren Namen, auch ein Sinnbild; auf dem Revers erblickt man das Bild irgend eines heidnischen Gottes, des Jupiter Ammon z. B., der Serapis, des Jsis und dgl. Was ist nun der Groschen? Nicht die vernünftige Creatur überhaupt, sondern das menschliche Geschlecht. Mit einem Groschen wird dasselbe verglichen, entweder weil der Groschen ein Bild und eine Ueberschrift hat, oder weil der Groschen aus hartem Metalle geschlagen ist. Die alten Väter haben sich für den ersten Punkt entschieden; Ambrosius (*non mediocris haec drachma est, in qua principis est figura. et ideo imago regis, census ecclesiae est.*) und Cyrillus finden hier eine Anspielung auf das den Menschen anerschaffene Ebenbild Gottes. Bengel dagegen immt den zweiten Punkt an; das Schaf ist nach ihm der Repräsentant des *peccator stupidus*, der Groschen des *peccator sui plane nescius.* Dieser Gedanke sagt mir nicht zu; das Schaf wird schon sehr gezwungen aufgefasst, wenn es den *peccator stupidus* vertreten soll, es hat sich auch *sciens et voluntarius* von der Herde des guten Hirten verloren; zudem will der Herr doch in diesen Parabeln die Sache der Sünder und Zöllner gegen die Pharisäer und Schriftgelehrten führen; hätte er sie weise geführt, wenn er den Thatbestand schlimmer dargestellt hätte, als er wirklich war. Diese Sünder und Zöllner zeigen sich durchaus nicht als stupide und bewusstlose Sünder, sie haben ja auf eignen Trieb sich aufgemacht, um zu dem Herrn zu kommen! Ein sehr lebhaftes Gefühl herrscht also in ihrer Brust. Wenn wir ein Mal fragen wollten, wie der Herr dazu kommt, den Groschen zu wählen, so möchte sich am Ende noch am meisten empfehlen, auf V. 14 im folgenden Kapitel, welches mit dem unsrigen auf das engste verbunden ist, hinzuweisen. Die Pharisäer und Schriftgelehrten betrachteten sich als die von Gott berufenen Hirten des Volkes; der Herr fasst sie für das Erste hieran und zeigt ihnen, was Hirtenpflicht ist. Dieselben waren aber auch bekanntlich geldgierig, das Geld hatte in

ihren Augen einen hohen Werth, wenn sie einen Groschen erwerben konnten, waren sie darauf aus und wenn sie einen Groschen verloren hatten, so sagten sie nicht, verloren ist verloren, sondern sie suchten mit Fleiss und Sorgfalt nach dem verlornen, bis dass sie ihn fanden; hieran knüpft Jesus an; welchen Werth hat nicht der Mensch verglichen mit einem Groschen, suchen sie den Groschen so emsig, wie sollte die verlorne Menschenseele nicht noch viel fleissiger gesucht werden! Zehn Groschen hat das Weib, man legt vielfach so aus: hundert Schafe hat der Hirte, der Herr Jesus, er hat aber sein Eigenthum nicht einer Kirche allein anvertraut, die eine christliche Kirche steht nur da in der Gestalt von verschiedenen Confessionskirchen, diese theilen sich in die Hut und Pflege derer, die des Herrn sind. Allein diese Auffassung hat gegen sich, dass in der dritten Parabel der Vater nur zwei Söhne hat; wir müssten, wenn der eben angeführte Gedanke richtig wäre, nun weiter sagen, dass die zehn Groschen, welche den einzelnen Kirchen anvertraut sind, nun wieder vertheilt werden unter eine Anzahl Väter. Die Alten haben diese Zahl zehn als eine runde, vollkommene Zahl gefasst, Gregor versteht unter den zehn Drachmen die Vollzahl sämmtlicher vernünftiger Geschöpfe; der Mensch ist nur eine einzige Einheit, aber der Engel gibt es nach seinen weitläufigen Auseinandersetzungen neun verschiedene Klassen. Thiersch fasst auch die Zehn als eine solche bedeutsame Zahl, sie ist nach ihm die Zahl des Himmelreichs, die Drachmen fasst er aber als himmlische Güter. Sehen wir von allem Spielen mit den Zahlen und ihrer Bedeutung ab, so bleibt uns nur der Satz übrig: der Hirt verliert ein Schaf von Hundert, das Weib einen Groschen von zehn, der Vater einen Sohn von zweien; diese Zusammenstellung zeigt schon, warum die Zahlen abnehmen. Der Verlust Eines von Hunderten ist nicht so empfindlich als der Eines von Zehnen, oder gar Eines von Zweien; die Freude über das Wiedergefundene ist grösser je geringer der Besitz war. Jesus will den Pharisäern und Schriftgelehrten, indem er die Zahlen sich mindern lässt, zu Gemüthe führen, dass die Freude über das Wiedergefundene fortwährend im Wachsen sein muss, da die Kreise sich immer enger und enger ziehen. Wie der Hirt von seinen hundert Schafen eins verliert, so verliert das Weib einen von ihren zehn Groschen; das Weib hat im Hause zu schalten und zu walten, so verliert denn das Weib den Groschen nicht draussen auf der Strasse, sondern in dem Hause, in ihrer eigenen Wohnung. Sie zündet nun ein Licht an, um in die dunklen Winkel recht hineinleuchten zu können und ergreift den Besen und fegt das Haus aus; es ist eine saure Arbeit, aber wenn diese Arbeit ihr auch wenig Freude machen sollte, so thut sie dieselbe doch mit allem Fleisse, bis dass auch sie ihr εὕρηκα freudig bewegt ausrufen kann. Treten wir aus dem Bilde in die Wirklichkeit herüber; so verliert das Weib ihren Groschen, so oft als der Hirte ein Schaf von seiner Herde verliert; der, welcher nicht ein Groschen dieses Weibes ist, ist auch kein Schaf dieses Hirten. Der Hirte verliert das Schaf, nicht an ihm liegt die Schuld, das Schaf bleibt zurück, verirrt sich; das Weib verliert den Groschen, nicht der Groschen verliert sich von dem Weibe. Die Kirche kann nicht ihre Hände waschen, wenn eines ihrer Kinder verloren geht und sich selbst rechtfertigen; wie sich diese Pharisäer und Schriftgelehrten auch nicht von aller Schuld reinigen können, dass diese ihre Brüder Sünder und Zöllner geworden sind. Die Kirche verliert ihre Kinder, wenn in ihr das Licht unter dem Scheffel steht,

und der Besen nicht wacker gebraucht wird; das Weib, das den Groschen suchen wollte, zündete ja das Licht erst an und nahm den Besen auch erst wieder in die Hand. Das Licht, welches Gott der Kirche anvertraut hat, ist sein heiliges Wort; will sie nach dem Verlornen suchen, so hat sie das Wort auf einen hohen Leuchter zu stellen, so muss sie mit dem Worte suchen gehen. Der Herr, das Haupt der Gemeinde, hat darin seiner Kirche vorgeleuchtet; womit ist er den verlorenen Schafen aus dem Hause Israel nachgegangen, wodurch hat er sie von ihren verkehrten Wegen herumgeholt und ihre Füsse gerichtet auf den Weg des Friedens? Er hat den Armen das Evangelium gepredigt; er hat das Wort Gottes wie ein helles Licht aufgehen lassen in der Finsterniss und in dem Schatten des Todes. Will die Kirche suchen, was in ihr verloren ist, so muss sie Gottes Wort rein und lauter, aber auch warm und lebendig predigen. Das Weib hatte in der einen Hand das Licht, in der anderen Hand den Besen, mit dem kehrte sie das Haus. In jedem Hause sammelt sich Staub an; auch in der Kirche, wo so Viele aus und eingehen, bleibt nicht Alles sauber und reinlich, aus der Welt wird viel Schmutz mitgebracht. Will die Kirche sich von allem Schmutze reinigen, so muss sie eine Zucht ausüben. Sie muss aber diese Zucht nicht anfangen wollen an dem Verlorenen, sondern an sich selbst, in ihrem eignen Hause. Wenn sie das Wort Gottes helle leuchten lässt, wenn sie sich selbst schmückt wie eine Braut ihrem Manne, dass sie sei ohne Flecken, dann ist sie im Stande, recht zu suchen. Der Groschen liegt auf dem Boden, wer da suchen will, muss sich bücken und beugen; die Kirche kann nur suchen, indem sie vor dem Herrn sich demüthigt und beugt, indem sie zu dem Verlornen sich hernieder hält und hinneigt. Dieses Suchen in dem Gefühle der eigenen Verschuldung, mit dem Bekenntniss im Herzen und im Munde, dass man nicht mit der rechten Treue gewacht hat, ist schmerzlich. Der Hirte sucht eigentlich nicht nach dem Verlorenen, er geht dem Verlorenen nach, denn er weiss, wohin das Verlorene sich verirrt hat, wo es sich jetzt in seiner Verlorenheit befindet; das Weib besitzt diesen Scharfblick nicht, es sucht hier, es sucht dort, bis es endlich zu der rechten Stelle kommt; es sucht ἐπιμελῶς mit Fleiss, mit Sorgfalt. Es sucht und will finden. Die Sorgfalt zeugt, dass es mit Aufrichtigkeit sucht, daher gelingt es auch.

V. 9. Und wenn sie ihn gefunden hat, ruft sie ihre Freundinnen und Nachbarinnen und spricht: freuet euch mit mir, denn ich habe meinen Groschen gefunden, den ich verloren hatte. Diess Weib ist die Verlobte und Vertraute des treuen Hirten; was Wunder, dass es fast dasselbe thut und redet, wie der Mann! Jener rief in seiner Herzensfreude seine Freunde und Nachbarn zu sich, diese beruft ihre Freundinnen und Nachbarinnen. Bengel trifft mit seinen Bemerkungen schwerlich das Rechte: *copiae angelicae per se non habent sexum; spectantur tamen ut vel domi vel foris agentes. foris, habitu virili, bellis apto; domi, habitu pacifico et feminino.* Diese Feminina stehen hier lediglich aus Rücksichten des Anstandes; ein Weib gibt keine Männergesellschaft; und diese Freundinnen und Nachbarinnen sind auch nicht die himmlischen Heerschaaren, auch nicht die sieben Geister vor dem Stuhle des Allerhöchsten; diese Weiber sind nur Repräsentantinnen des Gedankens, dass die Freude des Weibes über das Gefundene so gross ist, dass sie dieselbe nicht in ihrem Herzen allein bergen kann. Ueber der Freude vergisst

aber das Weib ihre Sünde nicht; sie bekennt ihren Freundinnen und Nachbarinnen, dass sie den Groschen gefunden habe, ἣν ἀπώλεσα.

V. 10. Also, sage ich euch, ist Freude vor den Engeln Gottes über einen Sünder, der Busse thut. Der Schluss des Gleichnisses greift auf den Schluss des ersten zurück; es sind aber Unterschiede zu beachten. Dort heisst es: χαρὰ ἔσται, hier: χαρὰ γίνεται; dort: ἐν τῷ οὐρανῷ, hier: ἐνώπιον τῶν ἀγγέλων τοῦ θεοῦ; dort der Vergleich mit ἤ, hier nichts mehr dessgleichen. Der Wechsel der Tempora erklärt sich daraus, dass, was dort als möglich gesetzt wurde, hier als geschehend, als jetzt seiend ausgesagt wird: das ἐν τῷ οὐρανῷ soll hier näher bestimmt werden. Falsch ist es, die Freude auf die Engel zu beschränken; buchstäblich ist nichts anders ausgesagt, als dass der, welcher vor den Engeln steht oder thront, sich freut; wenn er aber, ihr Herr und ihr Gott, sich freut, so freuen sie sich als dienstbare Geister mit ihm. Meyer und Bleek finden hier die Vorstellung eines himmlischen Divans, einer Versammlung der h. Wächter in dem Himmel. Die lieben Engel und himmlischen Geister, sagen wir zum Schluss mit Luther, haben ein Freudenfest und singen ein sonderlich *Te deum laudamus*, wenn ein armer Sünder zurecht kommt und sich bekehrt. So nun ein Mensch sich freut über ein verloren Schaf, wenn er es wieder findet; und ein Weib freut sich über einen verlorenen Groschen, wenn sie ihn wieder findet; und die Engel im Himmel freuen sich über einen Sünder, der wieder umkehrt und Busse thut; warum straft und urtheilt ihr Pharisäer und Schriftgelehrten denn mich, will Christus sagen, dass ich die Zöllner und Sünder annehme, die zu mir nahen und meine Predigt mit allem Fleiss und Herzenslust hören. Solche liebliche Gleichnisse und Bilder und solche süsse und tröstliche Worte sollen wir mit allem Fleiss merken, auf dass wir uns damit wider das böse Gewissen und Sünde lernen trösten und aufhalten.

Bei der praktischen Behandlung dieser Perikope wird gewöhnlich darin gefehlt, dass man das zweite Gleichniss von dem verlorenen Groschen gar nicht zu seinem Rechte kommen lässt und höchstens einen Zug aus demselben — das fleissige Suchen — in das Bild von dem treuen Hirten einträgt.

Dieser nimmt die Sünder an!
1. Das ist je gewisslich wahr,
2. und ein theuer werthes Wort.

Jesus nimmt die Sünder an.
1. Er sucht selbst das Verlorene mit Freuden,
2. und heisst uns das Verlorene mit Fleiss suchen.

Die Sünderannahme durch den Herrn.
1. Der Selbstgerechten Aerger,
2. der Verlorenen Heil,
3. des Heilandes Freude,

4. der Kirche Vorbild,
5. der Seligen Wonne.

Jesus der Sünderfreund.

1. Er vermisst das Verlorene,
2. er sucht das Vermisste, bis dass er es findet,
3. er trägt das Gefundene,
4. und freut sich des Geretteten.

Kennst du die zwei Augen, die über dir wachen?

1. Es ist das Auge des Herrn, des guten Hirten,
2. es ist das Auge der Kirche, des treubesorgten Weibes.

Warum gehen so Viele verloren?

1. Weil der einzelne Christ nicht in die Fusstapfen des Herrn tritt,
2. und die Kirche das Wort des Herrn nicht auf den Leuchter stellt und die Zucht nicht handhabt.

Sünderliebe ist Christenpflicht.

1. Christus, der gute Hirte, ist unser Herr und wir sind seine Jünger,
2. die Kirche, das fleissige Weib, ist unsre Mutter und wir sind ihre Kinder.

Eines Christen kurzer Lebenslauf!

1. Mit Treue gehütet und verloren,
2. mit Fleiss gesucht und gefunden,
3. mit Freuden getragen und geborgen.

Unermesslich ist der Werth einer einzigen Menschenseele.

1. Der Herr geht jeder einzelnen Seele selbst nach, bis dass er sie findet,
2. gebietet seiner Kirche, jede einzelne verlorene Seele mit Fleiss zu suchen, bis dass sie findet,
3. und erklärt, dass Freude ist vor den Engeln Gottes über einen einzigen Sünder, der Busse thut.

Wie berechtigt ist die Freude an dem Gefundenen, das verloren war.

1. Schmerzlich ist das Vermissen,
2. beschwerlich das Hingehen,
3. ängstlich das Suchen,
4. lästig das Tragen.

Die Freude vor den Engeln Gottes über einen Sünder, der Busse thut.

1. Von denen nicht verstanden, vor deren Herzen Mosis Decke hängt;
2. von denen aber getheilt, in deren Herz die Klarheit des Evangeliums gedrungen ist.

Des Heilands Herz freut sich über einen Sünder, der Busse thut, vor neun und neunzig Gerechten, die der Busse nicht bedürfen.

1. Es wägt nicht das Glück derer, die es gesichert weiss, sondern fühlt das Elend des armen Verlorenen,
2. es rechnet nicht die Zahl derer, die es gerettet sieht, sondern kämpft um das Eine, das es verloren weiss.
3. es ruht nicht auf den Neunundneunzig, die gewonnen sind, sondern opfert sich, damit das Letzte nicht verloren bleibe.

---

4. Der vierte Sonntag nach Trinitatis.

Luc. 6, 36—42.

Unsere Perikope steht mit den vorhergehenden in dem schönsten Zusammenhange. Pharisäer und Schriftgelehrte standen in dem Anfange der letzten in dem Vorhof und murrten: dieser nimmt die Sünder an und isset mit ihnen. Jesus hat den unbarmherzigen Männern in zwei tröstlichen Gleichnissen gelehrt, wie Himmel und Erde sich freuen über Eines Sünders Busse. Er dringt jetzt noch schärfer gegen diese Pharisäer, er redet sie direkt an und ruft ihnen zu: darum seid barmherzig, wie auch euer Vater in dem Himmel barmherzig ist. Ein solches Wort ist jetzt unbedingt nothwendig. Wie der Hirte dem Weib sein Eigenthum befohlen hat, so befiehlt das Weib das, was ihm übergeben ist, wieder andern. Der Herr beruft in dieser Zeit durch sein Wort Alle mit der treusten, sorgfältigsten Liebe, aber er beruft sie durch Menschen zu Menschen, durch Menschen zur Gemeinschaft mit andern Menschen. Da ist ein Wort an diejenigen Noth, welche da berufen sollen, wie ein Wort an die, welche die Berufenen in ihre Gemeinschaft aufnehmen sollen. Wie Noth solch ein Wort thut, sehen wir an den Pharisäern und Schriftgelehrten. Diese, welche von Gott berufen und ausgerüstet waren, den Blinden den Weg zu weisen, reichten in hochmüthigem, verachtungsvollem Stolze den Zöllnern und Sündern die Hand nicht, ja sie stellten sich geflissentlich auf, um diesen, die da kamen, den Weg zur Gemeinschaft mit Christus zu verlegen. Der Herr räumt dieses Hinderniss jetzt eigenhändig aus dem Weg.

Unsere Perikope steht eigenthümlich da; sie hat für einzelne Verse Parallelen bei Matthäus. Es ist ein kleiner Abschnitt aus der Bergpredigt, welcher vor uns liegt; Lukas hat vielfach die einzelnen Verse in eine andre Verbindung gebracht als Matthäus. Es ist behauptet worden, dass die Zusammenfügung unsres Evangelisten sinnlos sei; wir wollen uns den Blick von Anfang an nicht einnehmen lassen, gehen vielmehr mit der Ueberzeugung an die Auslegung, dass dieser Text, welchen die Kirche als eine geschlossene Einheit von Alters her angesehen hat, bei näherer Prüfung sich auch nicht als eine gedankenlose Compilation, sondern als ein abgerundetes Ganze erweisen werde.

V. 36. **Darum werdet barmherzig, wie euer Vater barmherzig ist!** Unsere Stelle hat in Matth. 5, 48 eine Parallele; während

hier aber Gott als *οἰκτίρμων* bezeichnet wird, steht dort der viel allgemeinere Begriff *τέλειος*. An das Vorhergehende ist diese Aufforderung mit *οὖν* angefügt. Gott war da als derjenige dargestellt, welcher keinen Unterschied macht zwischen Dankbaren und Boshaftigen, sondern gütig ist gegen jedermann. Da Gott *χρηστός* ist, so ist er auch *οἰκτίρμων*, denn die Barmherzigkeit ist nur ein besonderer Erweis der Güte. Gut bestimmt Augustinus schon *de mor. eccl. 1, 27* die *misericordia,* welche er ganz richtig *a misero corde, eo quod unusquisque intuitur quempiam miserum et ei compatiens de dolore animus tangitur; ipse cor miserum facit, ut eum a miseria liberet, cui intendit;* wie auch Isidorus: *misericordia est affectus cordis, quo compellimur, ut miseris benefaciamus-animi condolentis affectio cum additamento benefacii, ut compatiamur proximo et largiamur de proprio.* Gott, der ein solches warmes Herz hat, dass es erregt wird, wenn er den Elenden sieht, und helfen muss, ist unser Vater; wollen wir Kinder des Allerhöchsten heissen, so gilt es: *γίνεσθε οὖν οἰκτίρμονες.* Was Gott ist, das sollen wir werden; ja das müssen wir werden, wenn wir anders das sein und bleiben wollen, was wir sind. Die Heiden haben das schon eingesehen; weil es ihnen feststand, was Pindar *Nem.* 6, 1 singt:

ἓν ἀνδρῶν, ἓν θεῶν γένος ἐκ μιᾶς δὲ πνέομεν
ματρὸς ἀμφότεροι,

so sprachen sie auch schon aus, dass des Menschen Bestimmung sei, zu Gott sich zu erheben, Gott sich zu verähnlichen. So sagt Plato, der so manchen tiefen Blick gethan hat, *διὸ καὶ πειρᾶσθαι χρὴ ἐνθένδε ἐκεῖσε φεύγειν ὅτι τάχιστα. φυγὴ δὲ ὁμοίωσις θεῷ κατὰ τὸ δυνατόν. ὁμοίωσις δὲ δίκαιον καὶ ὅσιον μετὰ φρονήσεως γενέσθαι. (Theaet. 176 k. a.) Ratio,* sagt Seneka, *ep. 14, 4, 27. dis hominibusque communis est. haec in illis consummata est, in nobis consummabilis.* Der Mensch ist noch nicht gut §. 29, *sed in bonum fingitur; cuicumque autem abest aliquid ad bonum, malus est.*

Sed si cui virtus animusque in corpore praesens hic deos aequat. illo tendit originis suae memor. nemo improbe eo conatur adscendere, unde descenderat. Es ist eine Ahnung der ewigen Wahrheit gewesen; das höchste Ziel des Christenmenschen ist nichts anders, als Jesum Christum in sich auszugestalten und zu verklären, als so zu werden, wie Gott ist. Dieses Werden ist aber so leicht nicht; der Mensch, welcher nur in einem einzigen Punkte wie Gott werden will, muss sich selbst verleugnen und überwinden. Gott ist barmherzig, wir sollen barmherzig werden, aber so tief sind wir gefallen, so wenig ist von der Barmherzigkeit ein Funken von Natur in unsrem Herzen, dass der Herr uns mit ernsten Worten zur Barmherzigkeit noch mahnen muss.

V. 37. **Richtet nicht, so werdet ihr auch nicht gerichtet; verdammet nicht, so werdet ihr nicht verdammet; vergebet so wird euch vergeben.** Vor dem Richten des Andern warnt der Herr für das Erste; was will er mit seinem Befehle gebieten? Einige haben es so verstehen wollen, als ob der Herr alles und jedes Richten hier untersagte. Chrysostomus und Hieronymus wehren diese Ansicht, welche bei den Anabaptisten seiner Zeit wieder auftauchte, mit dem Hinweise auf die Apostel ab; Hieronymus erinnert, wie Petrus im heil. Geiste den Ananias und die Sapphira und wie Paulus den Blutschänder in der corinthischen Gemeinde richtet. Chrysostomus meint, Paulus habe auch auf der einen Seite verboten zu richten, so Röm. 14, 4. 1 Cor. 4, 5. und doch anderer Seits selbst zum Richten ermahnt, so 1 Tim. 5, 20. 2 Tim. 4, 2. Beide

Väter hätten noch weiter gehen können, sie durften noch darauf aufmerksam machen, dass unter den Gaben des heil. Geistes, der den Gläubigen gegeben werden soll, ausdrücklich die *διάκρισις πνευμάτων* aufgeführt wird und hätten noch bestimmter hervorheben können, dass der Herr selbst ein Richten von den Seinen fordert. vgl. Matth. 18, 15 ff. Nicht richten wollen ist gerade zu ungöttlich, unchristlich; ist ein Zeichen des Unverstandes, oder ein Zeichen der Schwachheit und Menschenfurcht. Es ist da nun empfohlen worden, *κρίνειν* = *κατακρίνειν* zu nehmen; so schon Gregor von Nyssa, Theophylaktus, Euthymius, Erasmus, Beza, Piscator, Kühnöl, Olshausen. Wie wir uns in der Auslegung der zweiten Pfingstperikope überzeugt haben, kommt *κρίνειν* in diesem Sinne im N. T. wirklich vor; allein hier will *κρίνειν*, in dieser Bedeutung gefasst, sich gar nicht in den Zusammenhang schicken. Es folgt ja gleich ein Wort, welches dem *κατακρίνειν* vollständig entspricht, nämlich *καταδικάζειν* und wir erhielten einen ganz unerträglichen Pleonasmus. Aeltere haben da nun sich so zu helfen gesucht, dass sie dem *κρίνειν* eine *notio adiuncta* beilegten; Chrysostomus paraphrasirt: *μὴ πικρὸς γένου δικαστής*, Ambrosius und Augustinus nehmen es für *temere iudicare*, Hieronymus für ein kleinliches Richten, welches die Mücken des Nächsten seigt und die eigenen Kamele verschluckt; Calvinus für *curiose inquirere in aliena facta;* Bengel: *rigide iudicare, sine scientia, amore, necessitate.* Es liegt aber doch in dem Zusammenhange noch gar nichts, was dem Richten eine solche üble Nebenbedeutung gebe; wir haben daher einfacher das *μὴ κρίνετε* mit Paulus, Baumgarten-Crusius, de Wette, Tholuck, Meyer, Bleek so zu fassen: richtet nicht, habt überhaupt am Richten keine Lust, seid nicht Richter, sitzt nicht zu Gericht. Der Herr verbietet seinen Jüngern, dass sie sich zu Richtern aufwerfen und das Gericht sich anmassen. Trefflich sagt Calvin, den ich hier um so lieber zum Worte kommen lasse, als er unter den Reformatoren dasteht wie das eherne Standbild eines römischen Censors: *his verbis praecise non prohibuit Christus a iudicando, sed morbum, qui omnibus fere ingenitus est, sanare voluit. videmus enim, ut omnes sibi indulgeant, quisque autem in alios severus sit censor. et quaedam est huius vitii dulcedo, ut neminem fere non titillet cupiditas in aliena vitia inquirendi. fatentur quidem omnes, malum esse intolerabile, quod tam maligni sint erga fratres, qui sibi in propriis vitiis ignoscant. atque id etiam multis proverbiis damnarunt olim profani homines; omnibus tamen saeculis obtinuit et hodie quoque obtinet. imo accedit altera pestis deterior, quod bona pars alios damnando peccandi licentiam vult acquirere. hanc pravam mordendi, carpendi, obtrectandi libidinem cohibet Christus, cum dicit: nolite iudicare. neque enim coecutire debent fideles, ut nihil discernant, sed tantum se ipsos frenare, ne cupidius iudicent quam par est; fieri enim aliter non potest, quin modum rigoris excedat, quisquis iudicium sibi de fratribus appetit. talis est loquutio apud Jacobum; nolite plures esse magistri. neque enim fideles absterret vel retrahit, ne docendi partibus fungantur, sed ambitiose appetere honorem vetat. iudicare ergo hoc loco tantumdem valet ac curiose inquirere in aliena facta. hic autem morbus primum iniquitatem secum perpetuo trahit, ut leve aliquod delictum non secus atque gravissimum crimen damnemus; deinde erumpit in perversam audaciam, ut superciliose de re qualibet sinistrum feramus iudicium, etiamsi in bonam partem accipi poterat. videmus nunc, quorsum tendat consilium Christi, ne scilicet nimium cupidi, vel morosi, vel maligni simus, vel etiam curiosi in iudicandis proximis. qui autem iudicat*

ex verbo et lege Domini et iudicium suum ad caritatis regulam exigit, semper a se ipso initium censurae faciens, ille rectum iudicandi modum et ordinem servat. Worüber Calvin so ergreifend klagt, darüber müssen wir heute noch klagen; es ist nicht besser geworden in der Christenheit, im Gegentheil ist des Richtens und Verdammens immer mehr geworden. Es ist vielfach schon bis zu dieser kaum glaublichen Spitze gestiegen, dass man es für etwas Wesentliches bei dem Gläubigen hält, dass er richtet. „Der Mensch, sagt Thiersch, ist ausserordentlich geneigt, über seinen Nächsten zu Gericht zu sitzen. Hat er nur ein Wenig von den Geboten Gottes gehört, so wendet er es auch gleich an, nicht um sich selbst, sondern um Andere darnach zu beurtheilen. Solchen Gebrauch machten insbesondere die Juden von dem reichen Maasse der Erkenntniss, welches ihnen im Vergleich mit den Heiden verliehen war. (Röm. Kap. 2.) Aber so etwas will der Herr bei seinen Jüngern nicht dulden. Wenn wir mehr Licht empfangen als Andere, so sollen wir es anwenden, um uns selbst darnach zu beurtheilen und unser Wachsthum an Erkenntniss soll zugleich ein Wachsthum an Demuth und Milde sein. Aber so ist der Mensch, dass er meint, durch scharfes Urtheilen über Andere gebe er den besten Beweis seiner Frömmigkeit. Die Verblendung geht so weit, dass die Heuchler meinen, durch Splitterrichten sich selbst bei Gott und den Menschen zu empfehlen, als wenn der Herr ihre eigenen Fehler desto weniger bemerken würde, je ärger sie über Andere losziehen.“ Ja wir dürfen noch mehr sagen; diese Richter spüren etwas von dem Gerichte der Verdammniss in ihren eignen Herzen, sie suchen sich dadurch vor diesem Gerichte zu retten, dass sie sich selbst auf den Richterstuhl schwingen und ein unerbittlich strenges Gericht über den Nächsten ergehen lassen. Sand wollen sie dadurch den Leuten in die Augen streuen, sie wollen durch ihr strenges Sittenrichten verhüten, dass Andere ihre Sitten richten, das Feigenblatt dieses Richtens muss die Blösse decken! Der Herr verbietet nicht bloss das Richten, er verstärkt sein Verbot, denn er weiss eben, wie schwer der Mensch sich diesem Worte unterwirft, durch die Verheissung: καὶ οὐ μὴ κριθῆτε. Das eigene Richten bringt der Herr in Verbindung mit dem Gerichtetwerden. Welcher Art diese Verbindung ist, wird nicht näher angegeben; es steht ein einfaches καί als Bindeglied zwischen beiden Sätzen. In Matthäus heisst es bestimmter: μὴ κρίνετε, ἵνα μὴ κριθῆτε. Lukas sagt die Folge aus, welche das Richten für den Richter selbst hat; aus dem, dass du den Andern richtest, geht hervor, dass du gerichtet wirst; Matthäus spricht eine Warnung aus und sagt nicht, ob dieses Gerichtet werden eine Consequenz ist, welche naturgemäss aus dem eigenen Richten hervorwächst, oder eine Strafe, welche ihm überhaupt festgesetzt ist. Auf was für ein Gericht weist der Herr nun mit diesen Worten hin: καὶ οὐ μὴ κριθῆτε? Euthymius, Bengel, Olshausen, de Wette, Tholuck, Baumgarten-Crusius, Bleek, Meyer beziehen es entweder auf das Gericht, welches Gott am Ende der Welt wird halten, oder auf das messianische Gericht. Andere hingegen wie Augustinus, Erasmus, Calvin, Wetstein, Kühnöl, Paulus, Fritzsche, Thiersch denken an die Vergeltung durch Menschen. Um diesem Meinungsstreite zu entrinnen, haben Andere endlich hier an gar keine bestimmten richtenden Personen denken wollen, wie z. B. Grotius. An das Gericht Gottes lässt sich hier bei Lukas nicht gut ausschliesslich denken, ein Mal würde unser κριθῆτε schon Schwierigkeiten machen; es nimmt das κρίνετε auf

und es ist daher das Natürlichste, dass κρίνειν in dem Nachsatze denselben Sinn hat wie in dem Vordersatze; dort war es das ungebührliche Richten der Menschen, wir würden also hier wieder an ungebührliches Richten von Menschen zu denken haben. Weiter lässt sich δώσουσιν in dem folgenden Verse nicht gut unpersönlich mit Grotius und Bleek fassen, auch eben so wenig mit Meyer auf die Engel als die Gehülfen des messianischen Gerichtes deuten, denn von Engeln ist in dem ganzen Contexte gar nicht die Rede. Der Herr weist auf die Vergeltung hin, welche hier auf Erden schon sich vollzieht; es wäre ganz ungerechtfertigt, zu sagen, er gebe also einen klugen Rath, nein das thut er nicht, wie de Wette schon sehr richtig bemerkt hat, er weist vielmehr sie auf die Idee der sittlichen Wechselwirkung. Mit deinem Richten schlägst du dem Gesetze Gottes in das Angesicht, das Gesetz aber ist elastisch; der Schlag, welchen du dagegen ausführst, trifft dich wieder! Wie Gott das Glied, mit welchen wir sündigen, so oft für diese seine Sünde straft; so bestraft er auch schon so oft die Sünde, welche wir an Andern begehen, dadurch, dass dieselbe Sünde von Andern an uns begangen wird. Natürlich, dadurch dass du so sündigst, machst du ein Loch in den Zaun, wie willst du es verhindern, dass dein Nächster, zumal er nun vor dir keinen Augenblick mehr sicher ist und vielleicht gar durch dich gereizt worden ist, das Loch benutzt und dich auf das empfindlichste beschädigt? Die Heiden haben diese Nemesis schon deutlich erkannt und offen bekannt; Wetstein hat zu Matth. 7, 1 eine grosse Menge einschläglicher Aussprüche zusammengestellt, so sagt Horatius in seinen Satyren 1, 3, 67.

quam temere in nosmet legem sancimus iniquam, wozu der Scholiast schreibt: *quia eadem ab aliis patimur — nam et illi eandem de nobis legem statuent.* Seneka führt in seinen Briefen 15, 2, 43 das Sprüchwort an: *ab alio expectes, alteri quod feceris.* Die Rabbinen sagen dasselbe aus, so heisst es *Sota 1, 7*: *mensura, qua homo metitur, metiuntur illi* und im Targum zu Jesaja 27, 8 steht: *modio, quo mensus fueris, metientur tibi. mensura pro mensura.*

Wer sich zum Richter über den Andern aufwirft, thut dieses nicht, um den Andern zu erhöhen, sondern um ihn zu verkleinern, zu verdammen. Daher fährt der Herr aufsteigend fort: μὴ καταδικάζετε καὶ μὴ καταδικασθῆτε. Wie können wir nur unsren Nächsten verdammen wollen? Liegt unser Nächster auch, wenn wir ihn ganz gerecht beurtheilen, in schwerer Sünde, haben wir ein Recht, haben wir gar die Pflicht, ihn zu verdammen? Ein Recht gewiss nicht; denn ein jeder steht und fällt seinem Herrn; und die Pflicht auch nicht, denn des Menschen Sohn ist nicht gekommen der Menschen Seelen zu verderben, sondern zu erhalten. Wie thöricht ist dieses Verdammen! *de quo desperamus*, sagt Augustinus, *subito convertitur et fit optimus; de quo multum praesumpseramus, deficit et fit pessimus. nec timor noster certus est, nec amor. quid sit hodie, homo vix novit.* Wie unkindlich: *Deus pater charitas est*, sagt derselbe Kirchenvater, *Deus filius dilectio est, spiritus sanctus amor patris et filii est, haec charitas et haec dilectio aliquid simile in nobis requirit, scilicet charitatem, qua veluti quadam affinitate consanguinitatis ei sociemur et coniungamur.* Wie unbrüderlich! Nicht Steine sollen wir aufheben gegen unsren Bruder, der da sündigt, dass er sterbe, sondern betende Hände für ihn erheben, dass er lebe. Wer ein unbarmherziges Urtheil fällt über seinen Nächsten, über den wird Gott, der Herr, nicht erst ein strenges

Gericht halten an dem Ende der Tage; der wird schon in dieser Zeit ebenso unbarmherzig verurtheilt werden. Wer fällt aber gerne in das Gericht der Menschen, wer lässt sich gern verdammen? Calvin spricht aus der Erfahrung: *ut nihil nobis fama nostra carius est vel pretiosius, ita plus quam acerbum est damnari ac subiici hominum probris et infamiae.* Wir ziehen uns also, was wir so verabscheuen, durch unsren Vorgang über den Hals, denn wir müssen ernden, was wir säen; und wer Wind säet, wird Sturm ernden.

Die Barmherzigkeit soll sich aber an dem Nächsten nicht allein darin erweisen, dass sie demselben kein Uebel zufügt; das wäre eine elende Liebe, welche sich schon damit zufrieden gäbe, dass sie dem Nächsten nicht wehe thut. Die wahre Liebe will wohlthun, die Barmherzigkeit will dem Nächsten etwas schenken. Wir leben in Gemeinschaft, es ist da unmöglich, dass da nicht Einer an dem Andern sich vergeht, dass er nicht an seiner Person oder an seinem Besitze sich versündigt. Einer geräth in des Andern Schuld, Einer wird dem Andern wegen der Sünden, die er an ihm beging, verhaftet. Der Herr mahnt: *ἀπολύετε καὶ ἀπολυθήσεσθε.* Gebet Alles los aus der Verhaftung, vergebet die Schulden, verzeihet, vergesset und wie ihr thut, so wird euch geschehen. Aber hiermit ist die Barmherzigkeit noch nicht befriedigt; wer vergibt, der nimmt nur dem Bruder eine ihm drückende Last ab, die Barmherzigkeit thut diess, um dem Bruder eine neue Last aufzulegen, um ihn mit den handgreiflichen, fühlbaren, thatsächlichen Beweisen seiner Güte zu überhäufen. Nicht bloss vergeben, etwas hinwegthun will der Barmherzige, sondern auch geben, etwas hinzuthun. Darum heisst es weiter:

V. 38. G e b e t, s o w i r d e u c h g e g e b e n. E i n v o l l, g e d r ü c k t, g e r ü t t e l t u n d ü b e r f l ü s s i g M a a s s w i r d m a n i n e u r e n S c h o o s s g e b e n; d e n n e b e n m i t d e m M a a s s e, d a i h r m i t m e s s e t, w i r d m a n e u c h w i e d e r m e s s e n. Matthäus hat die beiden Sätze von dem Verdammen und dem Geben nicht; er nähert sich dem Lukas erst wieder in der letzten Hälfte dieses Verses, wo von dem Messen und dem Wiedermessen die Rede ist. Die barmherzige Liebe will geben, so gab der barmherzige Sameriter nicht bloss sein Oel und seinen Wein her, er gab sein Thier dem Halbtodten, er gab seine Groschen noch dem Wirthe. Sie soll geben und im Geben nicht müde werden; es wird ihr wieder gegeben. Das Brod, das du dem Armen in barmherziger Liebe brichst, das wächst dir wieder zu, wie das Brod wuchs, das die barmherzige Liebe Jesu den hungrigen Leuten in der Wüste brach; ja es wird wachsend sich nicht bloss ersetzen, es wird wachsen, dass du durch deine Gaben, statt arm zu werden, reich wirst! Wer Liebe säet, wird Liebe ernden; wer reichlich säet, wird auch reichlich ernden! Ein reicher Lohn ist der Barmherzigkeit verheissen; der Herr malt ihn uns in dem Wort: *μέτρον καλόν, πεπιεσμένον καὶ σεσαλευμένον καὶ ὑπερεκχυνόμενον δώσουσιν εἰς τὸν κόλπον ὑμῶν* vor die Augen. Bengel findet nicht eine Klimax hier, sondern eine Vielheit von Maassen und demnach eine Mannichfaltigkeit von Gütern. *πεπιεσμένον pressam (sc. mensuram) in aridis, σεσαλευμένον in mollibus, ὑπερεκχυνόμενον in liquidis.* Meyer und Bleek gehen mit Recht auf diesen Gedanken nicht ein, er ist zu gesucht. Die andere schon von Euthymius vertretene Auffassung empfiehlt sich mehr, wir sehen, wie die, welche dem Barmherzigen für seine Wohlthaten lohnen wollen, es nicht reichlich genug machen können,

wie sie sich ordentlich abmühen, um ihm den vollen Segen in den Schooss zu schütten. Ein schönes, ein grosses, volles Maass bringen sie herbei, aber es kommt ihnen zu klein vor, wenn auch noch so viel darinnen ist, sie drücken mit der Hand noch darauf, um Raum zu schaffen, sie rütteln daran, damit die Körner sich noch fester setzen, ja sie häufen noch oben auf, dass das Getreide über den Rand des Maasses herabfliesst. Diese Verheissung gibt der Herr der Barmherzigkeit. Empfängt sie aber stets diesen reichen, überschwänglichen Lohn? *quod autem saepe contingit,* sagt Calvin, *filiis Dei pessimam rependi mercedem, ut multis iniustis calumniis premantur, quum tamen nullius famam laeserint, imo pepercerint fratrum vitiis, cum hac Christi sententia non pugnat; nam quae ad praesentem vitam spectant promissiones, eas scimus non esse perpetuas, nec exceptione carere. deinde quamvis dominus ad tempus innocentiam suorum indigne premi et propemodum obrui sinat simul tamen implet quod alibi dicit, ut refulgeat eorum integritas instar aurorae. Jesaj. 58, 8: ita semper eminet eius benedictio supra iniustas calumnias.* Es ist gewiss auch nicht ohne Absicht von dem Herrn gesagt: *δώσουσιν εἰς τὸν κόλπον ὑμῶν.* Meyer kann uns mit seiner Bemerkung: *κόλπος* die faltige Bauschung des mit dem Gürtel zusammengefassten weiten Oberkleides. Ruth. 3, 15, obgleich Bleek ihm zustimmt, wenig Genüge thun. Es ist doch auffallend, dass der Herr hier so umständlich spricht, warum nicht ganz einfach *ὑμῖν*, wodurch er mit den vorhergehenden Sätzen im Parallelismus geblieben wäre? Der *κόλπος* ist bei den Alten doch nicht das Einzige gewesen, darin sie ihr Hab und Gut fortgetragen haben? Der Herr wählt aber hier diesen Ausdruck, um zu bezeichnen, wie wohl dieses Maass dem Herzen thut, welch eine Wonne es sein muss, Barmherzigkeit zu üben, weil dadurch das barmherzige Herz wieder erfreut wird. Der *κόλπος* ist der Busen, unter welchem das Herz schlägt. Hieraus erklärt es sich erst, warum hier auf ein Mal aus den Passivformen in das Aktivum übergegangen wird. Wir erwarten nach den vorhergehenden Versen *δοθήσεται* und auf ein Mal steht vor uns: *δώσουσιν*. Der Herr will aber den Barmherzigen nicht bloss dadurch erfreuen, dass ihm ein überreiches Maass zugemessen wird, er will ihn nicht sättigen allein mit den Gütern seines Hauses, er soll auch an denen, welche ihm zumessen und zutragen, sein Herz ergötzen. Er soll durch seine Liebe mit Andern in Gemeinschaft treten, ein enges Band soll sich knüpfen durch die Barmherzigkeit zwischen Person und Person. So findet die Lieblosigkeit ihre Strafe, so die Liebe ihren reichen Lohn; *τῷ γὰρ αὐτῷ μέτρῳ, ᾧ μετρεῖτε, ἀντιμετρηθήσεται ὑμῖν.* Diese Worte sind bei Matthäus mit den negativen Erweisen der Barmherzigkeit verbunden; hier sind sie mit dem letzten activen Erweise derselben zusammengerückt. Sie werden nicht recht verstanden, wenn man ein *tale quale* in ihnen findet; der Herr hat nicht gesagt, dass wir grade so viel Barmherzigkeit erfahren werden, als wir erweisen, er hat vielmehr gesagt, dass der Lohn weit über die Leistung hinausgeht. Diess letztere soll jetzt begründet werden. Jesus sagt nicht, wie Theophylaktus schon bemerkt, *τοσούτῳ*, sondern *αὐτῷ*. Er sagt damit, dass der Barmherzige Barmherzigkeit erlangen werde, ohne zu bestimmen, dass er nur ebenso viel Barmherzigkeit findet, als er gethan hat. Es ist ja in der That so, wie das Samenkorn, welches du in die Erde wirfst, nicht einfach aufgeht, sondern oft eine 30, 60, ja eine 100fältige Frucht schafft, so erwächst auch gar oft

aus einem einzigen Körnlein barmherziger Liebe für den Säemann eine Ernde, deren Garben er gar nicht in seinen Busen sammeln kann.

V. 39. Er sagte ihnen aber ein Gleichniss. Mag auch ein Blinder einem Blinden den Weg weisen? Werden sie nicht alle beide in die Grube fallen? In der Recension der Bergpredigt, welche Matthäus aufbewahrt hat, findet sich weder dieser noch der folgende Vers: Matthäus schreitet unmittelbar zu dem 41. Verse des Lukas fort. Es finden sich in seinem Evangelium aber Parallelen zu diesen beiden Versen des Lukas: unser Vers hier ist mit Matth. 15, 14 und der folgende Vers mit Matth. 10, 24 zu vergleichen. Grotius schrieb zu unsrem Verse: *frustra laborari puto in quaerenda huius loci cum prioribus aut sequentibus connexione. Lucas enim, quum multas Christi sententias recitasset, has etiam, quamquam alio forte tempore et occasione pronunciatas, huc referendas putavit.* Seine Ansicht wird in unsren Tagen von sehr namhaften Schriftauslegern noch getheilt; ja sie ist die herrschende. Bleck behauptet: diese beiden Verse gingen aus dem Zusammenhange mit den vorhergehenden Gedanken ganz heraus; ja „auf sehr unnatürliche Weise" sollen diese beiden armen Verse von Lukas hier eingeführt worden sein. Meyer will diese Ansicht sogar aus dem Text begründen; kein Zusammenhang, dekretirt er, mit dem Vorhergehenden; sondern, wie Lukas selbst durch *εἶπε etc.* andeutet, ein neuer selbstständiger Theil der Rede beginnt. Was letztere Behauptung aber für eine bodenlose Willkür ist, ergibt sich aus einem Blick auf Luk. 21, 29. Deutet Lukas auch hier mit seinem καὶ εἶπε παραβολήν an, dass nun ein neuer selbstständiger Theil in der eschatologischen Rede des Herrn seinen Anfang nimmt? Der Evangelist, welcher καθεξῆς sein Evangelium zu schreiben sich vorgenommen hat, wird schwerlich hier eine Rede zusammengestoppelt haben ohne Sinn und Verstand. Augustinus bezieht den τυφλός, der den Weg weisen will, auf die Leviten; in der Parallele bei Matth. 15, 14 sind unter den Blinden offenbar die Pharisäer verstanden. Diese Beziehung hat in unsrer Stelle nichts gegen sich; der Herr setzt in der Bergpredigt sich mit den Pharisäern und Schriftgelehrten gründlich auseinander; sie ist, so zusagen, seine Thronrede, in welcher er sein Reichsprogramm im Gegensatze zu dem Programm der Pharisäer und Schriftgelehrten entwickelt. Das Volk erkannte diess vollständig und entsetzte sich, denn er predigte gewaltig und nicht wie die Schriftgelehrten. (Matth. 7, 28 f.) Lukas erkennt auch diese polemische Haltung der Bergpredigt an: er stellt sie so, dass ihr zwei Verhandlungen Jesu mit den Pharisäern unmittelbar vorausgehen, damit sie von hier aus gleich ihre rechte, volle Beleuchtung empfange. Der Herr widerspricht aber nicht einfach den Pharisäern, er stellt in der Bergpredigt die reine und die verfälschte Lehre, die lautere und die heuchlerische Gerechtigkeit einander gegenüber. Luther hat daher nicht übel gethan, dass er V. 40 nicht auf das Verhältniss zwischen den Pharisäern und ihren Schülern beschränkte, sondern es allgemeiner fasste und auch auf den Herrn und seine Jünger anwandte. Der Zusammenhang mit den betrachteten Mahnungen des Herrn ist doch nicht so lose, wie Grotius und seine Genossen dafürhalten. Waren die Pharisäer nicht die leibhaftigen Gegenbilder zu dem, was der Herr seinen Zuhörern an das Herz legte? Wer schwang sich so gern auf den Richterstuhl, wer brach mit freudigem Behagen den Stab über seinen Nächsten, wenn nicht der Pharisäer? Man denke an den betenden Pharisäer

in dem Tempel, oder man denke nur an die beiden Geschichten zu Anfang unsres Textkapitels. Von vergebender Liebe war bei diesen Männern nicht viel zu finden, sie gaben Almosen, aber mit kalter Hand, mit todtem Herzen, um von den Leuten gesehen zu werden, sie waren ja geizig. Blind waren diese Meister in Israel; blind nicht bloss in Anbetracht dessen, dass sie einen Balken im Auge hatten, Barmherzigkeit und Gnade nicht kannten, sondern auch in Anbetracht dessen, dass sie kein Auge hatten für die Barmherzigkeit Gottes, welche sich ihnen zum Vorbilde darbot. Und diese mit der ärgsten Blindheit geschlagenen Männer boten sich dem Volke, das auch blind war, das keine erleuchteten Augen und kein von dem hellen Scheine der Barmherzigkeit Gottes erwärmtes Herz hatte, zu Wegweisern an! Wie sollte das gehen? Wer den Andern den Weg weisen, oder, wie es hier wörtlich heisst, den Weg führen will, der muss den rechten Weg selbst wissen und wandeln. Wer selbst den rechten Weg nicht kennt noch wandelt, der kann den, welcher sich seiner Führung überlässt, nur in die Irre führen, nur in die Grube stürzen. Der Führer geht voraus, und wenn der Geführte auch noch nicht auf dem verkehrten Wege gewandelt ist, so führt der Führer, dessen Leitung er sich überlässt, ihn auf seinen falschen Weg.

V. 40. Der Jünger ist nicht über seinen Meister, vielmehr wird jeder bereitet sein wie sein Meister. Der Meister ist für den Jünger der Führer, er tritt in dessen Fusstapfen ein, folgt ihm wie der Schatten, er sieht, wenn er ein rechter Jünger ist, in ihm, in allen Werken seinen Vorgänger, sein Ideal. Der Jünger erreicht daher zum höchsten seinen Meister; über ihn hinaus kann er nicht kommen, er hörte in demselben Augenblicke auf, der Jünger dieses Meisters zu sein. Ein Pharisäerzögling kann daher nicht besser sein, wie sein Pharisäermeister; sind die Pharisäer herzlose, stolze Richter, so wird das Volk, welches von ihnen sich führen lässt, bald gelernt haben, ebenso stolz und herzlos zu richten, zu verdammen. Wie wahr ist das nicht. Wie haben diese Pharisäer nicht dem ganzen Volke ihren Stempel aufgeprägt; war nicht Israel am Ende ein Volk pharisäisch durch und durch. Es ist schon ein Mal verwiesen worden auf Röm. 2. Wenn der Apostel nicht sagte, dass er den Juden schildert, wir würden denken, ein Pharisäer habe ihm zu diesem Bilde gesessen. Er sagt, V. 17 ff.: „siehe aber zu, du heissest ein Jude und verlässt dich auf das Gesetz und rühmst dich Gottes und weisst seinen Willen und weil du aus dem Gesetze unterrichtet bist, prüfest du, was das Beste zu thun sei und vermissest dich, zu sein ein Leiter der Blinden, ein Licht derer, die in Finsterniss sind, ein Züchtiger der Thörichten, ein Lehrer der Einfältigen, hast die Form, was zu wissen und recht ist im Gesetz. Nun lehrest du Andre und lehrest dich selber nicht. Du predigst, man solle nicht stehlen und stiehlst. Du sprichst, man solle nicht ehebrechen und du brichst die Ehe. Dir greuelt vor den Götzen und raubest Gott, was sein ist. Du rühmest dich des Gesetzes und schändest Gott durch Uebertretung des Gesetzes.“ Der Herr fügt zu diesem Satze noch den weiteren hinzu: *κατηρτισμένος δὲ πᾶς ἔσται ὡς ὁ διδάσκαλος αὐτοῦ*. Dieser einfache Satz wird sehr verschieden übersetzt; die Vulgata sagt: *perfectus autem omnis erit, si sit sicut magister eius*, Luther ist ihr gefolgt. Meyer: „ausgebildet aber, wird jeglicher wie sein Lehrer sein, d. h. wenn er die völlige Zubereitung in der Schule seines Lehrers empfangen hat, wird er seinem Lehrer gleich sein. Uebertreffen wird er ihn nicht. Uebertreffen

aber müsste der Schüler seinen Lehrer (an Erkenntniss, Weisheit, Gesinnung u. s. w.), wenn er nicht mit diesem in's Verderben gerathen sollte." Bleek findet diese Auffassung unnatürlich, er schliesst sich an Kühnöl, de Wette u. A. an und übersetzt: „jeder wird zubereitet sein, wie sein Meister, wird seinem Meister ähnlich sein und ihn nicht etwa an Erleuchtung übertreffen, wesshalb auch nicht zu erwarten ist, dass die Schüler der Pharisäer, die sich von ihnen leiten lassen, besser sein oder werden sollten, wie diese selbst." Wir stimmen Bleek bei, finden aber keinen Grund, mit ihm, dem Bengel hierin schon vorgegangen ist, diesen Spruch auf das Verhältniss der Pharisäer und ihrer Schüler zu beschränken. Der Herr setzt absichtlich die Worte so weit, dass sie noch auf ein anderes Verhältniss zwischen Lehrer und Schüler sich anwenden lassen. Er ist auch ein Meister und setzt sich eben in seinem Worte: richtet nicht, den pharisäischen Meistern gegenüber; er redet zu seinen Hörern als zu seinen Schülern. Wenn sein Wort gewiss in erster Linie sagen will: ihr Jünger der Pharisäer ärgert euch wohl in euren Herzen über das Richten und Verdammen derselben und sprecht: wir wollen uns vor diesem Laster hüten. Ihr könnt euch aber nicht behüten, ihr werdet bald ebenso wie die Pharisäer, eure Meister unbarmherzig richten und verdammen. Der Jünger überflügelt nicht seinen Meister, sondern gestaltet sich nach und nach, bildet sich aus wie sein Meister. Der Jünger ist nur ein Abklatsch seines Meisters, ein Abbild dieses Vorbildes, vielfach ein Schattenbild, eine Carikatur seines Meisters. Aber dieses Wort winkt noch auf den andern Meister hin, welcher mit dem Worte: richtet nicht! dem Volke sich vorgestellt hat. Wenn der Schüler der Pharisäer selbst ein Pharisäer wird, obgleich er es anfänglich nicht beabsichtigt; zu wem sollen sich die, welche einen Meister bedürfen, hinwenden, wenn nicht zu ihm, der das Gegentheil von dem thut, was jene Volksführer, oder besser gesagt, Volksverführer thun. Der Jünger schlägt seinem Meister nach; zu ihm hat das Volk sich also zu halten, wenn es nicht in die Grube fallen will, auf sein Wort hat es zu merken, auf sein Werk zu achten, in sein Bild sich zu verklären.

V. 41. Was siehst du aber den Splitter in deines Bruders Auge und des Balkens in deinem Auge wirst du nicht gewahr? Bengel will den Zusammenhang so herstellen: *cur autem tu, quum magister debeat praestare discipulo, magister eius esse vis, quo es inferior etiam? in oculo non solum debet esse visio sed etiam visio non impedita.* Meyer fasst im Ganzen den Gedanken ganz ähnlich. Er protestirt gegen de Wette, welcher den Evangelisten Lukas in irrem, gedächtnissmässigem Gange zu Matth. 7, 3 ff. zurückkehren lässt, und meint, der Gedankengang sei dieser: „um aber nicht blinde Leiter von Blinden zu sein, müsst ihr, ehe ihr den sittlichen Zustand Anderer beurtheilen und bessern wollet, zuvor zur ethischen Selbsterkenntniss und Selbstbesserung schreiten." Es ist aber durch nichts indicirt, dass der Herr sich hier an die speciell wendet, welche sich zu Meistern und Führern aufwerfen. Nicht eine Apostrophe an die Pharisäer, deren Anwesenheit nicht mitgetheilt wird, sondern eine Ansprache an das Volk finde ich in diesen Worten. An die, welchen er eben erst zugerufen hat: richtet nicht, verdammt nicht; vergebet und gebet, wendet sich der Herr, nachdem er ihnen aufgedeckt hat, dass die Pharisäer die rechten Wegweiser nicht sein können, mit diesem Spruche. Es weiss des Menschen Sohn, der in die verborgensten Tiefen des Herzens hineinsieht, dass hier

lauter geheime Pharisäer vor ihm stehen. Gehörte auch keiner von diesen Leuten zu den Pharisäern, so waren sie doch alle Pharisäer; greif nur in deinen eignen Busen hinein, mein Lieber, und was gilt's, du findest da einen Pharisäer sitzen, welcher über den Nächsten sich zum Richter aufwirft, um ein unbarmherziges Gericht über ihn zu halten. Wie thöricht, wie unsinnig, ja wie verrückt ist dieses Richten und Verdammen des Nächsten! Denn dem Splitterrichter darf man getrost die Frage entgegenwerfen: was siehst du *τὸ κάρφος τὸ ἐν τῷ ὀφθαλμῷ τοῦ ἀδελφοῦ σου.* Euthymius sagt, dass *τὸ κάρφος* der kleinste Holzspahn sei, dieser Holzspahn wird hier in das Auge hineingelegt. Wie kommt der Herr darauf? bekommt man ja einen Spahn, einen Dorn viel eher in die Hand oder in den Fuss, als in das Auge? Bengel schreibt zu *ἐν τῷ ὀφθαλμῷ in oculo, parte corporis nobilissima, tenerrima, maxime conspicua.* Allein sonst hebt der Herr die Hand, den Fuss als Hauptglieder unsres Leibes hervor. Die Bezeichnung des Auges als der *pars tenerrima,* könnte leicht mit der Anführung Tholucks sich in Verbindung bringen lassen, dass bei den Arabern der Splitter im Auge das Bild des Schmerzhaften ist. Diess wird hier aber, wie Meyer richtig bemerkt, nicht angenommen werden dürfen, da der Mensch, welcher den Balken, einen so und so viel mal potenzirten Splitter, im Auge trägt, davon nichts merkt, nichts empfindet. Bengel's letzte Angabe, dass das Auge die *pars* des Körpers sei, welche *maxime conspicua* ist, passt ganz und gar nicht; das wäre doch eine sehr misslungene Beschreibung des Splitterrichters, wenn derselbe nur das sehen sollte, was sofort in die Augen springt; der Splitterrichter muss, wenn er seinem Namen Ehre machen will, Splitter da suchen und finden, wo man sie mit gewöhnlichem Auge gar nicht wahrnimmt. Es liesse sich vielleicht richtiger sagen, dass das Auge den Splitter am allerbesten verbirgt; an jedem andern Theile des Leibes, der unbedeckt und also Splittern kleinster Art zugänglich ist, ist der Splitter eher ersichtlich, als in dem Auge; das bedeckt mit seinen Augenlidern den eingedrungenen, ihm selbst nicht bewussten Splitter. Der Splitterrichter dringt mit seinen Argusaugen durch alle Schleier und Verhüllungen, er zieht unbarmherzig an das Licht hervor, was tief, tief verborgen gehalten wurde. Ich möchte dieses als den Grund ansehen, warum der Splitter in das Auge des Bruders verlegt wird. Ohne Absicht hat der Herr gewiss nicht zu *ἐν τῷ ὀφθαλμῷ* gesetzt *τοῦ ἀδελφοῦ σου.* Es ist der Bruder, ja dein Bruder, den du mit deinen stechenden, lauernden Blicken verfolgst, es ist dein Bruder, den du so unbarmherzig richtest und verdammst! Der Splitter in dem Auge des Bruders soll nicht bloss, wie Meyer sich ungenau ausdrückt, ein Bild eines g e r i n g e n moralischen Fehlers sein; die Alten haben da schon schärfer gesehen und geredet. Chrysostomus, Theophylaktus, Euthymius finden darin wie Bleek ein Bild des geringsten und unscheinbarsten Fehlers. Wie ist es nun bei diesen Leuten, welche, wenn es den Bruder gilt, Mücken seigen und den kleinsten Splitter scharfsichtig erkennen? Ihre eigenen Kameele verschlucken sie, des Balkens in dem eignen Auge werden sie nicht gewahr. Ein seltsames Bild, es hat etwas rohes, ungeschlachtes, abenteuerliches an sich; der Herr scheint sich ein Mal recht arg vergriffen zu haben. Wer kann denn, ohne die Wirklichkeit zu verletzen, einen Balken dem Andern in das Auge hineindichten? Nun, Jesus scheint diesen Vergleich nicht erst erfunden, sondern schon vorgefunden zu haben. Im Talmud lesen wir *tract. Bava bathra f. 15, 2: quum dicerel*

quis: eiice festucam ex oculo tuo. respondit ille; eiice trabem ex oculo tuo. Ganz ähnlich im Tractat *Erachim 16, 2: dixit Rabbi Tarphon: miror ego, an sit hac aetate, qui recipiat correctionem. quin si dicat quis: eiice festucam ex oculo tuo, responsurus sit: eiice trabem ex oculo tuo.* Ja, dieser Vergleich geht über die Grenzen des h. Landes hinaus; bei *Hariri* heisst es im *consess.* VI. 237: „ich sehe in deinem Auge den Balken und du wunderst dich, wenn du in meinem Auge den Splitter siehest.“ Sollte das Bild nicht absichtlich so grotesk in dem Munde des Volkes gelebt haben; musste es nicht in dieses Gebiet des Kaum- ja des ganz Unglaublichen hineingehen, denn es ist ja kaum zu glauben, ja gar nicht zu verstehen, wie ein Mensch nur Gefallen haben kann, seinen Nächsten zu richten und zu verdammen. Indem er den Andern richtet, richtet er ja zugleich sich selbst; sich selbst verdammt er, während er jenen verdammt. Der Balken soll im Gegensatz zum Splitter das Bild einer grossen, schweren Sünde sein. Wie kommt nun dieser Balken in das Auge? Theophylaktus, Tholuck, Baumgarten-Crusius sagen, es soll dadurch angezeigt werden, dass dieser Balken, dieses Uebel den Richter am Sehen hindert. Meyer behauptet, diess sei dem Context fern; Luther habe schon das Richtige getroffen, wenn er spreche: „auf dass er uns desto fleissiger warne — setzt er ein grob Gleichniss und malet es vor Augen, spricht ein solch Urtheil: dass ein jeglicher, der seinen Nächsten richtet, einen grossen Balken im Auge habe, da, der gerichtet wird, nur einen kleinen Splitter hat, dass er zehnmal mehr des Gerichtes und des Verdammens werth ist eben damit, dass er Andere verdammt.“ Bleek behauptet auch, dass hier nicht gerade zu urgiren sei, dass der Balken in dem Auge das Sehen hindert, als Andeutung, dass eigene Sündhaftigkeit den rechten geistigen Blick raube, um über das sittliche Verderben Anderer zu urtheilen; wir würden auf diese Beziehung nicht durch die Worte geführt. Und doch werden wir durch den ganzen Zusammenhang auf die von Tholuck wieder kräftig vertretene Auffassung geführt. Dieser stützt sich vornehmlich auf *καὶ τότε διαβλέψεις* (V. 42); wir brauchen nicht so weit zu gehen. Wir sagen: der Balken in dem eignen Auge hindert an dem Sehen nicht absolut, der Mensch mit dem Balken sieht haarscharf den Splitter in dem Auge des Bruders: ja der Balken in dem Auge vermehrt seine Sehkraft, er ist gleichsam das Fernrohr, mit dem er nach dem Nächsten ausschaut und das Vergrösserungsglas, durch welches er den Splitter in dem Auge des Bruders beobachtet. Der Splitterrichter richtet und verdammt; die Unbarmherzigkeit, die Lust am Richten und Verdammen ist es, welche ihn den Splitter entdecken lässt; hat er diese entfernt, so darf er in des Herrn Namen dem Bruder den Splitter ausziehen. Nicht am Sehen überhaupt hindert demnach der Balken, wohl aber an dem rechten, gottwohlgefälligen, brüderlichen Sehen. Was der Herr hier sagt, dass diejenigen, welche bei dem Nächsten nach dem Splitter suchen, bei sich den Balken nicht wahrnehmen, wird von allen Beobachtern alter und neuer Zeit bestätigt. Wetstein, Grotius u. A. haben eine grosse Blumenlese veranstaltet; so sagt Menander:

ἅπαντές ἐσμεν εἰς τὸ νουθετεῖν σοφοί,
αὐτοὶ δ᾽ ἁμαρτάνοντες οὐ γινώσκομεν, und an einem andern Orte:

οὐδεὶς ἐφ᾽ αὑτοῦ τὰ κακὰ συνορᾷ, πάμφιλε,
σαφῶς. ἑτέρου δ᾽ ἀσχημονοῦντος ὄψεται.

Cicero spricht sich wiederholt über diese merkwürdige Erscheinung aus: in den Tusculanen schreibt er 3, 31: *avari avaros, gloriae cupidi gloriosos reprehendunt; est enim proprium stultitiae, aliorum vitia cernere, oblivisci suorum*, und *de offic. 1, 41: fit enim, nescio quomodo, ut magis in aliis cernamus, quam in nobismet ipsis, si quid delinquitur.* Bekannt und treffend ist Horatius Darstellung in dem ersten Buche der Satyren 3, 21 ff.:

Maenius absentem Novium dum carperet; heus tu,
quidam ait, ignoras te, an ut ignotum dare nobis
verba putas? Egomet mi ignosco, Maenius inquit.
stultus et improbus hic amor est dignusque notari.
quum tua pervideas oculis mala lippus inunctis,
cur in amicorum vitiis tam cernis acutum,
quam aut aquila aut serpens Epidaurius? at tibi contra
evenit, inquirant vitia ut tua rursus et illi.

V. 42. Oder wie kannst du sagen zu deinem Bruder: halte still, Bruder, ich will den Splitter aus deinem Auge ziehen und du siehst selbst nicht den Balken in deinem Auge? Heuchler, ziehe zuvor den Balken aus deinem Auge und besiehe dann, dass du den Splitter aus deines Bruders Auge ziehest. Ist sittlich kaum zu begreifen, wie einer nach den Fehlern des Bruders spähet und an seine eigenen Gebrechen nicht denkt, so ist noch viel weniger zu verstehen, wie einer, der in Bezug auf sich selbst mit solcher Blindheit geschlagen ist, sagen kann, sich zu sagen getraut: ἀδελφέ, ἄφες, ἐκβάλω τὸ κάρφος τὸ ἐν τῷ ὀφθαλμῷ σου. Wer den Balken in seinem eigenen Auge nicht wahrnimmt, legt dadurch an den Tag, dass er selbst gar keinen rechten Eifer nach der Gerechtigkeit hat, denn sonst würde er sich selbst prüfen, dass er wisse, wo es ihm noch gebricht. Man kann von sich nur so hoch halten, wenn man von der Gerechtigkeit des Reiches Gottes recht gering denkt. Wie kann aber Einer, der selbst der Gerechtigkeit nicht nachsinnt und nachjagt, es sich herausnehmen (man beachte δύνασαι λέγειν), seinem Bruder aufhelfen zu wollen. Mit der freundlichen Anrede ἀδελφέ tritt er an ihn heran; es ist sehr fein, dass dieser Splitterrichter nicht mit seinem ἄφες dem Bruder in den Weg tritt, er begrüsst ihn aus *captatio benevolentiae* mit dem Brudernamen, er versichert ihn seiner brüderlichen Liebe und bietet ihm seine brüderlichen Dienste an. Aber nicht die Sorge um des Bruders Heil, nicht der Eifer, ihm zu der Gerechtigkeit zu verhelfen, hat ihn den Splitter erkennen lassen; die geheime Lust seines Herzens am Gericht hat ihm das Auge so geschärft. Er will, der Bruder soll ihm stille halten, dass er ihm den Splitter aus dem Auge herausreisse. Wie kann er sich zu diesem Dienste anbieten? Das Auge ist ein sehr zartes, empfindliches Glied, jede Operation an ihm ist sehr schmerzhaft; wer daran will, muss eine sichere, feste, geübte Hand haben. Kann dieser Mensch es wagen, seine guten Dienste anzubieten? Er hat keine Erfahrung gemacht, es wäre, um auf des Herrn Bild zurückzugreifen, als wenn ein Blinder einem andern Blinden an dem Auge herumarbeiten wollte. Der Arme, der sich diesem Arzte darböte, würde übel fahren, er würde unter diesen rohen, harten Händen Höllenqualen leiden müssen. Der Herr, der rechte Arzt, tritt energisch diesem anmassungsvollen Arzte entgegen, ὑποκριτά, ruft er ihm zu, ziehe zuvor den Balken aus deinem eignen Auge! Diese Splitterrichter treten auf in dem Wahne, dass sie rein und

heilig wären, oder doch wenigstens mit dem Anspruche, dass man sie für gerecht und vollkommen halte; es ist nicht so. Heuchelei ist ihr ganzes Thun und Treiben. Sie streben weder darnach, Gott zu gefallen, noch den Brüdern zu dienen. Ehe sie andre reformiren wollen, haben sie sich selbst zu reformiren. Der Balken muss aus dem eignen Auge fort. „Alle Sünde ist nichts, sagt Luther, wenn du sie hältst gegen dein Richten. Es heisst aber wohl ein Balken im Auge, der den Menschen gar stock- und staarblind macht und welchen die Welt nicht sehen noch richten kann. Ja er ist geschmückt mit solchem Scheine, dass sie meint, es sei köstlich Ding und grosse Heiligkeit.“ Erkenne deine Sünde, reinige dich von der dir anklebenden Untugend, entferne die Unbarmherzigkeit und werde barmherzig, wie dein Vater in dem Himmel barmherzig ist. Hast du Barmherzigkeit gelernt, hast du Barmherzigkeit erfahren, *τότε διαβλέψεις ἐκβαλεῖν τὸ κάρφος τὸ ἐν τῷ ὀφθαλμῷ τοῦ ἀδελφοῦ σου.* Tholuck und Baumgarten-Crusius fassen *διαβλέψεις* so: dann wirst du hell genug sehen können, um herauszuziehen. Meyer und Bleek sind dagegen; letzterer fasst es concessiv: dann magst du gut sehen, ersterer futurisch; von der Selbstbesserung wird das angelegentliche Bemühen, den Andern zu bessern, die sittliche Folge sein. Was Tholuck diesem *διαβλέψεις* zumisst, kommt ihm schwerlich wegen des *διά* zu: *διά* verstärkt den Begriff des Sehens; *intenta acie spectabis* sagt Meyer, Bleek bezieht es auf das genaue, sorgfältige Sehen nach allen Seiten hin. Bleek's Auffassung des Futurs hat Luther für sich; dieser fasst das Futur doch eigentlich auch nur als eine Concession und meint, es würde von dieser Concession kein Gebrauch gemacht werden. „Du aber mache zuvor den grossen Schalk in deinem Busen fromm, darnach thue dazu, dass der kleine auch fromm werde. Aber da sollst du Wunder sehen, was du wirst mit dem grossen Schalk täglich zu thun kriegen, dass ich dir wohl darf Bürge sein, dass du nimmer dazu wirst kommen, dass du des Andern Splitter ausziehest und musstest sagen, soll ich erst mit den andern Leuten umgehen und sie fromm machen? kann ich mich doch selbst nicht fromm machen, noch des Balkens los werden.“ Es scheint mir aber doch geeigneter, das Futurum in seiner ursprünglichen Bedeutung hier stehen zu lassen; es ist eine Consequenz, dass aus der Reformation des eigenen Lebens ein reformatorisches Handeln nach Aussen hervorgeht. Als Gebot stellt der Herr dieses reinigende Handeln nicht hinein, er redet hier ja auch nur zu solchen, welche in sich einen Beruf erkennen, in dieser Weise handelnd aufzutreten. Diese Männer sind Heuchler, so lange sie das Gericht Gottes nicht bei sich selbst beginnen, sie sind aber Werkzeuge in Gottes Hand, wenn sie ihre natürliche Begabung haben reinigen lassen durch die heilsame Gnade. Wir haben nicht bloss Erlaubniss, sondern auch Pflicht, dass Böse, welches dem Nächsten anklebt, zu entfernen. Aber ein zweifaches ist dabei nicht zu übersehen. Unser Bruder ist der, den wir frei machen sollen von einer Ungerechtigkeit; es muss brüderliche Liebe uns zu diesem Werke treiben und bei diesem Werke fortwährend beseelen. Das Auge ist es, in dem der Splitter steckt. Es ist zart, schonend, behutsam zu behandeln, wenn nicht Alles verunglücken soll.

Diese Perikope ist so angelegt, dass sich eine reiche Auswahl von verschiedenen Gesichtspunkten nicht leicht wird treffen lassen; wir werden

diesen Umstand nicht beklagen, denn nicht ernst und nicht oft genug wird gegen das Splitterrichten gepredigt und zu einer rechten Barmherzigkeit gegen den Nächsten gemahnt werden können.

Hütet euch vor dem Splitterrichten!

1. Gedenket an eures Vaters Barmherzigkeit, die ihr erfahren habt,
2. gedenket an das Gericht, das ihr damit über euch selbst heraufruft,
3. gedenket an den Herrn, der euch ein Vorbild gegeben hat,
4. gedenket an die Sünden, die euch selbst immer noch ankleben.

Blind ist der Splitterrichter.

1. Er sieht nicht, wie unser Vater barmherzig ist,
2. er sieht nicht, mit welchem Maasse ihm gemessen wird,
3. er sieht nicht, wie vollkommen unser Meister ist,
4. er sieht nicht, welcher Balken im eignen Auge steckt.

Was ist unsre Pflicht gegen den Bruder, den wir fehlen sehen?

1. Ihn nicht zu richten, sondern ihm zu vergeben,
2. uns nicht zu überheben, sondern an die eignen Fehler zu denken,
3. ihn nicht bekehren zu wollen, sondern vor Allem uns selbst zu bekehren.

Wie haben wir uns des fehlenden Bruders anzunehmen?

1. Wir haben ihn mit Barmherzigkeit in Wort und Werk zu tragen,
2. wir haben ihn mit Sanftmuth durch Wort und Werk auf den rechten Weg zu weisen.

Seid barmherzig!

1. Gedenket an eures Vaters Barmherzigkeit,
2. gedenket an die gerechte Vergeltung,
3. gedenket an eures Meisters Vollkommenheit,
4. gedenket an eure eigne grosse Sündhaftigkeit,
5. gedenket an eures Bruders Seelenheil.

Nur Barmherzigkeit bessert.

1. Die Unbarmherzigkeit richtet und verdammt gleich den Nächsten, die Barmherzigkeit führt ihn auf den Weg des Lebens;
2. die Unbarmherzigkeit richtet und verdammt damit sich selbst, nur die Barmherzigkeit macht uns zu Gottes Kindern und Jesu Jüngern.

Die Pflicht der Barmherzigkeit.

1. Eine unerlässliche,
2. eine viel umfassende,
3. eine vom Herrn zu erlernende,
4. eine durch Selbsterkenntniss erleichterte,
5. eine reich gesegnete Pflicht.

Die Barmherzigkeit eine ächt christliche Tugend.
1. Der Vater in Christo ihr Quell,
2. der Herr Christus ihr Meister,
3. das Heil in Christo ihr Ziel.

Die christliche Barmherzigkeit.
1. Ihr Quell,
2. ihr Erweis,
3. ihr Ziel,
4. ihr Lohn.

Wodurch beweisen wir, dass wir für die Heilandsliebe einen Sinn haben?
dass wir 1. mitfühlen,
2. mittragen,
3. mitkämpfen mit unsren Brüdern.

---

5. Der fünfte Sonntag nach Trinitatis.

Luc. 5, 1—11.

Diess Evangelium ist eines aus der Trinitatiszeit, welches seine chronologische Stellung hat und desshalb in der Reihe der Trinitatisperikopen eine bevorzugte Stelle einnimmt. Nach den ältesten Bestimmungen der Kirche musste dasselbe nämlich alle Mal an dem Sonntag vor dem 29. Juni, dem Peter- und Paulstage, verlesen werden. Es sollte auf diesen Tag die Gemeinde vorbereiten, denn diese *natales apostolorum Petri et Pauli* waren in der ältesten Kirche schon ganz ausgezeichnete Festtage. *Ambrosius* gedenkt dieses Apostelfestes schon, Augustinus mahnt zu einer grösseren Theilnahme; *debuimus tantorum martyrum diem h. e. sanctorum apostolorum Petri et Pauli maiore frequentia celebrare. — laetus hodierno die propter tantam festivitatem, sed aliquantulum tristis, quia non video tantum populum congregatum, quantus congregari debuit in natali passionis apostolorum (sermo 298.)*. In Rom waren solche Mahnungen nicht nöthig, war ja diese Festfeier recht eigentlich ein Fest dieser Gemeinde. Leo der Grosse sagt desshalb in seinem 80 Sermon *in natali apost. Petri et Pauli: omnium quidem sanctarum solennitatum totus mundus est particeps et unius fidei pietas exigit, ut quicquid pro salute universorum gestum recolitur, communibus ubique gaudiis celebretur. veruntamen hodierna festivitas praeter illam reverentiam, quam toto terrarum orbe promeruit, speciali et propria nostrae urbis exultatione veneranda est, ut ubi praecipuorum apostolorum glorificatus est exitus, ibi in die martyrii eorum sit laetitiae principatus.* vgl. auch desselben Kirchenvaters *sermo 96: in cathedra S. Petri.* Zwei Tage lang wurde in dem Mittelalter noch das Fest der beiden Apostel gefeiert; Bernhard sagt in seiner Festpredigt: *sufficeret unius diei festivitas ad infundendam exultationem universae terrae; sed amborum iuncta est ad cumulum gaudiorum, ut, quomodo in vita sua dilexerunt se, ita et in morte non sint separati.* Das von Hieronymus entworfene Lektionar suchte, wie er selbst bekennt, den in der Römischen Kirche herrschenden Gewohnheiten und

Ordnungen gerecht zu werden; es ist die Wahl unseres Textes somit vollkommen motivirt. Da nun aber der Pfingsttag wechselt, bald früher bald später fällt, der Sct. Peter und Paulstag aber fest steht, so wurde, da unsere Perikope stets vor diesem Festtage gelesen werden musste, von den vorhergehenden Texten bald einer bald zwei, ja bald drei weggelassen. Wir schneiden jetzt erst an dem Ende der Trinitatiszeit ab, wenn Pfingsten spät fällt, oder setzen dort zu, wenn Pfingsten frühe fällt; die alte Kirche hat dieses nicht gethan. Sie schnitt Perikopen vor diesem Texte, der stets an dem letzten Sonntage vor dem 29. Juni verlesen werden musste, hinweg oder schaltete, wenn es Noth that, vor diesem Texte andere Perikopen ein, damit der Fischzug Petri an dem Sonntag vor Peter-Paul zu stehen komme. Es ergibt sich hieraus, dass mit diesem Sonntag ein kleiner Kreis der Trinitatiszeit sich abschliesst. Die erste Phase — die Phase der Berufung — ist nun vollendet. Fassen wir den Fortschritt dieser Trinitatissonntage in's Auge und in's Wort. Der erste Trinitatissonntag schliesst das Thor uns auf und zeigt uns die Bedeutung dieses Halbjahres der Kirche; es ist diess Leben unsre Entscheidungszeit. Der zweite Sonntag stellt die Allgemeinheit der berufenden Gnade vor die Seele, die aber durch der Menschen Schuld beschränkt wird. Der dritte Sonntag handelt von den Subjekten, durch welche die Berufung, die Annahme des Sünders, geschieht, und zeichnet beide, den Herrn und seine Kirche, in ihrer Arbeit. Der vierte Sonntag räumt ein Hinderniss aus dem Wege und lehrt, welche Pflicht die berufende Gnade den Menschen auflegt: seid barmherzig, wie euer Vater in dem Himmel barmherzig ist. Der fünfte Sonntag endlich stellt dar, wie die berufende Gnade des Herrn Menschen fängt und sie selbst zu Menschenfischern macht. Die himmlische Berufung Gottes will durch Menschenmund und Menschenarbeit ergehen. Der Kreis ist abgeschlossen.

Ehe wir aber zur Auslegung übergehen, ist eine synoptische Frage zu entscheiden. Alle 4 Evangelisten erzählen eine Berufung des Petrus, des Hauptes der Apostel. Nach Joh. 1, 42 ff. spricht der Herr zu Petrus, der von Andreas, seinem Bruder, herbeigeführt wurde, als er aus Judäa nach Galiläa zog: Du bist Simon, Jonas Sohn, du sollst von nun an Kephas heissen. Matthäus und Markus berichten, Jesus habe, an dem galiläischen Seee wandelnd, zwei Fischer ihre Netze waschen sehen; er habe ihnen gesagt: ich will euch zu *ἁλιεῖς τῶν ἀνθρώπων* machen. Hierauf sei er zu den beiden Zebedäiden weiter geschritten und alle vier seien ihm von Stund an nachgefolgt. Strauss behauptet nun, dass sich schon die Berichte der drei Synoptiker vollständig widersprächen und findet, dass uns bei Lukas eine zur Wundergeschichte gewordene Dichtung vorliege; dieselbe habe die spätere grossartige Wirksamkeit des Apostels in dem Bilde, welches Christus in dem Worte: ich will euch zu Menschenfischern machen, gebraucht, künstlerisch dargestellt. Ewald weicht nicht sehr von Strauss ab; er findet bei den ersten Evangelisten die kurzen Kernzüge, bei Lukas eine viel künstlichere, zusammenhängendere und längere Erzählung. Diese zeigt, dass eine Menge sonst schon gegebener Erinnerungen (vgl. Mark. 4, 1. Joh. 21, 6—22) und Wahrheiten sich um den Grundstock der Urerzählung zusammengeschlossen hat. Meyer findet auch die Berufungsgeschichte bei Lukas mit Matthäus 4, 18 ff. und Markus 1, 16 ff. in innerer Differenz, bei diesen

nämlich sei die Pointe des Hergangs der Berufung die blosse Aufforderung und Verheissung (ohne das Wunder, welches sie, ohne das Wesen des Hergangs zu verändern, nicht hätten übergehen dürfen); bei Lukas aber das Wunder des Fischzugs. Ausserdem werde bei Matthäus und Markus keine vorherige Bekanntschaft Jesu mit Petrus vorausgesetzt, wohl aber bei Lukas 4, 38 ff. wodurch Lukas zugleich mit sich selbst in Widerspruch gerathe, da 5, 8 solche Wundererfahrungen, wie sie Petrus nach 4, 38 ff. bereits bei Jesu gemacht hätte, nicht als vorgängig angenommen werden könnten. Unsere Perikope scheint so den Prozess verloren zu haben; kommt die Kritik ja zu dem Schluss, dass der Evangelist sich selbst widerspricht. Was nun diesen letzten Punkt anlangt, so ist schlechterdings nicht abzusehen, wie 5, 8 der Erzählung 4, 38 ff. widersprechen soll. Der Herr hat dort Petri Schwiegermutter geheilt, hier hat er ihm selbst einen wunderbaren Segen bescheert; hier ein Wunder und dort ein Wunder, Wunder, welche nicht ein Mal einander ganz gleich sind. Wie oft macht aber nicht ein und dasselbe Werk auf uns einen verschiedenen Eindruck, das eine Mal einen weniger tiefen, das andre Mal einen ausserordentlich tiefen; die Menschenseele ist weder eine *tabula rasa* noch ein Automat, sondern ein Ding, welches den mannichfaltigsten Stimmungswechseln ausgesetzt ist. Recht gut konnte das erste Wunder Psalter und Harfe in Petri Herzen erwecken, während das zweite ihn auf seine Kniee niederwarf und zum Bekenntniss seiner Sünde zwang. Lukas setzt allerdings schon eine Berührung zwischen Jesus und Petrus voraus; ist durch die Erzählung bei Matthäus und Markus aber jede Bekanntschaft zwischen Jesus und Petrus geläugnet? Die Pointen sollen bei Matthäus und Markus einer Seits und bei Lukas anderer Seits ganz verschieden sein; hier soll das Wunder den Petrus, bei jenen das Gebot und die Verheissung des Herrn den Apostel zur Nachfolge bestimmen. Das Wunder hat aber selbst nach Lukas den Simon nicht bestimmt, ein Petrus zu werden; er bittet ja den Herrn, von ihm zu lassen. Auch nach Lukas ist das Wort der Verheissung dasjenige, was den Petrus bewegt dem Herrn nachzufolgen. Unsere Erzählung soll ein Produkt der dichtenden Phantasie sein; ein Wort des Herrn löst sich in eine Wundergeschichte auf, oder webt sich, wie Ewald etwa denkt, mit einem späteren Wunder zusammen. Wir meinen, dass das Wort Petri: gehe von mir hinaus, denn ich bin ein sündiger Mensch, Herr! den Eindruck eines solchen charakteristischen, originalen Wortes macht, dass es alle Netze zerreisst, welche es in den bodenlosen Abgrund eines Mythus ziehen möchten. Anderer Seits ist die ganze Erzählung bei Lukas so frisch, so ganz aus einem Gusse, dass wir Schleiermacher, Sieffert, Neander, Ammon, Bleek, Lange vollkommen beipflichten, welche sie für ursprünglich halten. Die alten Väter haben nicht immer die Berichte der Synoptiker auf eine und dieselbe Begebenheit bezogen; Augustinus möchte bei Matthäus und Markus eine dritte und letzte Berufung finden; Euthymius findet im Gegentheil hier die dritte und letzte, bei den ersten beiden Evangelisten aber die zweite. Er meint, die Apostel hätten auf jenes von Matthäus und Markus aufbewahrte Wort des Herrn hin ihre Netze verlassen; sie seien bei Tage dem Herrn nachgefolgt, des Nachts aber zu ihrem alten Handwerke zurückgekehrt. Diese Auskünfte sind aber ganz unstatthaft. Strauss macht dagegen die Bemerkung, ob sie wohl zwei Mal Alles hätten verlassen können und Calvin gibt zu bedenken: *si prius vocati fuissent, sequeretur, fuisse apostatas, qui deserto magistro et spreta vocatione reversi essent ad pristinum vitae genus.* Es

hilft da nichts, wenn man mit Euthymius behauptet, dass sie eine oder höchstens zwei Nächte sich von Jesus fortbegeben hätten. Wir müssen nun zum Schluss noch fragen, wie unsere synoptischen Berichte sich mit der johanneischen Darstellung vertragen. Die alten Väter — Augustinus, Chrysostomus mögen als Zeugen gelten — haben es stets so angesehen, dass Johannes die erste Begegnung des Herrn mit Petrus und Andreas berichtet; die welche sich gefunden hatten und eine Zeitlang mit einander gewandelt waren, trennten sich wieder und Jesus berief schliesslich diese Jünger zu seinen beständigen Begleitern, zu seinen Aposteln. Strauss weist diese Auskunft ohne Weiteres ab; sie empfiehlt sich aber ausserordentlich, wie Lange, Krabbe, Ebrard, Wieseler, Neander u. A. erkennen. Jesus erstes Absehen war darauf gerichtet, überhaupt eine Bewegung in dem Volke hervorzubringen, das Verlangen nach dem Reiche Gottes zu erwecken. Jene Männer, welche aus dem Jüngerkreise des Täufers zu ihm kamen, erhielten die ersten Anstösse von ihm und hatten die Aufgabe, den empfangenen Anstoss in ihren Kreisen fortzupflanzen. Später erst nahm der Herr aus dem Kreise der Angeregten die Zwölfe in seine beständige Gemeinschaft auf. Wie die frommen Weiber, welche dem Herrn von Galiläa aus waren nachgefolgt, gewiss nicht mit einem Male sich für immer an ihn anschlossen, sondern erst kamen und wieder gingen, bis sie von ihm sich nicht mehr losreissen konnten, so wird es auch bei diesen Aposteln zugegangen sein, nur dass eine ganz besondere Aufforderung des Herrn zu seiner Nachfolge an sie erging.

V. 1. **Es begab sich aber, da sich das Volk zu ihm drang, zu hören das Wort Gottes und er stand am See Genezareth.** In das grosse Jubeljahr hinein versetzt uns diese Perikope; es gilt noch, was der Herr Matth. 11, 12 sagt, dass man das Himmelreich mit Gewalt an sich reissen will. Das Volk ist nicht hinterstellt, es ist in einer mächtigen Bewegung und tiefen Erregung. Es strömt von allen Ecken und Enden zu Jesu; er ist der grosse Magnet, der sie über Berg und Thal herbei zieht. Jesus hat unter diesem gewaltigen Andrange zu leiden; er muss sich, wie Bengel schön bemerkt, schon frühe in der *patientia* üben, denn er wird sie in einem Masse nöthig haben, wie keiner wieder. Der Evangelist sagt: *ἐγένετο ἐν τῷ τὸν ὄχλον ἐπικεῖσθαι*; Lukas braucht dieses *ἐπικεῖσθαι* sonst noch 23, 23 und Act. 27, 20, Paulus im 1 Cor. 9, 16; es bezeichnet von etwas gedrückt, gedrängt werden. Grotius sagt schon: *videtur haec vox non quemvis concursum, sed cum pressura significare.* Das Volk ward dem Herrn lästig. Lange greift willkürlich über unsren Text hinaus, wenn er meint, dass allerlei Leidende sich herzugedrängt hätten, um ihre Noth zu klagen und heimlich den Saum seines Gewandes anzurühren, wodurch er auf sehr unleidliche Weise in seinem Lehrvortrage unterbrochen worden sei. Lukas berichtet ausdrücklich, dass das Volk, welches herbeiströmte und herandrängte, etwas Besseres bei Jesus suchte als die Gesundheit des Leibes, nach dem Heile ihrer Seelen sehnten sich diese. Sie drängten so rücksichtslos, *τοῦ ἀκούειν τὸν λόγον τοῦ θεοῦ.* Gottes Wort wollten sie von den Lippen Jesu Christi hören und da Jesus an dem Ufer des Sees stand und nicht auf der Spitze eines Berges, so konnte seine Stimme, wenn er sie auch wie eine Posaune erhob, durch diese dichten Haufen, welche von Stunde zu Stunde noch anwuchsen, nicht hindurch

dringen; um besser das Wort des Lebens zu vernehmen, drängten die Hintenstehenden auf die, welche in Jesu nächster Nähe standen. Jesus hielt diesen Volksandrang aus, er ἦν ἑστώς, er stand also andauernd, nicht eine kleine Weile, sondern eine geraume Zeit da, wie ein Fels, unerschütterlich bei dem Andrang dieser Menschenfluthen. Der See Genezareth ist es, wo wir den Herrn finden, wir sind ihm schon mehrfach dort begegnet, so schon an dem vierten Epiphaniensonntage, zu Sexagesimä, zu Lätare. Es hat ihn immer wieder zu diesem See hingezogen: es ist auch ein gar köstliches Stück Erde. Josephus, welcher sich lange Zeit in jenen Gegenden aufhielt, schildert *de bell. jud, 3, 10, 8* so seine Umgebung: eine Landschaft, bewundernswerth nach Natur und Schönheit, streckt sich an dem See Gennesar dahin. Dort gedeiht jeder Baum, so fruchtbar ist sie, und Alles, was die Ansiedler pflanzen; das schöngemässigte Klima eignet sich auch für die verschiedenartigsten Bäume. Nüsse wenigstens, welche vor allen andern Gewächsen die Kühle lieben, wachsen dort ohne Zahl; auch sind hier Palmen, welche die Wärme gern haben, Feigenbäume und Oliven weiter, welchen eine mildere Luft zusagt. Man könnte von einem Wettstreit der Natur reden, welche fast mit Gewalt an einen Ort zusammenbringt, was sich sonst nicht mit einander verträgt, von einem schönen Kampf der Jahreszeiten, als wenn sich eine jede dieser Gegend bemächtigen wollte. Sie trägt nämlich nicht allein ganz wider Erwarten das verschiedenste Obst, sondern bewahrt es auch lange. Die vorzüglichsten Früchte wenigstens, Trauben und Feigen, bietet sie 10 Monate lang in einem fort dar, die andern Früchte aber reifen das ganze Jahr hindurch abwechselnd.“ Plinius hebt in der *hist. nat. 5, 15* noch besonders hervor, dass dieser *lacus amoenis oppidis* eingefasst sei.

V. 2. Und sahe zwei Schiffe am Ufer stehen, die Fischer aber waren ausgetreten und wuschen ihre Netze. Jetzt kann man an dem Ufer des See's Genezareth keine zwei Schiffe mehr stehen sehen; der See wird nicht mehr durchfurcht, er liegt da wie todt. Ueber das Land, welches den Segen des Herrn nicht annehmen wollte, ist der Fluch gekommen. Der Evangelist sagt uns nicht, wem diese Schiffe gehörten, nur gelegentlich erfahren wir, dass dem Simon eines gehörte, und müssen schliessen, dass das andere denen war, welche dem Simon den Fischzug einthun halfen. An diesen Schiffen geht es eigen zu; Jesus ist da, das Volk drängt sich massenhaft herbei, ihn zu hören; diese Fischer aber kümmern sich nicht um ihn, sie waschen ihre Netze rein, welche durch die Nachtarbeit schmutzig geworden waren. Wer sollte glauben, dass der Herr an keinem von denen, die da gekommen sind von weither, ein solches Gefallen hat, als an diesen Fischern, welche nichts angelegentlicheres wissen, als ihre irdischen Geschäfte zu verrichten, welche ihn schon lange kennen, in seiner Herrlichkeit ihn geschaut haben und jetzt nicht ein Mal nach ihm sich umsehen. Jesus ist aber ein Herzenskündiger; er weiss, was in dem Menschen ist; er weiss, dass diese scheinbar so gleichgültigen Männer seine auserwählten Apostel werden sollen.

V. 3. Trat er in der Schiffe eines, welches Simonis war, und bat ihn, dass er ein wenig vom Lande führe. Und er setzte sich und lehrte das Volk aus dem Schiff. Der Herr weiss schon Mittel und Wege, wenn die Gnadenstunde für uns gekommen ist, uns zu sich zu ziehen. Er wird gedrängt, es ist unmöglich, dass er da, wo er

steht, stehen bleibe, um Gottes Wort dem Volk zu verkündigen; er entschliesst sich kurz, er tritt in das Schiff, das dort am Lande liegt. Es ist Simonis Schiff. Dieser Schritt des Herrn in Petri Schiff hinein ist ein Wendepunkt in Petri Leben. Petrus sieht Jesum in sein Schiff treten, der Mann, welcher sich später ein Mal von seinem Schiff in das Meer stürzte, um so bald wie möglich zu Jesus zu kommen, ist jetzt nicht so rasch bei der Hand. Er ahnt, was der Herr will; aber er ist missmuthig, verdriesslich in dieser Stunde. Der See, an welchem sein Herz sonst hing, ist ihm diese Nacht verleidet worden; er mag von ihm nichts mehr wissen, wenigstens jetzt nicht. Der Herr muss den Mann, dessen Schwiegermutter er erst gesund gemacht hat von dem Fieber, bitten. Euthymius erklärt sehr falsch: *ἠρώτησεν, ἀντὶ τοῦ προςέταξε*; nein, Jesus bittet und muss bitten, denn Simon ist noch nicht so weit, dass er ihm sagen könnte, wie der Hauptmann von Capernaum seinem Knechte: thue das, so thut er's. Gut setzt Bengel hierher: *rogavit, ut nondum familiarem*. Und doch ist dieses Bitten Jesu wieder ein Zeichen, dass dieser Simon ihm der Nächste ist von denen, die hier am Ufer stehen; denn man richtet sich mit einer Bitte doch am liebsten an seinen besten Freund. Wie diese Bitte den Petrus demüthigt vor seinen Gesellen, so zeichnet sie ihn aber wieder aus vor ihnen; der Herr thut beides zugleich, er erniedrigt und erhöhet. Petrus soll ein Wenig hinaus in den See fahren; ahnt er, was der Herr will? Er thut, worum Jesus ihn angesprochen und da das Schiff nun ein Wenig vom Lande ist, setzt sich der Herr auf den Bord des Schiffes und hält von dieser Kanzel dem Volke eine Predigt. Nicht dem Andrange des Volkes wollte er sich entziehen, er wollte nur einen Standpunkt gewinnen, von dem aus er diesen Tausenden und aber Tausenden das Wort Gottes verkündigen konnte. Wir wissen nicht, was Jesus in dieser Schiffpredigt sprach; nur das wissen wir, dass er, während er zu dem Volke am Ufer redete, doch ganz in Sonderheit mit dem Manne sprach, der wohl nicht, wie Ewald annimmt, auf dem andern Ende des Schiffes sich befand, sondern unmittelbar hinter ihm, an dem Steuer sass. Auf Petrus hat es der Herr mit dieser Predigt vornehmlich abgesehen. Er wusch seine Netze und wollte nicht hören. — Der Herr ist in sein Schiff getreten, hat ihn gebeten, nun sitzt Petrus stille bei Jesus, der diese Stille gemacht hat. Wenn Petrus auch wollte, er kann dem Worte sich nicht entziehen; er muss hören, was Gott durch den Mund seines eingebornen Sohnes ihm zu sagen hat. Die Netze Petri liegen in dem Fahrzeuge, der Herr aber wirft inzwischen sein Netz aus, um einen Fang zu thun.

V. 4. Und als er hatte aufgehört zu reden, sprach er zu Simon: fahre hinaus auf die Höhe und werfet eure Netze aus, dass ihr einen Zug thut. Nachdem der Herr zu dem Volke insgesammt geredet hat, wendet er sich zu Simon insbesondere; das ist so seine Art. Er wirft sein Netz nicht über alle insgesammt aus und beruft uns nicht in Bausch und Bogen; er befasst sich mit jedem Einzelnen ganz besonders. Er ist nur dadurch der Heiland aller Menschen, dass er der Pfleger jeder einzelnen Seele ist. Er wendet sich an Simon und bittet ihn nicht mehr; jetzt redet er gebietend zu ihm: *ἐπανάγαγε εἰς τὸ βάθος*. Petrus ist der Eigenthümer des Schiffes, er sitzt am Ruder; er soll nun hinausfahren, wo das Meer tief ist, also noch weiter hinweg von dem Lande, als bisher geschehen war. Jetzt kann Jesus so sprechen; er hatte durch seine Bitte das

verdrossene, mürrische Herz des Simon erweicht; die Predigt, das weiss er, ist an diesem Jünger nicht verloren gewesen. Gebieten kann nur der Herr; Jesus hat sich aber dem Manne, der seine Herrlichkeit mehr denn ein Mal geschaut hat, so eben kräftiglich wieder als den Herrn bewiesen. Petrus hat einen tiefen Eindruck von dem Propheten mächtig in Worten empfangen; er soll den Herrn in seiner ganzen Prophetenglorie jetzt erkennen; Jesus will als den Propheten mächtig von Werken sich jetzt ihm offenbaren. Auf der Höhe soll Simon das Steuer verlassen und mit seinen Gehülfen die Netze ergreifen und auswerfen; *καὶ χαλάσατε τὰ δίκτυα ὑμῶν εἰς ἄγραν.* Das erste Gebot fiel dem Petrus gewiss nicht schwer, es war ihm angenehm, dass der Herr ihm nicht gebot, fahre jetzt wieder an das Land. Das Wort des Herrn hatte ihn tief ergriffen, es konnte ihm jetzt nicht wohl sein, in dem Gedränge des Volkes den Mann, welcher seine ganze Seele hingenommen hatte, verschwinden zu sehen, sein Nahesein war ihm köstlich. Was sollte er selbst auch mit seinem tiefbewegten Herzen in der Menge des Volkes? Das Herz, welches von der Angel des Wortes Gottes gefasst ist, sucht nicht das Getümmel, nicht die Zerstreuung; es will allein sein, es begibt sich in die Stille und Einsamkeit. Aber dieser Befehl des Herrn geht dem Petrus wider die Natur. Er soll jetzt sein Netz auswerfen; es ist Tag, die Sonne steht schon hoch an dem Himmel, die Tageszeit ist zum Fischfange sehr ungünstig. Es ist dazu die Höhe des See's, wo er sein Netz auswerfen soll. Das ist der Ort nicht, wo die Fische in dem Wasser spielen; sie lieben mehr die schattigen, kühlen Gründe. Und auswerfen soll er seine Netze, welche er eben erst in dem Scheine der aufgehenden Sonne mit Mühe von allem Unrathe gesäubert hat. Aber die Probe, auf welche der Herr mit seinem Worte den Simon stellt, ist noch schwerer! Simon stand mit seinen Gesellen am Ufer und neben ihnen standen keine Gefässe mit Fischen gefüllt; sie haben gefischt, die ganze Nacht ohne Aufhören ihre Netze in die Tiefe hinabgelassen und wieder in die Höhe gezogen und Nichts haben sie gefangen, kein Fischlein ist in den Maschen hangen geblieben! Sie sollen ihre Netze auswerfen, sie, die so bitter in ihren Hoffnungen getäuscht worden sind; sie sollen hoffen, wo nach menschlichem Verstand nichts, gar nichts zu hoffen ist! Und wer ist es, der ihnen diese harte Zumuthung macht? Sie sind Männer, welche von Jugend auf diesen See befahren haben, die den Fischfang aus dem Grund verstehen, und dieser Jesus von Nazareth ist erst jüngst nach Capernaum gezogen, von einer Stadt mitten im Land zu der Stadt am See gekommen. Was versteht er davon? Fürwahr, eine sehr schwere Probe, welche der Herr dem Simon jetzt auferlegt, da er am allerliebsten noch sinnend und das Wort bewegend zu seinen Füssen gesessen hätte. Jesus fügt aber eine liebliche Verheissung, die um so lieblicher klingen musste, da sie die ganze Nacht umsonst gearbeitet hatten, zu seinem Gebote. Sie sollen ihre Netze auswerfen *εἰς ἄγραν.* Einen Fang stellt er ihnen in Aussicht; wie gross derselbe sein soll, gibt er nicht näher an. Denn Jesus will uns nicht durch grossartige Versprechungen zu dem Gehorsam des Glaubens reizen; gar leicht könnte es auch geschehen, dass das trotzige und verzagte Menschenherz grade daran Anlass nähme zum Unglauben, wenn er den ganzen, vollen Segen im Voraus zeigte. Er sagt aber das mit aller Bestimmtheit, dass sie nicht umsonst das Netz auswerfen sollen; er will ihnen das, was sie in seinem Namen thun, nicht unbelohnt lassen. Auch das ist wieder so ganz die Art des Herrn. Er gebietet, ja

er gebietet häufig, was uns gar nicht einleuchten will, aber er legt neben sein Gebot auch die Verheissung, an der Bundeslade mit den Geboten hängt das Mannakrüglein. Wird Simon's Natur hervorbrechen; wird er, der Mann von raschem Entschluss mit einem kräftigen: Nein! dem Herrn nicht entgegentreten?

V. 5. Und Simon antwortete und sprach zu ihm: Herr, wir haben die ganze Nacht gearbeitet und nichts gefangen; aber auf dein Wort will ich das Netz auswerfen. Simon besteht die Probe. Das erste Wort seines Mundes versichert es uns schon, dass er dem Herrn nicht widerstehen kann, dass er thun muss, was Jesus von ihm fordert. Er redet den Herrn nämlich an mit ἐπιστάτα. Grotius hat schon die richtige Bemerkung gemacht, dass diese Anrede nur bei Lukas vorkommt, vergl. 8, 24, 45. 9, 33, 49. 17, 13; Jesus wird allein so angeredet. Er soll, wie schon Euthymius behauptet, dadurch als Rabbi angeredet werden. Die Lukasstelle 8, 24 hat Parallelen; Matth. 8, 25 hat κύριε und Mark. 4, 38 διδάσκαλε; die Stelle bei Lukas 9, 33 kommt bei Matth. 17, 4 und Markus 9, 5 wieder vor, diessmal hat Matthäus wieder κύριε, Markus aber ῥαββί. Es möchte hiernach doch nicht ganz richtig sein, ἐπιστάτης für die griechische Uebertragung des Rabbititels zu nehmen. Baur behauptet, dass ἐπιστάτης, mit διδάσκαλος bringt er es gar nicht in Verbindung, im Unterschiede von dem im christlichen Sprachgebrauche sanktionirten κύριος ein Verhältniss bezeichne, in welchem die Zwölf Jesu, als einem ihnen noch innerlich fremden Gebieter, wenn nicht in knechtischer Furcht, doch in scheuer Ehrfurcht gegenüberstanden. Meyer ist hiergegen, er meint, noch nicht als seinen Lehrvorsteher rede Petrus den Herrn an, sondern nur allgemein. Allein ein Blick auf jene Stellen des Lukas beweist, dass die Jünger den Herrn mit ἐπιστάτης nur anreden, wenn entweder seine Herrlichkeit eben vor ihnen gestrahlt hat, oder sie wünschen, dass seine Herrlichkeit auf irgend eine Weise Rath und Hülfe schaffe, oder sie klagen, dass einer in seine Hoheitsrechte einen Eingriff sich erlaubt habe. Wir müssen demnach doch Baur Recht geben; in dieser Anrede drückt sich das Gefühl von der Erhabenheit und Majestät Jesu lebhaft aus; Simon hat in dem, welcher von seinem Schiffe aus zu dem Volke sprach, einen erkannt und erfahren, welcher spricht ὡς ἐξουσίαν ἔχων. Matth. 7, 29. Seine Noth klagt Simon für das Erste diesem Herrn, δι' ὅλης τῆς νυκτός κοπιάσαντες οὐδὲν ἐλάβομεν. Er ist mit seinen Gesellen die Nacht auf dem Fischfang aus gewesen, er hat frühe angefangen und spät aufgehört, er hat unverdrossen, unverzagt, rastlos die ganze Nacht hindurch gearbeitet, ja nicht bloss gearbeitet, er hat sich, κοπιάσαντες deutet darauf hin, es sauer werden lassen, aber seine Mühe und Anstrengung ist schlecht belohnt worden, er hat nichts, auch nicht ein einziges Fischlein gefangen. Es liegt nimmer an des Menschen Wollen, Rennen oder Laufen, das Arbeiten, das Sichplagen schafft nicht den Erfolg; Alles liegt an Gottes Segen, an Gottes Wohlgefallen. Der Mensch denkt ganz anders; er will die Ordnung immer umdrehen. Luther sagt, Gott spreche: lass mich sorgen. Die Sorge will ich dir nicht lassen, sondern die Arbeit. Das wollen wir ihm aber umkehren; sorgen wollen wir und ihn arbeiten lassen; daher kommt es denn, dass ein jeglicher nach Wucher trachtet und Geld zu sich bringt, auf dass er ja nicht arbeiten dürfe. Arbeiten musst du, denn Arbeiten ist dir geboten, aber lass deinen Gott sorgen, glaube und arbeite." Grade dem Petrus that eine solche that-

sächliche Lektion sehr Noth; er ist der zufahrendste, entschlossenste, thatendurstigste unter allen Jüngern Jesu, seine natürliche Begabung wies ihn auf Selbsthülfe; Jesus lässt es ihn an dem Ende seiner weltlichen Arbeit tief erfahren, dass es mit aller eigenen Kraft und Weisheit nichts ist, dass diese nicht ein Mal zu den Werken unsres irdischen Berufes ausreichend erfunden werden. Diese Erfahrung soll Simon mit herübernehmen in das Reich Gottes; sie soll ihm seinen Standpunkt von Anfang an klar machen und ihn, an sich selbst verzagend, zu Jesu kommen und bei Jesu bleiben lassen, als dem Quell aller Kraft und dem Born alles Segens. Die ganze Nacht hat Petrus gearbeitet und nichts gefangen. Das ist der Stein, welcher hier im Wege liegt; wird Petrus mit des Glaubens starker Hand diesen Stein zur Seite schieben, wird der Glaube, welcher in seinem Herzen keimt, ein freudiges „dennoch“ aussprechen? Ueber den Simon trägt Petrus, der Felsenmann, den Sieg davon; er hat den Felsen gefunden, jetzt wieder gefunden, der ihn nicht wanken und weichen lässt. Er sagt: *ἐπὶ δὲ τῷ ῥήματί σου χαλάσω τὸ δίκτυον.* Petrus hatte nur den Auftrag erhalten: *ἐπανάγαγε εἰς τὸ βάθος καὶ χαλάσατε κτλ.*; der Herr hatte ihm nur befohlen, das Steuer zu ergreifen und das Schiff hinaus auf die Höhe zu fahren, dort sollte er die Netze auswerfen lassen. Petrus mag aber nicht, wenn es gilt, an dem Steuer ruhig sitzen und die Andern arbeiten lassen, er will selbst zufassen, mit eigner Hand das Netz in die Tiefe hinabsenken. Er hat seine guten Gründe hierzu. Seine Gesellen haben mit ihm erfolglos die ganze Nacht hindurch gearbeitet, er befürchtet, sie werden Schwierigkeiten machen, die rein gewaschenen Netze auszuwerfen, um einen Fang zu thun. Er will ihnen durch seinen Vorgang alle Bedenken wegnehmen, er will ihnen, was er ja später auch wieder thun sollte, durch seinen starken Glauben ihren schwachen Glauben stärken. Petrus will es wagen; *ἐπὶ τῷ ῥήματί σου.* Richtig schreibt Meyer hierher: „vom Grunde: um deines Wortes willen (auf Grund deines Wortes.)“ Wir hören aus diesem Worte, dass der Glaube dem Jünger nicht so leicht wird, es kostet ihm einen Entschluss, zu thun, was der Herr haben will; sein Verstand erhebt den entschiedensten Protest, er fürchtet am Ende auch noch den Spott der Menschen. Allein Alles überwindet er, denn er stellt sich auf den Grund des Wortes Jesu: Jesus hat es gesagt, Jesus hat es geboten — die Welt mag sprechen, was sie will, sein eigener Verstand mag einreden nach Belieben; er fragt jetzt nicht mehr nach Himmel und Erde; es ist ihm vollkommen genug, dass Jesus solches gesagt hat. Bengel bemerkt richtig: *senserat Petrus virtutem verborum Jesu.* Calvinus schreibt meiner Ansicht nach nicht ganz treffend: *etsi autem vel nullum vel tenuem evangelii gustum habeat, quantum tamen Christo deferat ostendit, quum inani labore fatigatus, quod frustra tentaverat, de integro aggreditur. quin igitur apud eum magni fuerit Christus, et plurimum valuerit ipsius auctoritas, negari non potest.* Aus diesem Worte erhellt, dass Petrus einen tiefen Eindruck von dem Worte empfangen hatte, das Jesus in seinem Schiffe zu dem Volke am Ufer geredet hatte; und war dieses Wort nicht das Evangelium? Petrus, sagen wir, hat an seinem Herzen erfahren, dass Jesus nicht von sich selbst redet, dass sein Wort eine Kraft Gottes ist; hieraufhin wagt er, ein Werk anzufangen, das wider alle Vernunft ist und dabei nichts zu hoffen ist. Wenn aber Jesu Wort es ist, was den Simon zu diesem Wagnisse des Glaubens bewegt, so ist klar, dass, wenn er einen Erfolg von seinem Werke hat, er diesen nicht sich rauben, sondern

dem lassen und dankbarst überweisen wird, der ihn zu demselben erst ausgerüstet hat mit Freudigkeit und Vermögen. Es ist ein vielversprechender Anfang hier bei Petrus; Calvin sagt sehr gut: *sed particularis fides uni tantum Christi mandato habita et quidem in privato terrestrique negotio, Christianum minime fecisset Petrum, vel locum illi dedisset inter filios Dei, nisi ab hoc obsequii initio tandem ad plenam obedientiam deductus foret.*

V. 6. Und da sie das thaten, beschlossen sie eine grosse Menge Fische und ihr Netz zerriss. Auf Jesu Wort darf man getrost Alles wagen; es lässt keinen zu Schanden werden, der darauf baut. Petrus und seine Gehülfen lassen ihr Netz hinab in die Tiefe und siehe, als sie es herausziehen wollen, können sie das Netz nicht herausbringen, es fing an, zu reissen, eine solche Menge Fische war darin umschlossen. Ein Wunder ist geschehen; der gesunde Menschenverstand wird hier sehr ungesund, wenn er sagt, Jesus habe bei dem Hinausfahren auf der Höhe des See's einen fischreichen Platz entdeckt und hier stille halten lassen. — Das ist gegen den Buchstaben unsrer Erzählung, denn Jesus sticht nicht erst mit dem Schiffe hinaus in die See und spricht dort: werfet nun eure Netze aus; er hat nah an dem Ufer gesprochen: fahre hinaus und werfet aus. Und selbst den Fall gesetzt, dass zwischen diesem ersten Imperative und jenem zweiten die Fahrt hinaus zu liegen komme, wie schadhaft erscheint dann der gesunde Menschenverstand wieder, Jesus soll schärfer sehen als die Leute, die von Jugend auf hier gefischt haben? Ein Wunder ist anzunehmen. Strauss kommt hier arg in das Gedränge; sonst hat er zu den einzelnen Wundern des Herrn eine Grundstelle oder Grundstellen aus dem A. T. aufgeführt, aus denen sich diese sollten naturgemäss entwickelt haben, wie sich der Schmetterling aus der Puppe bildet. Hier fehlt aber jedes alttestamentliche Vorbild; der Mythus hat daher an das Wort des Herrn sich angebaut: ich will euch zu Menschenfischern machen. Was für ein Wunder, fragt uns der Kritiker, findet ihr denn hier? Ein Wunder der Allmacht oder der Allwissenheit? Ich glaube nicht, dass dieses Entweder — Oder richtig gestellt ist; soll es aber doch ein Mal gelten, so scheint eher ein Wunder der Allwissenheit hier anzunehmen zu sein, als ein Wunder der Allmacht. Es liesse sich denken, dass Jesus kraft seines Blickes, der in die tiefsten Tiefen hineindringt, gewusst habe, dass dort in der Tiefe Fische ohne Zahl sich jetzt ergötzten. Hiergegen bemerkt Strauss, dass er dann alle Fische in allen Meeren habe wissen müssen; allein dabei hat er vergessen, dass unser Jesus kein Goet ist, dass er nicht um des Wunders, sondern lediglich um des Reiches Gottes willen ein Wunder thut. Allein der Evangelist will schwerlich sagen, dass die Fische dort von selbst sich versammelt hätten; Petrus ist ein Fischer und weiss, dass die Fische sich mehr am Ufer, als in der Mitte des See's aufhalten, er erwartet dort nicht einen solchen Zug. Es geht hier wider den natürlichen Lauf; wir werden desshalb wohl anzunehmen haben, dass der Herr nicht diese Fische erst geschaffen habe, das widerspräche der eigenthümlichen Wunderart, nach welcher an Vorhandenes stets das Wunderthun sich anschliesst, aber dass er sie hierher habe zusammenschwimmen lassen von allen Seiten her. Wenn Calvin aus diesem Wunder den Schluss zieht: *generaliter tamen hoc exemplo docemur, minime timendum esse, ne respondeat labori nostro benedictio Dei et optabilis successus, quoties iussu et auspiciis Christi manus operi admovebimus;* so können wir ihm das natürlich nicht wehren, so wenig als wir es Luther verdenken.

dass er bemerkt: „sonderlich zeigt er (der Herr) mit diesem Exempel die Weise, wie er pflegt zu geben und auszuhelfen. Wenn es an menschlichem Rath, Trost und Vermögen verzweifelt ist, da kommt er mit seiner Hülfe und beweist sich also, dass er noch Trost, Rath, Schutz und Rettung hat und geben kann, ja, dass er auch mehr und reichlicher in solchem Mangel und Unkräften gibt und hilft, denn man immer mit menschlichen Kräften, Kunst und Hülfe könnte zu Wege bringen. Hier halte man gegeneinander, was der Glaube Gutes bringt und schafft. Denn über Das, dass er hat Gottes Gnade und Segen, hat er auch die Verheissung, dass er soll genug haben, was ihm Noth ist, und macht ein gut, ruhig, fröhlich Herz, dass er wohl mag heissen die Wurzel alles Guten. Wiederum, dass der Unglaube mit seinen Sorgen und Geiz soll auch das zu Lohn haben, dass er desselbigen nicht gebessert sei, sondern fallen muss in mancherlei Stricke.“ Wir können auf diesem angetretenen Wege noch weiter gehen; der Herr lehrt uns in diesem Exempel, dass die unverrückliche Ordnung in seinem Reiche die ist, welche in dem Worte: trachtet am Ersten nach dem Reiche Gottes und seiner Gerechtigkeit, so wird euch solches Alles zufallen, aufgestellt ist. Petrus hat nicht gleich, da der Herr in sein Schiff eintrat, die Verheissung empfangen, er musste erst stille der Predigt des Herrn zuhören; dieser Fischzug war sein Lohn, von der Hand der Gnade gereicht, für den geringen Dienst, welchen er dem Herrn geleistet hatte. Der Herr will den Trunk Wasser, welchen du dem Durstenden reichst, dir vergelten in jenem Leben; wie sollte er einen Dienst, den Petrus ihm leistet, da das Volk ihn drängte, unbelohnt lassen? So aber lohnt der Herr stets über Bitten und Verstehen, wenn seine Stunde gekommen ist. Aber dieses Wunder hat noch eine höhere Bedeutung. *Finis quidem miraculi fuit,* sagt Calvin, *ut cognita Christi divinitate se illi Petrus et alii discipulos addicerent.* Wir stimmen dem Reformator darin bei, dass Jesus den Petrus und seine Gefährten durch dieses Wunder in das Apostolat berufen wollte, glauben aber nicht, dass er, um dieses zu erreichen, seine Gottheit ihnen offenbaren musste. Calvin selbst leitet auf einen andern Gedanken mit seinen Worten: *non dubium est, quin Petrus doctoris officio Christum fungi solitum sciens, ac eius reverentia tactus sic (sc. praeceptor) nominet. nondum tamen ita profecit, ut mereatur inter eius discipulos censeri; neque enim satis est honorifice de Christo sentire, nisi eius doctrinam fidei obedientia amplexi teneamus. quid a nobis velit.* Ganz richtig; der Herr will durch dieses Wunder den Glauben, welcher bei Petrus noch sehr in den Windeln liegt, kräftigen. Petrus hat mit seinen Genossen nach eigener Weisheit mit eigener Kraft die ganze lange Nacht hindurch sich abgequält und nichts gefangen, jetzt, wo der Herr bei ihm im Schifflein ist, und er auf sein Wort das Netz auswirft, thut er einen solchen Zug! Jesus ist es, der ihm diesen Segen bescheert hat; Petrus kann es nun mit den Händen greifen, dass bei dem eigenen Werke nichts herauskommt, dass, wenn man zu etwas kommen will, man zu dem Herrn sich halten und das Werk des Herrn treiben muss. Rief der Stern die sternkundigen Weisen zu Christus, so rief die Fischer diese grosse Menge gefangener Fische zu dem Herrn, sie predigte ihnen: diesem könnt ihr euch ganz übergeben, er sorgt für den ganzen Menschen, für Leib und Seele. „Dahin, sagt Luther, müssen wir zum Ersten kommen, dass wir Gott können vertrauen den Bauch; denn wer Gott nicht den Bauch kann vertrauen, der kann ihm nimmermehr die Seele vertrauen. Aber das

ist allein der Kinderglaube, da lernen wir an den Bänken gehen; doch dadurch müssen wir lernen, dass wir Gott auch die Seele vertrauen.“ Aber auch hierin ist schwerlich die Bedeutung dieses Wunders erschöpft; hat der Herr den Simon Petrus durch dieses Wunder nur in die Jüngerschaft berufen wollen? Das ist Joh. 1, 43 geschehen. Hier handelt es sich um eine höhere Berufung. Wir werden bald erkennen, um welche.

V. 7. Und sie winkten ihren Gesellen, die in dem andern Schiffe waren, dass sie kämen und hülfen ihnen ziehen. Und sie kamen und füllten beide Schiffe, also dass sie sanken. Das Netz, welches Petrus mit seinen Gesellen in die Höhe ziehen wollte, war so schwer, dass es nicht bloss zu zerreissen drohte, sondern da, wo diese wenigen Leute mit aller Kraft anfassten, wirklich auch zu zerreissen anfing. Gottes Segen soll aber nicht umkommen; sollen die übrigen Brocken noch aufgelesen werden, wie vielmehr ist das treu zu sammeln, was Gottes milde Hand bescheert. Petrus hat noch *μέτοχοι*, diese werden V. 10 *κοινωνοί* des Simon genannt und hiessen Johannes und Jakobus; sie fuhren also mit einander aus und theilten redlich den Gewinn unter einander. Auch dieser Gewinn, wiewohl er nicht in gemeinschaftlicher Arbeit errungen, sondern von dem Herrn dem Petrus in ganz besonderer Huld ist beschieden worden, soll getheilt werden; wir sehen, es sind rechtschaffne, biedere Männer diese Fischer, keiner sucht das Seine, sie sind, was das Irdische anlangt, schon ein Herz und eine Seele. Was sie im Irdischen sind, sollen sie im Himmlischen werden; der Herr löst die Verbindungen nicht, welche er vorfindet, er verklärt, heiligt, segnet sie. Petrus und seine Leute winken diesen zu, *κατένευσαν*. Warum thaten sie das, warum riefen sie nicht? Euthymius, welchem Theophylaktus zustimmt, sagt: *μὴ δυνάμενος λαλῆσαι ἀπὸ τῆς ἐκπλήξεως καὶ τοῦ φόβου*; hiergegen spricht Grotius, wie Meyer. Nach diesen winken sie den Leuten im andern Schiffe, weil diese so weit entfernt waren, dass die rufende Stimme nicht zu ihnen hätte hinschallen können. Bengel hat sich an Grotius' Einsprache nicht gekehrt, er sagt: *eminus et modestiae causa. piscis enim captus tantam habet elabendi cupiditatem, quae per clamorem non augeatur. rete sine dubio summa sui parte, ubi tenebatur, ruptum est. viderunt pisces, rete, navem, homines et se urgeri senserunt; clamor ergo nil novi ponderis habuisset prae metu.* Wir glauben, dass Bengel das Richtige getroffen hat; das Netz liegt mit seiner Wunderfülle noch in der Tiefe, Petrus ahnt mit den Seinen schon, welchen Segen es birgt, aber das Entsetzen bemächtigt sich seiner erst, als er den Segen des Herrn mit seinen Augen vor sich liegen sieht. Er hat vor dem Fischzuge schon in Jesu den *ἐπιστάτης* erkannt, seine Seele ist tief bewegt, da ziemt sich kein lautes Geschrei, das zerreisst diese heilige Stille. Es sind aber auch die Gefährten in dem andern Schiffe so fern, dass sie kaum durch die Stimme zu erreichen sind. Wo aber sind diese? Meyer sagt, das andere Fahrzeug habe (V. 2) noch am Lande gelegen; er irrt sich, die Situation des V. 2 ist hier nicht mehr. Dort standen die Fischer *ἀποβάντες* auf dem Lande, hier sitzen sie bereits *ἐν τῷ πλοίῳ*. Also die Partner des Simon sind schon auf dem See; wahrscheinlich waren sie, als der Herr in Petri Schiff eintrat, auch wieder eingestiegen und hatten sich, so lange als der Herr von Petri Schiff aus predigte, dicht daran gehalten; als dieser aber auf Petri Schiff tiefer in die See hineinstach, blieben sie zurück. Dieser kleine Zug lässt uns schliessen, dass die *μέτοχοι*

des Petrus den Herrn hier am Gestade nicht zum ersten Male sahen, dass im Gegentheil, was wir aus dem johanneischen Evangelium wissen, auch zwischen ihnen schon eine Berührung stattgefunden hatte. Die Herbeigewinkten kommen; das Netz wird glücklich heraufgezogen, es zerreisst nicht. Der Herr zeigt uns eben nicht den Lohn sei es von Ferne oder in der Nähe, um ihn dann vor unsren Augen wieder verschwinden zu lassen; er hält, was er versprochen hat und sichert es so lange, bis wir Alles in Sicherheit gebracht haben. Ueberschwänglich ist dieser Segen; solch einen Zug haben diese vier Männer in ihrem Leben noch nie gethan. Sie füllen nicht bloss die Gefässe in beiden Schiffen, sie müssen die Fische in die Schiffe hineinwerfen, denn es ist sonst kein Raum mehr da. Die Schiffe sinken unter dieser Last immer tiefer und tiefer, kaum, dass des Schiffes Rand noch über den Spiegel des Wassers herausreicht. Der Herr weiss, wenn er noch so reichlich gibt, doch alle Zeit das rechte Mass zu halten; er gibt so siel, als sein Geschöpf zu tragen im Stande ist. Er hält es so in Freud und Leid; er versucht keinen über sein Vermögen. Es gilt aber auch, ein muthiges Herz zu haben, wenn der Herr so reichlich segnet; wenn diese Männer sich gefürchtet hätten, so hätten sie den ganzen Fang nicht in ihre Schiffe geladen: wie Petrus aber auf das Wort des Herrn es gewagt hat, sein Netz auszuwerfen, so wagt er es jetzt, das, was in sein Netz gegangen ist, auch zu behalten, zu bewahren. Wenn der Herr aber dich segnet, so mache es, wie Petrus, winke deinen Gesellen, der Herr gibt euch allen genug; beide Schiffe wurden voll und sanken.

V. 8. Da das Simon Petrus sah, fiel er Jesu zu den Knieen und sprach: Gehe von mir hinaus, denn ich bin ein sündiger Mensch, Herr. Das Schiff des Simon Petrus sinkt unter des Herrn Gnade, Simon Petrus sinkt mit seinem Schiffe vor dem Herrn nieder. Er fällt zu den Knieen Jesu nieder; was liegt in diesem Fussfall? 8, 28 fällt der Gergesener vor Jesus wieder dieser Gestalt nieder mit einer ähnlichen Bitte: *τί ἐμοὶ καὶ σοί, Ἰησοῦ, υἱὲ τοῦ θεοῦ τοῦ ὑψίστου,* Mark 5, 6 setzt dafür *προςεκύνησεν αὐτῷ*. Wir werden demnach, wenn wir 8, 47 und Apostelg. 16, 29 noch hinzuziehen, in diesem *προςπίπτειν τοῖς γόνασι τοῦ Ἰησοῦ* eine Proskynesis zu erkennen haben, welche Petrus dem Herrn darbringt. Die aus Lukas angezogenen weiteren Stellen haben den Zusatz *τοῖς γόνασι* nicht; dieser Zusatz ist aber nicht bedeutungslos; er malt die Situation aus und stellt das folgende Wort in ein ganz eigenthümliches Licht; wir sehen, wie die verschiedenartigsten Gefühle durch Petri tiefbewegte Seele ziehen, wie er mit der einen Hand den Herrn anfasst, um ihn nicht zu lassen, er segne ihn denn, und wie er ihn mit der andern Hand von sich hinausweist, damit ihm nicht etwas übleres widerfahre. Wir wissen, welchen Rath Nausikaa dem Odysseus gibt, damit er bei den Phäaken und ihrem Vater die Erfüllung seiner Wünsche erreiche:

μητρὸς ποτὶ γούνασι χεῖρας
βάλλειν ἡμετέρης, ἵνα νόστιμον ἦμαρ ἴδηαι, Odyss. 6, 310 f. Simon Petrus umfasst so die Kniee des Herrn als ein Flehender aus dem tiefsten Elend; er liegt vor dem Herrn als dem im Fleische erschienenen Gotte. Luther hat nicht wohlgethan, *κύριε* in dem Worte des Petrus umzusetzen, es gehört an den Schluss, es ist nicht sowohl Anrede, als Angabe des Grundes, warum er Jesum nicht in seinem Schiffe dulden mag. Petrus spricht: *ἔξελθε ἀπ' ἐμοῦ, ὅτι ἀνὴρ ἁμαρτωλός εἰμι, κύριε.* Von

ihm soll Jesus hinweggehen, scheiden und auf ewig lassen; ich glaube nicht, dass Meyer das Richtige getroffen hat, wenn er ἀπ' ἐμοῦ deutet, aus meinem Fahrzeug; nicht bloss jetzt, für einen flüchtigen Augenblick, sondern für immer soll der Herr von ihm sich abwenden, es soll zwischen ihm und dem Herrn durchaus kein persönliches Verhältniss mehr bestehen. Jesus soll fortgehen, warum? ὅτι ἀνὴρ ἁμαρτωλός εἰμι — liegt auf dem ἀνήρ das Gewicht? Bengel meint es und bemerkt: *vir peccator, maior peccator, quam infans peccator.* Ich kann mir nicht einreden, dass Petrus mit seinem ἀνήρ hierhin zielt; das ἀνήρ wird viel richtiger mit κύριε in Verbindung zu bringen sein; es soll allerdings, wie es scheint, durch das zugesetzte Nomen das Adjektiv verschärft werden. Die Pharisäer, welche murrten, ὅτι παρὰ ἁμαρτωλῷ ἀνδρὶ εἰςῆλθε καταλῦσαι 19, 7, setzen wohl auch nicht ohne Absicht ἀνήρ noch hinzu; er, der als Gottes Sohn sich bezeichnet, kehrt nicht bloss bei einem Menschen, sondern bei einem sündigen Menschen ein. Was will nun Petrus mit dieser seltsamen Bitte? Will er den Herrn vor Unglück bewahren, oder sich selbst, oder was sonst? Elsner und Valckenaer weisen hin auf Horatius Oden 3, 2, 26 ff.

— vetabo, qui Cereris sacrum
volgarit arcanae, sub isdem
sit trabibus, fragilemque mecum
solvat phaselon, saepe Diespiter
neglectus incesto addidit integrum,
raro antecedentem scelestum
deseruit pede poena claudo.

womit noch zu vergleichen ist *Cicero de natur. deor. 3, 37; Diogenes Laert. 1, 86* und behaupten, Petrus mache den Herrn darauf aufmerksam, dass es nicht sicher sei, mit einem Verbrecher in einem Nachen zusammenzusein. Diese Auskunft aber hat gegen sich, dass es doch mehr als kühn ist, aus diesem Bekenntniss: ein sündhafter Mensch zu sein, herauszubringen, dass er sich als einen Verbrecher bezeichnet, an dessen Sohlen sich der Fluch Gottes geheftet hat und weiter dieses, dass Petrus, welcher eben von der Herrlichkeit und Majestät des Herrn einen so überwältigenden Eindruck empfangen hat, unmöglich in demselben Augenblicke denken kann, dass die Fluthen, welche gar nicht erregt waren, sonst wären die Schiffe ja von selbst wegen ihrer Lasten gesunken, diesem Gott, erschienen im Fleische, ein jähes Ende bereiten. Dass Strauss sich in diese Bitte des Petrus nicht finden kann, ist leicht begreiflich; die Schärfe des Verstandes reicht nicht aus, psychologische Probleme zu enträthseln, da gehört christliche Erfahrung dazu und die lässt sich nicht ersetzen. Calvinus hätte schon Licht schaffen können, er schreibt zu unsrer Stelle: *quamvis Dei praesentiam assiduis votis expetant homines, necesse tamen est, simulatque apparet Deus, formidine percelli, imo exanimari metu ac pavore, donec solatium adhibeat. quod Deum tam cupide advocant, optima est ratio, quia se miseros esse eo absente sentire coguntur; praesentia autem illius ideo formidabilis est, quia tunc sentire incipiunt, quam nihil sint, imo quanta malorum congerie sint referti. secundum hanc rationem Petrus sic reveretur Christum in miraculo. ut maiestate eius exterritus, quantum in se est, fugiat.* Calvin kann aber noch nicht recht genügen, denn die Gegenwart des als Herrn erkannten Jesus bringt ihn doch eigentlich nicht in diese merkwürdige Gemüthsverfassung, sondern die in dem reichen Segen sich offenbarende Gegenwart

des Herrn. Grotius ist auf diesem nicht ganz richtigen Wege weiter gegangen; er sagt nämlich: *sicut angelos videre metuebant pii homines, communis imbecillitatis conscientia, ita etiam verebantur eorum praesentiam, quos a Deo singulariter missos agnoscebant, ut Sareptana mulier metuit, ne Eliae hospitium sibi nocuisset. quo minus mirandum est, Petrum sibi metuisse ab eius conspectu, cui omnem rerum naturam cedere videbat; restituto ei dominio, quod Adam magna ex parte amiserat. vide ψ. 8, 9 ubi et pisces nominantur.* Wir leugnen nicht, haben uns vielmehr bei Besprechung der 1 Weihnachtsperikope überzeugt, dass es tief in der Natur des sündigen Menschen begründet ist, zu erschrecken und sich zu entsetzen, wenn die himmlische Welt auf ein Mal in diese irdische Welt hereinragt und hereinlangt; aber die Hirten entsetzten sich nicht, als die Engel von ihnen gegangen waren nach der fröhlichen, seligen Weihnachtsbotschaft; sie fürchteten sich so sehr, als sie noch nicht wussten, was dieser Engel mit der Klarheit des Herrn ihnen bringe. Petrus aber erschrickt hier zu Tode, da er die Freundlichkeit und Gnade des Herrn so überschwänglich erfahren hat. Steinmeyer (die Wunderthaten des Herrn, 216 ff.) sagt: „die tiefe Bewegung des Jüngers erläutert sich aus dem 5 Vers. Indem er gesagt: auf d e i n Wort will ich mein Netz auswerfen; so hatte er sich alles Rechtes begeben, in dem Fall des Erfolgs von einem glücklichen Ungefähr zu reden, er m u s s denselben schlechterdings als eine Machtwirkung dieses Jesus anerkennen. Und je umfassender der Segen war, desto majestätischer erscheint ihm die Macht, desto unmittelbarer wird sie ihm als eine göttliche bewusst. Daher denn seine Proskynese. Aber sie ist nicht eine freudige Beugung vor dem erkannten Gottessohne, sondern eine bange, mit Angst und Furcht verbundene Huldigung. Spricht er doch fast, wie jener Dämonische, der auch vor Jesus niederfiel: gehe von mir, quäle mich nicht. Psychologisch ist diess leicht zu begreifen. Wenn das Gefühl um die eigene Unheiligkeit lebendig erwacht ist, so muss die Erscheinung des Göttlichen selbst d a n n Schrecken hervorrufen, wenn dasselbe segnend und spendend gewaltet hat. Solch eine Macht kann der der Sünde Geständige nicht mit Freuden begrüssen; in ihrer Nähe wird ihm nicht wohl; sie muss von ihm scheiden, wenn er wieder frei aufathmen soll. Hatte die gewaltige Hand auch diess Mal reiche Gaben ausgeschüttet; was bürgte dafür, dass sie sich nicht, unumschränkt wie sie war, auch raubend und zerstörend erweisen werde, zumal eine d e r a r t i g e Erweisung um der eingestandenen Sünde willen als die ordnungsmässige empfunden werden musste. Das ἔξελθε ist demnach im Munde des Jüngers kein Ausspruch der Verwirrung oder der Ueberraschung, sondern eine im vollen Ernst gemeinte Bitte. Er, Petrus, konnte nicht fliehen, denn er war in seinem Eignen, gleich wie jener Dämon in seiner *οἰκία* war; er konnte nur flehen; gehe d u von mir hinaus.“ Aber auch diese Auseinandersetzung kann mich nicht befriedigen; nach ihr soll Simon vor dem Herrn sich fürchten, er soll denken, dass, wie im Handumdrehen auch bei dem Herrn sich Alles ändern könnte, dass das Angesicht, welches jetzt in dem vollen Glanze der Freundlichkeit und Leutseligkeit Gottes ihn anschaute, bald finster drohend ihn anstarren könnte. In dem Texte liegt nichts, das diesen Wechsel in Petri Gemüth irgend wie motivirte oder indicirte. Petrus ist überwältigt von dem unermesslichen Gnadensegen, welchen der Herr ihm in seinen Schooss geschüttet hat; dieser Gnadensegen zieht ihn zu Jesu Füssen nieder und drückt ihm das Herz

ab. Er fürchtet sich nicht vor dem Eifer des Zornes Gottes, welcher so schnell entbrennen kann, sondern vor dem Eifer seiner Gnade. Weisst du nicht, dass dich Gottes Güte zur Busse leitet? so fragt Paulus Röm. 2, 4. Will er da sagen, dass Gottes Güte, welche den Reichthum seiner segnenden Macht uns vor die Seele rückt, den Reichthum seiner verzehrenden, verdammenden Kraft uns offenbaren solle? Gottes Güte soll uns zur Busse leiten und Gottes Güte soll, während wir Busse thun, uns noch vor Augen und im Herzen sein. Hiernach wird auch diese Stelle auszulegen sein; sie enthält das Bekenntniss eines Mannes, welcher durch Gottes reichste Güte zur tiefsten Busse geleitet worden ist. Wir stehen mit dieser Auffassung nicht allein; Luther trägt uns die Fackel vor. Er sagt: „das ist das andere Stück dieses Evangeliums, nämlich die hohe Lehre von geistlicher Noth und Kampf des Gewissens und was in demselben der rechte Trost sei. Denn nun Sct. Petrus diess Wunderwerk Christi sieht und so reichlich versorgt ist, fäht er erst an zu denken, was dieser für ein Mann sein müsse, und dagegen zu halten, was er ist. Da kommt er erst in grössere Noth aus diesem reichen Segen, denn er ist zuvor nie gewesen in seinem leiblichen Mangel und wird nun recht arm und bloss, dass er vor Schrecken schier zu Boden sinkt und heisst Christum von ihm gehen. Denn er fäht an zu fühlen seine Unwürdigkeit und Sünde und muss sich selbst bekennen und klagen einen armen Sünder. Hier soll er nun selbst ein anderer Mann werden und an ihm grösseres Wunder geschehen denn an dem Fischzug; und beginnt nun erst die Predigt Christi, so er zuvor aus dem Schiffe gethan hat, in ihm zu wirken. Denn zuvor hat er wohl Christo zugehört wie die Anderen, aber noch keine Gedanken darauf gehabt, was er für eine Person wäre, noch etwas weiter zeitliches noch ewiges Gut gedacht von ihm zu erlangen, erschrickt auch noch nicht vor seinen Sünden. Aber nun, so er gewahr wird des Wunders und des Segens und durch das gegenwärtige Werk erfährt, was dieser Jesus für ein Mann ist, fällt er in die Grösse, beides des Gutes und der Person und seiner Unwürdigkeit und erschrickt seiner Sünden halben; denn sein Herz sagt ihm, dass er solche grosse Wohlthat nicht verdient, sondern vielmehr Zorn und Ungnade bei Gott verdient habe, und wird ihm angst und bange nicht von wegen leiblicher Armuth, wie er ernährt werde, denn das hat er nun erlangt, sondern wie er vor Gott und diesem Manne bleiben möge, der ihm unwürdigen, sündigen Menschen so grosse Wohlthat erzeigt. Das ist der Anfang und die Weise dazu, da er will Sct. Petrum reich machen an ewigen Gütern, dass er auch Andern, ja der ganzen Welt könne mittheilen. Da geht es ihm eben wie zuvor, dass er erstlich muss in geistlichen Hunger und Noth kommen d. i. in Schrecken und Angst des Gewissens, ehe er Vergebung der Sünden und Trost erlangt, dass ihm beide das Schiff und die Welt zu enge wird und nicht weiss, wo er bleiben soll vor Christo, den er ihm doch nicht schrecklich, sondern freundlich und hilflich hat erfunden. — Und hier siehst du, was da ist ein arm, elend Gewissen, das seine Sünde beginnt recht zu fühlen, wie es zappelt, läuft und flieht vor Gott, so er ihm nahe kommt, dass es wohl durch hundert Welten liefe. Ein sündlich Gewissen ist von Natur also geschickt, dass es also thut wie hier Petrus, dass es flieht vor seinem Heiland und denkt: ach Gott, ich bin nicht werth, dass ich soll selig sein und unter den Heiligen und Engeln sitzen! O das Gut ist viel zu hoch! Und hilft hier nichts den Menschen zu trösten, dass man

ihm vorhält, was ihm Gott für Wohlthat zuvor erzeigt; sondern erschreckt ihn viel höher, weil er sieht, dass er durch seine Undankbarkeit und Sünde nur grösseren Zorn verdient hat. Ja es haben wohl mit dieser Anfechtung und Schrecken auch immerdar zu kämpfen die, so schon den Trost der Gnade Christi empfangen haben durch den Glauben. Denn die Güte und Gnade ist zu gross und überschwänglich und wiederum unser Herz viel zu eng und schwach dazu, dass es in dem Fühlen und Ansehen seiner Unwürdigkeit solche grosse Güte und Barmherzigkeit sollte fassen und begreifen können, sondern vielmehr sich davor entsetzt. Darum thut uns Gott auch die Gnade, dass er solches verhüllt und zudeckt im einfältigen Wort und unter Schwachheit. Aber das ist die leidige Unart unserer Natur, dass, wo auch Christus mit seiner Gnaden Trost zu ihr kommt, da scheucht und fleucht sie vor ihrem Heiland, dem sie doch billig sollte nachlaufen bloss und barfuss bis an's Ende der Welt; windet und ringt sich, sucht eigen Werk und wollte gern zuvor rein und würdig genug sein und durch sich selbst einen gnädigen Gott und Christum verdienen; wie Sct. Petrus meint, damit Friede zu suchen und der Sünde zu entlaufen, dass er von Christo läuft und zuvor will etwas bei ihm selbst finden, damit er sein werth werde, dass er zu ihm komme, und fällt doch damit nur je tiefer in Schrecken und Zagen, bis ihn Christus wieder mit seinem Worte herausreisst." Wie es dem Petrus später, da er den Herrn auf dem Berge der Verklärung sah, noch einmal erging, dass er nicht wusste, was er redete (9, 33), so ergeht es ihm hier. Der Wundersegen hat ihn in dem Manne, dessen Wunderwirken er auf der Hochzeit zu Kana und an dem Krankenbette seiner Schwiegermutter schon geschaut hatte, den Herrn erkennen lassen; dieses Wunder musste ihn um so mehr bewegen, als es nicht für ihm sonst fremde Personen, auch nicht für nächste Anverwandte, sondern für ihn selbst geschah und als dieses Wunder nicht wie auf der Hochzeit in verborgener Weise einem ihm nicht fühlbar gewordenen Mangel, oder wie bei seiner Schwiegermutter in einer Weise, welche am Ende mit menschlichen Einwirkungen auf Kranke sich noch vergleichen liesse, geschah, sondern auf eine ganz unerhörte Weise einem schwer empfundenen Uebelstande ein schnelles Ende machte. Um das Haupt dieses Jesus legte sich die Krone, welche ψ. 8 in so köstlichen Worten preisst. Diesem Herrn gegenüber kann Simon sich nicht auf den Füssen halten; er stürzt vor ihm nieder und bekennt ihm seine Sünde: *ἀνὴρ ἁμαρτωλός εἰμι.* Er redet den Herrn an: *κύριε*, aber in dem drückenden Gefühle seiner Sündenschuld, wagt er nicht sein Auge zu ihm aufzuschlagen und ihn anzuflehen: *κύριε, ἐλέησόν με.* Die Nähe des Herrn, des Segenspenders, ist ihm zu drückend, peinigend und herzabpressend — seine Schuld erscheint ihm so gross und schwer, als ob es für ihn keine Vergebung mehr gebe; er kann, wenn dieses Zusammensein nicht aufhört, nicht wieder frei aufathmen, nicht einigermassen sich wieder wohl fühlen. Er selbst kann von dem Herrn nicht fliehen, nicht, wie Steinmeyer meint, um desswillen, dass der Herr in seinem Eigenthum, in seinem Schiffe ist; er würde sein Schiff im Stiche lassen, wenn er so dem Herrn entfliehen könnte. Aber er kann sich nicht bewegen, er ist gebannt an die Stätte, da er liegt, gebunden an den Herrn; seine Kraft ist gebrochen, der Herr ist ihm zu stark geworden und hat ihn überwunden. Wie er die Kniee des Herrn umfasst hält und doch den Herrn von sich hinwegdrängen möchte; so sieht er sich zu dem Herrn un-

widerstehlich hingezogen und doch von dem Herrn auch kräftig zurückgestossen. Die See ist ruhig, die Wellen spielen um den Rand des Schiffes; aber Petri Herz ist übervoll, es ist ein Wogendrang darinnen, ein Wogendrang der verschiedenartigsten Gefühle. Er kann von Jesus nicht loskommen, kann von Jesus nicht lassen; soll er von Jesus Nähe erlöst werden, so muss Jesus das Band lösen und sich von ihm scheiden. Was wird Jesus thun? Der Evangelist erhält uns in Spannung; er gibt uns nicht gleich Bescheid. Er schiebt erst eine Erklärung und eine weitere Nachricht ein.

V. 9. Denn es war ihn ein Schrecken angekommen und Alle, die mit ihm waren, über diesen Fischzug, den sie mit einander gethan hatten. Was Petrus fühlt, dasselbe fühlen alle mehr oder minder, welche mit ihm in dem Schiffe waren. Lukas bedient sich allein des Wortes *θάμβος* 4, 36, wo es den Eindruck der Bergpredigt angibt und Apostelg. 3, 10, wo *θάμβος* und *ἔκστασις* zusammengestellt werden. Es bezeichnet hiernach einen sehr hohen Grad des Staunens und Entsetzens. Alle, die mit Petrus in dem Schiffe waren, — wir werden mit Euthymius an Andreas, den Bruder, und an Lohnarbeiter denken, — konnten sich, als sie den so reich gesegneten Fischzug geborgen hatten und vor sich liegen sahen, dieses Gefühles nicht erwehren, das sich in Petri Bitte so naiv ausspricht. Simon Petrus ist schon hier, wie später so oft, der Mund, der Wortführer der Andern.

V. 10. Desselbigen gleichen auch Jakobus und Johannes, die Söhne Zebedäi, Simonis Gesellen. Und Jesus sprach zu Simon: fürchte dich nicht, denn von nun wirst du Menschen fahen. Die Besitzer des andern Schiffes werden jetzt erst namhaft gemacht; das Staunen verbreitet sich von Petri Schiff naturgemäss auf dieses Schiff der Zebedäiden. Sie sahen erst, was diese schon lange gesehen hatten, erfuhren erst, was diese schon lange wussten, wie Alles bei diesem Fischzuge zugegangen war. Auch sie haben den Herrn schon wie Petrus in seiner Herrlichkeit geschaut und das Wort der Verheissung von den Engeln Gottes, die von dem Menschensohne auf- und niederfahren, gehört; aber auch sie müssen staunen und sich entsetzen. Sie sind als Fischer in der Lage, beurtheilen zu können, welches Wunder hier geschehen ist, und diess Wunder muss, da sie auch mit Petrus umsonst die Nacht hindurch gearbeitet haben, jetzt auf sie einen ganz überwältigenden Eindruck machen. Petrus hat ihnen gewinkt, der Herr hatte ihm dazu keinen Auftrag gegeben; er hat aber den Sinn des Herrn erkannt und seinen Willen *motu proprio* erfüllt. Auch auf diese beiden, Jakobus und Johannes, die Söhne des Fischers Zebedäus und der frommen Salome, hat es der Herr abgesehen, da er in Petri Schiff eintrat. Er kennt von diesen beiden zum wenigsten schon den Johannes, der ihm mit Andreas war mit stillem Sehnen nachgegangen, um das von dem Täufer ihm gewiesene Gotteslamm näher kennen zu lernen. Er, der dem Petrus einen so reichen Fang bescheeret hat auf einen Zug, will auch jetzt einen Fang thun, einen reichen, einen für Zeit und Ewigkeit gesegneten Fang. Vier auf einen Zug, Petrus und Andreas, Jakobus und Johannes; die vier Männer, welche in allen Apostelverzeichnissen an der Spitze stehen, Petrus, das auserwählte Rüstzeug unter den Kindern Israel, Andreas, der Umsichtige, welcher den Griechen einen Zugang zu dem Herrn eröffnet (Joh. 12, 22), Jakobus, der erste Apostelmärtyrer, der unter

dem Schwerte fiel, Johannes, der Jünger, den der He[illegible]h hatte! An Simon richtet der Herr das Wort: *μὴ φοβοῦ, ἀπὸ τοῦ νῦν ἀνθρώπους* [illegible] *ζωγρῶν.* Das erste Wort des Herrn ist eine *absolutio*, das Andre ein *mandatum*, [illegible] Ordnung lässt sich nicht umkehren. Bei dem Herrn war es anders, er erhielt in der Taufe durch Johannes den Auftrag, nun aufzutreten vor dem Volke mit seinem Evangelium, er bedurfte einer Reinigung von Sünden nicht; bei Petrus ist es nicht also. Die Propheten, man denke an Jesaia Kap. 6, schauen, da sie berufen werden in das Prophetenamt, den Herrn in seiner Glorie, bekennen ihre Sünde und erhalten dann den Befehl Gottes; bei den Aposteln ist es ebenso. Die Gefässe, durch welche Gottes Wort der Welt zuströmen soll, müssen erst gereinigt werden, damit sie Gottes Wort rein und lauter verkündigen können und ihre Predigt zieren mit einem rechtschaffnen Wandel. Petrus brauchte nicht entzückt zu werden durch ein Gesicht, um Gottes Herrlichkeit zu schauen; Gottes Herrlichkeit ist nun erschienen im Fleische, die Herrlichkeit des eingebornen Sohnes vom Vater thront in seinem Schiffe. Diese Gottesherrlichkeit hat den Petrus übernommen, überwältigt, er liegt vor ihr auf seinen Knieen in dem Gefühle seiner Unwürdigkeit, seiner Sündenschuld. Die Herrlichkeit des Eingebornen ist eine Herrlichkeit voll Gnade und Wahrheit; das zeigt sich in dem ersten Worte schon; *μὴ φοβοῦ.* Petrus soll alle Furcht aus seinem Herzen bannen; das heisst nicht, wie Steinmeyer noch meint, fürchte nicht, dass sich meine Gesinnung gegen dich, mein Handeln an dir ändert; das heisst vielmehr, fürchte dich nicht, du bist ein Sünder und deine Sünden haben dich ergriffen, aber ich bin der Heiland der Sünder, du hast mich ergriffen, halte mich fest im Glauben, sei guten Muthes und voll freudiger Zuversicht; du bist mein und ich bin dein und wir bleiben nun ewig ungeschieden, ich gehe nicht hinaus, ich nehme dich denn mit, mit hinein in meine Gemeinschaft, in meinen Dienst, in mein Reich! Luther lässt den Herrn ähnlich sprechen; „siehe deine Sünde nicht an, deine Sünden sind dir vergeben. Ich will dich nicht verdammen, sondern will dir gnädig sein; und will nicht allein solches an dir thun, sondern ich will auch ein grosses Wunder mit dir ausrichten, dass du Menschen zum Himmelreiche fahen sollst, warum willst du dich denn fürchten? Ich bin nicht gekommen, dass ich mit meiner Gerechtigkeit und Heiligkeit die Sünder wolle pochen. Ich will's nicht thun, will mein Recht nicht brauchen; wie fromm und heilig ich bin, will ich doch darum nicht von euch gehen; und meine Gerechtigkeit soll euch auch nicht wegtreiben, sondern euch zu mir locken, dass ihr auch durch mich gerecht und fröhlich werdet. Fürchte dich nicht, Petre, du sollst nicht allein haben einen gnädigen Gott, sondern sollst auch vielen Anderen dazu helfen, dass sie dazu kommen, da du zukommen bist. Das ist ein evangelisch Wort und die rechte liebliche Wärme dieses Heilandes gegen Alle, die da ihrer Sünden halber in Furcht und Schrecken sind." Petrus soll sich nicht fürchten, soll dess gewiss und fröhlich sein, dass ihm seine Sünden vergeben sind. Petrus ist dessen auch gewiss und fröhlich geworden; er hat sich später nicht mehr gefürchtet. Er ist der Furcht nicht los geworden, wie seltsamer Weise der treffliche Bengel angibt: *timere desiit Petrus, quum miraculis assuerit;* nein, nicht das häufige Wunder schauen hat ihm ein fröhliches Herz gegeben, sondern die Erfahrung des inwendigen Menschen, das Schmecken und Sehen der Freundlichkeit Jesu. Wie freundlich ist der Herr; er nimmt mit seinem *μὴ φοβοῦ* die Sünde von Petri Herzen, um

ein Mandat ihm [illegible]vertrauen, welches in seinem Berufe ein Analogon hat. Wie Pet[illegible] auf diesem Meere gefahren ist, so soll er fortan hinausfahren [illegible]das hohe Meer, auf den weiten, grossen Ocean der Völker; wie er hier auf Jesu Wort sein Netz auswarf, so soll er auf diesem neuen Schauplatze seiner Thätigkeit auch wieder auf Jesu Wort sein Netz auswerfen; wie er hier Fische fing, so soll er dort Menschen fangen für das Reich Gottes; wie er hier einen solchen Zug that, dass er das Netz nur mit seinen Gesellen heraufziehen konnte, dass er den bescheerten Segen in seinem Schiffe nicht bergen konnte, so soll er dort auch solche Züge thun, dass er seinen Gefährten winken muss, dass sie kommen und Gehülfen seiner Freude werden, dass er die Menge, welche ihm und dem Worte des Herrn zufallen wird, allein nicht wird tragen können! Jesus spricht zu dem Fischer: *ἀπὸ τοῦ νῦν ἀνθρώπους ἔσῃ ζωγρῶν.* Steinmeyer meint, es fände hier ein Pleonasmus statt; denn *ζωγρῶν* sei bereits ein *ἁλιεὺς ἀνθρώπων.* Ein Pleonasmus wäre wie eine Tautologie in diesem Spruche schier unerträglich; *ζωγρῶν* wird durch den Zusatz *ἀνθρώπους* näher bestimmt, *ζωγρεῖν* heisst überhaupt nur lebendige Wesen fangen, welcher Art diese aber sind, ist noch nicht damit ausgesagt. Menschen soll Petrus fangen; sehr richtig bemerkt Calvinus: *quibus verbis docemur, Petrum et alios tres non modo collectos fuisse discipulos a Christo, sed creatos apostolos, vel saltem electos in spem apostolatus. non ergo hic generalis solum describitur vocatio ad fidem, sed specialis ad certum munus.* Wenn er aber fortfährt: *fateor quidem, nondum illis iniungi docendi partes, sed tamen Christus eos in contubernium suum asciscit et cooptat, ut ad docendum formet;* so können wir diesem nicht ganz beistimmen. Das *ἀπὸ τοῦ νῦν* lässt sich nicht, wie auch Erasmus thut, durch ein *post hac* auslegen; Bengel sagt das allein Richtige: *ex hoc iam. id factum c. 9, 2.* Nähere Instruktion ertheilt der Herr dem zum Apostolat Berufenen nicht; das aber musste dem Petrus klar werden, dass seine Predigt jedem: *μὴ φοβοῦ* entgegenzurufen und die Gnade Gottes anzupreisen habe, welche die bussfertigen Sünder mit Gnade und Barmherzigkeit krönt.

V. 11. Und sie führten die Schiffe zu Land und verliessen Alles und folgten ihm nach. Dem himmlischen Berufe muss der irdische Beruf weichen. Das wissen Petrus und seine Genossen, ohne dass der Herr es ihnen sagt. Sie besinnen sich nicht, was zu thun ist, es steht klar und fest vor ihrer Seele, was jetzt ihre heilige Pflicht ist. Sie entsagen allem Eignen und dieses Opfer fällt ihnen nicht schwer, das Joch des Herrn ist sanft und seine Last ist leicht. Sie fahren ihre Schiffe an das Land, da mögen sie nun in guter Ruhe liegen; sie werden sobald nicht diese Schiffe wieder in das Wasser ziehen. Sie überlassen das Fischen ihren Gesellen und bleiben bei dem grossen Menschenfischer. Sie verliessen Alles. wenn Bengel sagt: *etiam pisces captos,* so möchte er sich irren. Der Herr. welcher die übrigen Brocken von den Aposteln einsammeln liess, hätte sich selbst zuwider gehandelt, wenn er diesen Segen ihnen bescheert hätte, damit sie ihn stehen liessen. Wir dürfen wohl sagen, wie die Weisen aus Morgenland den Eltern Jesu Geld zu der Reise nach Egypten bringen, so gibt der Herr jetzt den Eltern der vier Männer, welche er nun ganz an sich zieht, einen Ersatz für die erste Zeit, da sie sonst den Wegfall dieser rüstigen Arbeiter schmerzlich empfinden würden. Alles verliessen diese, um dem Herrn nun ganz und gar anzugehören, um sich durch ununterbrochenen Umgang mit ihm zu ihrem grossen Berufe zu bilden. Hohe, Weise und

Verständige hat der Herr sich nicht zu seinen Aposteln erwählt, sondern Männer, welche fähig waren, sich selbst zu verleugnen. Ist ja doch der Kern des Apostelglaubens: die sich selbst verleugnende Liebe des Sohnes Gottes; und Kern des Christenlebens: die sich selbst verleugnende Liebe des Christenmenschen. Plato sagt schon von den Weltweisen im Phaedon 64. *B*, *ὅτι τῷ ὄντι οἱ φιλοσοφοῦντες θανατῶσιν, cf. Cratyl. 403. D* und *Cicero, tuscul. 1, 30: tota enim philosophorum vita, ut ait idem, commentatio mortis est;* in viel höherem Sinne gilt diess bei Christus. Da aber Alle dem Herrn nachfolgen, so ergibt sich, dass jeder das Wort, welches Petrus allein zugesprochen wurde, auf sich bezog, dass Aller Herzen brannten, dem Herrn unverbrüchlich nachzufolgen.

Heinrich Müller sagt: „das Irdische ist uns eine Perspective, dadurch wir einen Blick in das Himmlische thun.“ In dieser Geschichte thut sich auch eine Perspective auf. Eine Perspective hinein in die apostolische Wirksamkeit. Die Väter haben diess schon erkannt, Luther, selbst Calvin haben dieser Auffassung zugestimmt, Grotius hat sie seiner Zeit wieder vertreten, wie in unsren Tagen vor Allen Steinmeyer. Ich glaube, dass die Väter im Allegorisiren vielfach des Guten zuviel gethan haben, wie wenn Ambrosius das Gebot: fahre hinaus *εἰς τὸ βάθος* deutet in *profundum disputationum*, Andere das Zerreissen der Netze auf die Ketzer ziehen und Euthymius die Gesellen auf die Bischöfe und Lehrer auslegt. Luther greift wohl auch zu weit, wenn er in den beiden Schiffen die Kirche des jüdischen Volkes und die aus der Heidenschaft erkennt, wie Steinmeyer, der an das Netz Matth. 13, 47 durch dieses Netz Petri erinnert wird, und nun findet, dass Jesus den Bestand des Amtes bis zu der *συντέλεια τῶν αἰώνων* sicher stellt. Ich möchte mich mit diesen einfachen Gedanken zufrieden stellen: das Meer ist die Welt, die Fische sind die Menschen, das Netz ist die Predigt des Wortes.

Der Idee dieses Sonntages ist es am angemessensten, von der berufenden Gnade des Herrn zu handeln, sie in ihrer Weisheit und ihrem Verhältniss zum menschlichen Thun zu schildern. Irdischer Beruf und himmlische Berufung treten neben einander und der Segen Gottes, der jede Arbeit im Glauben schmückt, tritt hervor.

Die Kunst Menschen zu fangen.

1. Eine von dem Herrn an uns bewiesene,
2. eine um desswillen von uns an unsren Brüdern zu erweisende.

Unsere Berufung ein Preis der Weisheit Jesu.

1. Wie weiss er dem Gleichgültigen sein Wort nahe zu bringen,
2. wie weiss er den vom Worte Ergriffenen seine Herrlichkeit zu offenbaren,
3. wie weiss er den seine Herrlichkeit Anbetenden in die Busse zu führen,
4. wie wie er den seine Sünde Bekennenden in seiner Gemeinschaft zu befestigen.

Jesus der rechte Menschenfischer.

1. Er naht sich uns mit freundlicher Bitte,
2. er segnet uns in wunderbarer Weise,
3. er treibt uns zur Erkenntniss unserer Sünde,
4. er nimmt uns in seinen heilsamen Dienst,
5. er stärkt uns durch seine beständige Gemeinschaft.

Wozu beruft uns der Herr?

1. Zum Gehorsam des Glaubens,
2. zur Erfahrung seiner Gnade,
3. zum Wandel in seiner Nachfolge.

Menschenwerk und Gottesberufung.

1. Der Mensch thut zur Berufung nichts, sie ist Gottes Gnade;
2. der Mensch thut bei der Berufung nichts, als dass er das Wort Gottes aufnimmt und auf Gottes Wort vertraut;
3. der Mensch thut nach der Berufung nichts, als dass er seine Unwürdigkeit erkennt und dem nachfolgt, der ihn berufen hat.

Wen beruft der Herr?

1. Der in rechter Treue sein irdisches Tagewerk treibt,
2. der bei den irdischen Sorgen den Sinn für das Eine, was Noth ist, sich bewahrt,
3. der durch den irdischen Segen sich zur Busse leiten lässt,
4. der mit dem irdischen Segen dem Herrn sich zum Opfer darbringt.

Was verlangt der Herr von dem, den er beruft?

1. Ein gläubiges Herz,
2. eine fleissige Hand,
3. einen demüthigen Sinn,
4. eine brüderliche Liebe.
5. eine freudige Selbstverleugnung.

Wie machen wir uns des göttlichen Segens werth?

1. Wenn wir treu sind in unsrem irdischen Beruf,
2. wenn wir der himmlischen Berufung dabei nicht vergessen,
3. wenn wir all unser Thun dem Herrn befehlen,
4. wenn wir uns seiner Gnade unwerth achten,
5. wenn wir von seinem Segen den rechten Gebrauch machen.

---

6. Der sechste Sonntag nach Trinitatis.

Matth. 5, 20—26.

Alt bemerkt (2, 528), dass für den Beginn eines Unterrichtes in den Hauptstücken der christlichen Lehre die Lektionen dieses und der folgenden Sonntage sehr passend gewählt seien; aus den Episteln gehe diess so klar hervor, dass ein sorgfältig geregelter Gang der Entwicklung kaum zu ver-

kennen sei. Wir stimmen Alt vollkommen bei. Mit diesem Sonntag beginnt ein neuer Abschnitt in der grossen Trinitatiszeit, er reicht nach den ältesten Kalendern und Lektionarien bis zum St. Laurentiustag, den 10. August, und umfasst 6 Sonntage. Der Kreis der Berufung ist geschlossen, den Berufenen zeigt unser Evangelium die Gerechtigkeit, nach welcher sie zu ringen haben, so sie anders Gott wohlgefallen wollen.

V. 20. Denn ich sage euch: es sei denn eure Gerechtigkeit besser, denn der Schriftgelehrten und Pharisäer, so werdet ihr nicht in das Himmelreich kommen. Meyer meint, Ritschl und Bleek hätten wegen des γάρ und der dadurch angezeigten Verbindung dieses Verses mit dem Vorhergehenden sich unnöthige Sorgen gemacht; Jesus wolle das eben gesagte ποιήσῃ καὶ διδάξῃ nach seiner nothwendigen Verbindung begründen; denn wenn ihr nicht das Thun mit dem Lehren vereinigt, so könnet ihr, mit den Schriftgelehrten und Pharisäern auf gleicher Stufe der Gerechtigkeit, nicht in das Himmelreich eingehen." Allein wo ist im Folgenden von einem Thun im Gegensatz zu einem blossen Lehren die Rede? Im Gegentheil gibt das Folgende nicht sowohl eine Correktur des pharisäischen Lebens, als der pharisäischen Lehre. Und auch in den vorhergehenden Versen ist gar nicht von einem Gegensatze zwischen Lehren und Thun die Rede; wie ja auch die Gerechtigkeit der Pharisäer und Schriftgelehrten nicht bloss in der Erkenntniss des Gesetzes, sondern auch in dem Leben nach dem Gesetze sich zu beweisen suchte. Baumgarten-Crusius lässt γάρ auf ἕως ἂν πάντα γένηται zurückgreifen, de Wette auf πληρῶσαι; Tholuck meint, der Herr wolle durch das Folgende den Gedanken unterstützen, dass es nicht durch die damaligen Volkslehrer, sondern nur durch ihn selbst zu einer vollkommenen πλήρωσις des Gesetzes komme. Bleek glaubt, γάρ stehe nicht recht passend, ein δέ sei das Richtige gewesen. Der Zusammenhang ist dieser: Jesus hat die ewige Gültigkeit Mosis und der Propheten verkündigt; es sind aber solche in Israel, welche die Gebote auflösen und die Leute also thun lehren. Diese nicht mit Namen Genannten sind die Pharisäer und Schriftgelehrten, diese werden die Kleinsten sein im Himmelreich; wer das Gesetz thut und also lehrt, der wird dagegen gross heissen im Himmelreich. Wer also in das Himmelreich kommen will, muss gerechter sein, als Schriftgelehrte und Pharisäer sind. Eine Gerechtigkeit fordert der Herr von seinen Hörern; die alten Väter wie die Reformatoren haben unter dieser Gerechtigkeit die Lebensgerechtigkeit und nicht die Glaubensgerechtigkeit verstanden. Calov hat sich aber für diese entschieden ausgesprochen, Andre sind ihm in jenem Zeitalter, wo die Schriftauslegung ganz in dem Dienste eines bestimmten dogmatischen Systems stand, nachgefolgt. Von der Glaubensgerechtigkeit ist hier nicht die Rede, δικαιοσύνη kommt in diesem Sinne nie in den Evangelien vor; ein Blick auf die folgenden Ausführungen des Herrn überzeugt uns, dass er die δικαιοσύνη als Lebensgerechtigkeit, als sittliche Rechtbeschaffenheit, welche allerdings erst aus der im Glauben ergriffenen Gerechtigkeit Jesu Christi hervorfliesst, auffasst, denn es werden ja sofort die pharisäischen Lebensvorschriften mit dem Lebensgebot des Christenmenschen verglichen. So alle neueren Ausleger ohne Ausnahme. Eine Gerechtigkeit des Lebens, eine sittliche Lebensbeschaffenheit fordert

der Herr nun von den Seinen πλεῖον τῶν γραμματέων καὶ φαρισαίων. Die meisten Ausleger haben hier eine Ellipse anerkannt; Fritzsche aber hat dieselbe verworfen. Er verbindet diesen Satz πλεῖον κτλ. mit περισσεύσῃ und paraphrasirt: *nisi vestra honestas excellens fuerit* (*nisi honestate excellueritis*) *magis, quam ea sunt legis doctores et pharisaei instructi.* Meyer, de Wette. Tholuck, Bleek haben sich Fritzsche nicht angeschlossen; mit Recht, denn seine Paraphrase deckt schon das Gezwungene, Künstliche dieser Auslegung auf. Eine Ellipse ist einfach anzunehmen, sie kommt bei Classikern in ähnlichen Verbindungen unzählige Male vor. Die Gerechtigkeit der Christen muss, so sie anders in das Himmelreich eingehen wollen, schlechterdings besser sein als die Gerechtigkeit der Schriftgelehrten und Pharisäer. Es ist gewiss nicht eine müssige Zusammenfügung: τῶν γραμματέων καὶ φαρισαίων; die Gerechtigkeit der Schriftgelehrten wird eine andre sein als die Gerechtigkeit der Pharisäer. Zwei Arten einer falschen, unzureichenden Gerechtigkeit führt der Herr auf. Luther macht schon einen Unterschied: „die Pharisäer gingen daher in einem frommen Leben, sagt er, thaten, was sie sollten äusserlich, brachen nichts an den Geboten Gottes, enthielten sich der fremden Güter, gingen in feinen, scheinbaren Kleidern einher und hatten auch den Namen davon, dass sie hiessen Pharisäer d. i. die Abgesonderten und Ausgezogenen. Dessgleichen die Schriftgelehrten, der Ausbund unter den Juden, waren in dem Gesetze Gottes und in der Schrift erfahren, so dass sie andre Leute lehrten und Gesetze dem Volke machten und Urtheil stellten in allen Sachen." Aehnliches sagt Calvin; nur findet er, dass die Pharisäer einen viel besseren Ruf als die Schriftgelehrten hatten. Grotius. Baumgarten-Crusius, Bleek nehmen einen andern schon von Luther angedeuteten Unterschied wahr; die Schriftgelehrten werden nach diesen hier genannt als die Gelehrtesten unter den Juden, denen für die Auslegung des Gesetzes im Ganzen und Einzelnen eine besondere Autorität beigelegt wurde; die Pharisäer aber als diejenigen, die bei dem Volk im Ruf besonderer Heiligkeit standen durch den Eifer, womit sie die ganze Masse der jüdischen Satzungen zu erfüllen suchten. Wir wollen noch bestimmter reden. Die Schriftgelehrten sind die Wissenden, die Pharisäer die Thuenden, wie Bengel schon angegeben hat; *Scribarum maxime videbatur esse, docere: pharisaeorum, facere;* jene glauben, dass die Religion in einem Erkennen bestehe und finden ihre Gerechtigkeit darin, dass sie sich mit dem Gesetze wissenschaftlich beschäftigen und Gotteswort in ihren Verstand aufnehmen; diese glauben, dass die Religion in einem gesetzlichen Handeln bestehe und finden ihre Gerechtigkeit darin, dass sie ein legales Leben führen, Gott fürchten und Recht thun. Der Herr verlangt von den Seinen eine andre Gerechtigkeit: so ihr solches wisset, selig seid ihr, so ihr's thut, Joh. 13. 17. Nicht in den kalten Regionen des Verstandes will die Religion sich aufhalten, sie gedeiht nur, wenn sie am Lebensheerd, in dem Herzen wohnt; nicht in einem gesetzlichen, äussern Handeln kann sich die wahre Frömmigkeit beweisen, sie will, da Alles aus dem Herzen hervorgeht, das Herz neu und rein haben. Kein todtes Wissen, kein todtes Thun macht selig; der Glaube muss lebendig sein, im Leben sich bethätigen und im Herzen wurzeln. Keine geringen Forderungen stellt der Herr an die Seinen, wenn er von ihnen eine bessere Gerechtigkeit fordert, als die der Schriftgelehrten und Pharisäer ist. Man hat die Forderung des Herrn zu ermässigen gesucht, entweder so, dass man eine Ironie annahm, die Gerechtig-

keit der Schriftgelehrten und Pharisäer soll nur eine sogenannte, eine vermeintliche sein, oder so, dass man mit Fritzsche, Meyer u. A. die besseren Pharisäer wie Gamaliel, Nikodemus u. A. ausnimmt, und den Herrn nur an die schlechten unter ihnen denken lässt. Allein man sehe, was der Herr diesem, von Meyer ausgenommenen, Pharisäer sagt Joh. 3, 3; auch ein Nikodemus und seine Gesinnungsgenossen sind ausserhalb des Reiches Gottes. Chrysostomus, Euthymius, Luther, Calvin nehmen Niemand aus: Wetstein sagt sehr gut: *Christus sine dubio non exigit a discipulis, ut iustitia ipsorum pessimos superet, nec enim bonitas est pessimis esse meliorem, Seneca ep. 79. (lib. 10, ep. 3, 11) et exiguum quiddam est ad legem bonum esse. Martialis XII, 36:*

non es, crede mihi, bonus. quid ergo?
ut verum loquar, optimus malorum.

nulla est gloria praeterire asellos; sed ut superent eos, qui optimi habebantur iustissimique, quia non solum nihil admittebant, quod secundum leges a iudice hebraeo puniri poterat, verum etiam liberaliter et religiose multa faciebant aut a multis abstinebant, quae lege nec iubebantur nec vetabantur. Gewiss nicht die, welche von den besseren Schriftgelehrten und Pharisäern schon übertroffen wurden, sollen die Kinder des Reiches an Gerechtigkeit überflügeln, sondern die Besten. Nicht Einzelne tadelt der Herr, sondern den ganzen Stand straft er, und er straft ihn nicht über etliche böse Stücke, sondern über seinen ganzen sittlichen Zustand. „Was ist nun der Pharisäer Gerechtigkeit, fragt Luther. Das war nicht unrecht, dass sie sich in einem feinen, züchtigen, unärgerlichen Leben und Wandel hielten. Denn solches will Gott in alle Wege von uns haben, wie sein Wort dasteht: du sollst nicht tödten, ehebrechen u. s. w., wer sich in solchem Gehorsam hält, der thut recht. Aber das war unrecht an den Pharisäern, dass sie sich um solcher äusserlicher Werke, Zucht und Ehrbarkeit willen brüsteten, fromm und gerecht vor Gott dadurch sein wollten; so doch Gott nicht allein die Werke, sondern ein neu, rein Herz haben will. So ist nun die pharisäische Gerechtigkeit, äusserlich fromm sein, nicht tödten, ehebrechen, stehlen und gedenken, solcher Werke halber sei man fromm und heilig und dürfe nichts mehr, das Gesetz habe keinen Anspruch mehr zu uns, wir haben es ganz erfüllt, Gott sei wohl zufrieden und zürne nicht, obgleich das Herz inwendig voll Sünde und böser Lüste ist. Diese Gerechtigkeit, spricht Christus, gehört nicht in den Himmel, sondern in die Hölle. Denn Gottes Gebote lassen sich mit den blossen Werken nicht erfüllen; es muss das Herz rein sein von allem Zorn, Hass und Neid, Unzucht und allerlei bösen Lüsten; wer es dahin kann bringen, der mag sagen, er sei fromm. Weil aber im Herzen die Sünde und böse Lust noch nicht alle todt sind, sondern regen sich, ob sie gleich nicht alle Wege in das Werk kommen; so hüte dich, dass du dich für fromm haltest oder in den Himmel zu kommen gedenkest. Es gehört eine höhere und bessere Gerechtigkeit dazu, spricht Christus, mit der Schriftgelehrten- und Pharisäer-Gerechtigkeit kommt ihr nicht in den Himmel. Was ist nun die bessere Gerechtigkeit? Diese, da Werk und Herz zugleich fromm und nach Gottes Wort gerichtet ist. Das Gesetz will nicht allein das Werk haben, sondern ein reines Herz, das durchaus mit dem Wort Gottes und Gesetz sich vergleiche. Ja, sprichst du, wo findet man ein solches Herz? Ich finde es in mir nicht; du in dir auch nicht. Wie sollen wir ihm denn thun? Eine hohe Gerechtigkeit haben wir nicht und

hören doch hier das Urtheil: wo unsere Gerechtigkeit nicht besser sei, denn der Schriftgelehrten und Pharisäer, so werden wir nicht in das Himmelreich kommen. Also sollen wir ihm thun: wir sollen neben allem Guten, das wir thun können, uns vor Gott demüthigen und sprechen: lieber Herr, ich bin ein armer Sünder, sei du mir gnädig und richte mich nicht nach meinen Werken, sondern nach deiner Gnade und Barmherzigkeit, so du in Christo uns verheissen und geleistet hast. Also geht diese Lehre vornehmlich dahin, dass der Herr uns vor der geistlichen Hoffart warnen und zur Erkenntniss unseres unreinen, bösen Herzens und sündlicher Natur bringen und also zur Hoffnung seiner Gnade uns leiten will. Das ist alsdann die rechte Gerechtigkeit, die in den Himmel gehört."

Eine grosse, schwere Forderung hat der Herr aufgestellt: wie musste diese Forderung seine Zuhörer in Erstaunen setzen? Verehrten sie doch in diesen Schriftgelehrten ihre Lehrmeister, sahen sie doch zu diesen Pharisäern auf als zu ihren leuchtenden Vorbildern. Der Herr führt nun nicht an einem Gebote aus, dass es mit der Gerechtigkeit der Schriftgelehrten und Pharisäer nichts ist; das Volk war zu sehr in die Netze dieser Führer verstrickt, als dass es mit einem Griffe hätte herausgerissen und mit einem Schlage sehend gemacht werden können. Sechs Beispiele führt der Herr auf, um die Gerechtigkeit seiner eben ausgesprochenen Anforderung darzuthun. Er zeigt zuerst, und darauf beschränkt sich unsere Perikope, den Gegensatz zwischen christlicher und pharisäischer Gerechtigkeit an dem Gebote: du sollst nicht tödten.

V. 21 und 22. Ihr habt gehört, dass zu den Alten gesagt ist: du sollst nicht tödten, wer aber tödtet, der soll des Gerichtes schuldig sein; ich aber sage euch: wer mit seinem Bruder zürnet, der ist des Gerichtes schuldig; wer aber zu seinem Bruder sagt: Racha, der ist des Rathes schuldig; wer aber sagt: du Narr, der ist des höllischen Feuers schuldig. Einen Gegensatz stellt der Herr vor uns hin: ἠκούσατε, ὅτι ἐῤῥέθη τοῖς ἀρχαίοις und ἐγὼ δὲ λέγω ὑμῖν; und zwar, wie ich schon gesagt habe, einen Gegensatz, der die pharisäische und die christliche Gerechtigkeit zu einander in das rechte Licht setzen soll. Diese Auffassung ist aber nicht allgemein anerkannt; es steht ihr heutzutage eine andre gegenüber, welche schon in der alten Kirche zahlreiche Verfechter gefunden hat; der Herr soll hier nicht zu den Pharisäern, sondern zu Moses in einen ganz bestimmten Gegensatz treten. Maldonatus schreibt: *omnes haereticorum interpretes pro comperto habent (spiritus enim sanctus illis, opinor, revelavit) Christum non legem, sed scribarum et pharisaeorum traditiones interpretationesque corrigere; eaque de re impudenter veteres auctores, quod aliter senserint, reprehendunt.* Wir verkennen nicht, wie schwer es in die Wagschale fällt, dass Tertullianus, Augustinus, Chrysostomus, Hieronymus u. A. mehr hier den Herrn sich in Gegensatz stellen sehen zu Mose; wir sind aber nicht der Ansicht, dass Alles, was alt ist, desshalb auch richtig sei. Die Socinianer und die meisten Arminianer halten es hier mit den katholischen Auslegern, unter den neueren evangelischen Schriftforschern suchen noch Neander, Bleek diese Gemeinschaft. Luther hat sich das Auge nicht blenden lassen, er hat entschieden bekannt, dass er hier nicht einen Gegensatz zwischen der Lehre des Herrn und der des Gesetzes, sondern nur einen Gegensatz zwischen der Lehre des Herrn und der falschen Gesetzesauslegung der Schrift-

gelehrten und Pharisäer finden könne. Mit Luther stimmen alle Exegeten der Reformation, Zwingli, Calvin, Melanthon, Chemnitius; dieser leitet in seiner *harmonia* die Besprechung dieses Redeabschnittes mit den bestimmten Worten ein: *totus hic locus obscuratus*, *imo foede depravatus fuit ab illis, qui existimarunt, Christum hanc suam explicationem opponere ipsi legi divinae*. Die neueren evangelischen Ausleger bis auf die zwei angeführten halten es mit den Reformatoren, so auch Harless, Sartorius, Hofmann, Weiss, Ritschl, Thiersch. Wir müssen auf eine Prüfung der entgegenstehenden Ansichten eingehen. Bleek mag als Sachwalter der bestrittenen Auffassung auftreten; „es spricht dafür, sagt er, namentlich, dass Jesus im Folgenden die jüdischen Vorschriften, denen er seine Gebote gegenüberstellt, zum Theil ganz in der Form angibt, worin sie sich im Mosaischen Gesetze finden, wie V. 27, 38 und wo er sie in etwas anderer Weise gibt, wie V. 21, 31, 33, 43, dieses doch theils nur die äusserliche Form und den Ausdruck betrifft, nicht den Sinn, theils die hinzugefügten Zusätze im Allgemeinen dem Sinn der mosaischen Vorschriften selbst entsprechend erscheinen. Dazu kommt, dass das *ἐῤῥέθη τοῖς ἀρχαίοις*, womit die Jüdischen Gebote eingeführt werden, sich gewiss auf die Mittheilung derselben durch den Mose an das Volk zu seiner Zeit bezieht. Daraus würde dann folgen, dass Jesus das jüdische Sittengesetz überhaupt als für den Standpunkt des Reiches Gottes nicht genügend betrachtet, und zwar nicht bloss in der Weise, wie es durch die späteren Schriftgelehrten aufgefasst ward, sondern auch in der Gestalt und Form, worin es durch Mose selbst dem Volke ist mitgetheilt worden, indem er diese von der Auffassung und Ausdeutung der späteren Schriftgelehrten hier gar nicht bestimmt scheidet, noch sie im Gegensatz gegen einander stehend betrachtet. Dieses ist aber auch dem wirklichen Standpunkte des mosaischen Sittengesetzes im Verhältniss zum christlichen gemäss. Das mosaische Gesetz ist auch in Beziehung auf die eigentlich sittlichen Vorschriften zunächst nur für das Volk Israel gegeben und in seiner Gestaltung dem Standpunkte entsprechend, worauf dieses Volk im A. T. sich befindet und den es nach dem göttlichen Rathschlusse einnehmen sollte. Damit hing denn zusammen: a) dass bei dem abgeschlossenen Standpunkte, den das israelitische Volk im Verhältniss zu andern Völkern einnahm, die Vorschriften über die Pflichten der Einzelnen gegen ihre Nebenmenschen, namentlich der Nächstenliebe, sich fast nur auf die Verhältnisse der Volksgenossen unter einander beziehen, wenig aber auf die zu Mitgliedern anderer Völker, wenn sie sich nicht mit im Kreise des israelitischen Volkes befanden, und b) dass die Vorschriften des mosaischen Gesetzes sich überwiegend nur auf die äussere That beziehen. Dagegen Christus a) der Pflicht der Nächstenliebe einen weiteren Umfang gibt, sie auf unsre Mitmenschen überhaupt ausdehnt, auch auf diejenigen, welche zu uns in feindseligem Verhältnisse stehen und b) überall auf die Gesinnung zurückgeht und darnach den sittlichen Werth der Handlungen abmisst. Diess ist auch unverkennbar im Allgemeinen der Geist der sittlichen Vorschriften, wie Jesus dieselben hier im Gegensatz gegen die des alttestamentlichen Gesetzes hinstellt." Bleek hat sich ausgesprochen und wie mir scheint, gar wenig Stichhaltiges beigebracht. Der Unterschied, welchen er zwischen dem alt- und dem neutestamentlichen Gebote angibt, ist in der That und Wahrheit nicht zwischen beiden, sondern nur zwischen dem alt- und neutestamentlichen Gebote einer Seits und der falschen Auslegung der Pharisäer andrer Seits. Auf die äus-

sere That soll sich überwiegend das mosaische Gesetz beziehen, Christus soll erst auf die Gesinnung, welche das Werk werthet, hinweisen; als ob das mosaische Gesetz, wie Luther in seiner einzigen Auslegung der 10 Gebote schon erkannt und bekannt hat, nicht mit dem Gebote anfinge, dass wir keine anderen Götter haben sollen, und so lehrte, dass die Erfüllung aller anderen Gebote aus dem Gehorsam gegen dieses erste hervorquillt; als ob nicht der Dekalog mit dem Gebote schlösse: lass dich nicht gelüsten und uns damit nicht zu guter Letzt noch unterrichtete, dass keines der Gebote vorher erfüllt ist von uns, wenn wir nicht auch die böse Lust aus uns entfernt haben? Moses soll nur ein partikulares, gleichsam ein jüdisches Privatrecht gegeben, Jesus erst die Nächstenliebe auf jeden Menschen bezogen haben; als ob die Forderungen der Gebote der zweiten Tafel von Mose auf Israel beschränkt worden seien; sie sind ganz universell und erst in den anderen Geboten wird aus diesen allgemeinen Geboten für besondere Verhältnisse die Anwendung gemacht. Setzt der Herr sein Gebot besonderen jüdischen Vorschriften entgegen? Er redet vom Mord, vom Ehebruch, vom Eid; kommt solcherlei bloss in Israel vor? Wir sehen aber nicht bloss auf das hin, was folgt; wir müssen auch auf das achten, was vorangegangen ist. Ist es denkbar, dass der Herr nach der feierlichen Versicherung, dass er nicht gekommen sei, das Gesetz oder die Propheten aufzulösen, dass, wer nur das kleinste Gebot auflöse, der Kleinste sei im Himmelreiche, sofort ebenso feierlich ausspricht: ich befinde mich mit Mose nicht im Einklang, ich muss auf das entschiedenste gegen das Gesetz und die Propheten mich setzen; es ist nichts damit, wer mit ihnen fahren will, fährt in die Hölle? Sehen wir nun aber selbst die Sätze an, über welche dieser Meinungsstreit entbrannt ist, so ist es wahr, was Bleek sagt, dass V. 27 und 38 der Text des Gesetzes ohne Zusatz angeführt wird, es ist aber nicht ebenso wahr, dass die Zusätze in den V. 21, 31, 33 und 43 ohne Bedeutung sind. In der letzten Stelle wird das Gebot: du sollst deinen Nächsten lieben durch den Zusatz: und deinen Feind hassen, geradezu auf den Kopf gestellt und mit Füssen getreten. Die rabbinischen Zusätze dienen alle dazu, die scharfe Schneide des Gesetzes stumpf zu machen, dem Gesetze, wie man sagt, eine wächserne Nase zu drehen. Man denke an den Zusatz zu dem Gebote: du sollst keinen falschen Eid thun — und sollst Gott deinen Eid halten; durch welchen offenbar gelehrt werden soll, dass nur die Gott geleisteten Eide bindend, hingegen die in Menschenhand niedergelegten Schwüre hinfällig sind. Selbst jene beiden Stellen, in welchen der einfache Text des Gesetzes angegeben wird ohne alle Zuthat, sind Schriftverdrehungen, denn Exodus 21, 24 wird nicht für den Privatmann ein Kanon aufgestellt, nach welchem er, sich selbst rächend, gegen seinen Nächsten verfahren soll, sondern das Grundgesetz bestimmt, nach welchem die von Gott gesetzte Obrigkeit das Unrecht zu strafen hat. Zu dem Gebote in V. 27: du sollst nicht ehebrechen, wird keine Glosse gegeben, das Gebot ist auch nicht aus seinem Zusammenhange herausgerissen und doch ist des Herrn Gegenrede keine Einsprache gegen Moses, sondern nur eine Wahrung des mosaischen Gebotes gegen solche Brüche, welche die Schriftgelehrten nicht verpönten. Gegen die Verunstaltung des mosaischen Gesetzes durch die Schriftgelehrten und Pharisäer tritt der Herr in die Schranken; nicht gegen Moses, sondern gegen die, welche auf Mosis Stuhl sitzen, wendet sich die Spitze seiner Rede. Das Gesetz an und für sich ist gut und vollkommen.

Treffend sagt Calvin schon: *quod autem legis doctrina non inchoet modo, sed absolvat rectam vitam, vel ex uno hoc capite colligitur, quod requirit perfectum Dei ac proximi amorem. porro qui tali amore praeditus est, nihil illi deest ad summam perfectionem. ergo lex quoad bene vivendi praecepta ad metam iustitiae homines adducit. ideo Paulus non in se ipsa infirmam, sed in carne nostra facit. quodsi tirocinium duntaxat traderet verae iustitiae, frivola esset illa Mosis contestatio: coelum et terram testor, quod tibi ostenderim hodie viam vitae et mortis. Deut. 30, 19. — inanis etiam ista esset promissio et frustratoria: qui fecerit haec, vivet in ipsis. Levit. 18, 5. quod autem nihil in eius praeceptis corrigere voluerit Christus, ex aliis locis aperte liquet; nam qui volunt ad vitam ingredi per bona opera, eos nihil aliud quam legis mandata servare iubet.*

Der Herr sagt nun, um seine Lehre im Gegensatz zu der Lehre der Schriftgelehrten darzuthun: *ἠκούσατε, ὅτι ἐῤῥέθη τοῖς ἀρχαίοις.* Chemnitius und Spanheim fassen dieses *ἠκούσατε, ὅτι ἐῤῥέθη* so: es ist so die Rede, es wird allgemein so gesagt, dass — aber der Herr tritt nicht einem vagen Gerede, sondern einem bestimmten Lehrsatze entgegen. Das Volk, zu welchem er hier redet, ist nicht in der glücklichen Lage, dass es selbst in dem Worte Gottes forschen konnte, es besitzt keine h. Schriften; Alles, was es von dem Worte Gottes weiss, weiss es, weil Gesetz und Propheten in den Synagogen vorgelesen und gelegentlich auch ausgelegt wurden. Cf. Joh. 12, 34. Röm. 2, 13, 18. Als die Sadducäer den Herrn wegen der Auferstehung der Todten befragten, spricht er zu ihnen: *οὐκ ἀνέγνωτε τὸ ῥηθέν* (Matth. 22, 31) und ebenso fragt er die Pharisäer, welche über die Ehescheidung seine Ansicht hören wollten: *οὐκ ἀνέγνωτε* (Matth. 19, 4). Sadducäer und Pharisäer gehören zu den Schriftgelehrten, wenigstens ihre Wortführer ohne Ausnahme; diese haben die Schrift in den Händen, können in ihr lesen. Das Volk aber hört bloss und muss, was ihm von seinen Meistern als Gotteswort geboten wird, auf Treu und Glauben annehmen, es kann sich selbst nicht überzeugen, ob das, was ihm als Gottes Wort geboten wird, auch wirklich Gottes reines und lauteres Wort ist, frei von allen menschlichen Zusätzen und Verfälschungen. Gehört haben nun die Hörer der Bergpredigt: *ὅτι ἐῤῥέθη τοῖς ἀρχαίοις.* Wie ist dieser Dativus nun aufzulösen? Haben wir richtig übersetzt mit Luther: zu den Alten; oder ist der Dativ bei dem Passivum = *ὑπὸ τῶν ἀρχαίων* zu nehmen? Beza, Piscator u. A., unter den neueren Paulus, Kühnöl, Fritzsche, Olshausen, Ewald, Lechler entscheiden sich für die letztere Auffassung; wenn diese Auffassung auch nicht sprachwidrig und hart ist, so ist sie doch contextwidrig. Sehr richtig nämlich bemerkt Meyer, die Entscheidung ergebe sich aus dem Gegensatz: *ἐγώ* trete dem logischen Subjekte von *ἐῤῥέθη*, *ὑμῖν* aber *τοῖς ἀρχαίοις* entgegen; letzteres könne also unmöglich logisches Subjekt zu *ἐῤῥέθη* sein. Fasst man *ἀρχαίοις* als zu den Alten, so ist wiederum eine Mannichfaltigkeit von Deutungen möglich; wer ist nämlich unter den *ἀρχαίοις* zu verstehen? Die Vertreter der abgewiesenen Fassung verstehen unter den *ἀρχαίοις* entweder den Moses oder die späteren jüdischen Schriftgelehrten im Unterschiede von dem gewöhnlichen Volke, oder von dem ursprünglichen Gesetzgeber; allein *οἱ ἀρχαῖοι* steht nirgends im N. T. noch bei Josephus für קַדְמוֹנִים, *οἱ πρεσβύτεροι* ist dafür, wie Tholuck und Bleek ganz wahr bemerken, der *terminus technicus;* die Anhänger der andern von uns bevorzugten

Uebersetzung: zu den Alten, verstehen nun unter diesen Alten, die näheren Vorfahren der gegenwärtigen Juden (woraus der Sinn sich ergeben soll: es ist traditionell in euren Schulen), so Baumgarten-Crusius, oder die Israeliten zu Moses Zeiten, so Bleek und Neander, oder die Israeliten früherer Zeiten, zu denen Moses und die Schriftgelehrten redeten, so de Wette, Ritschl, Meyer, oder endlich, von der Zeit ganz abgesehen, mit Wetstein, einfältige, altersschwache, hinter der Zeit zurückgebliebene Leute. Wetstein kann aber keine Stelle des N. T. aufweisen, wo *ἀρχαῖος* in diesem Sinne vorkommt; de Wette's Annahme hat das gegen sich, dass die Pharisäer ihre Lehre nicht als ihre subjektive Ansicht vortrugen, sondern als die mosaische selbst; gegen Baumgarten - Crusius spricht, dass unmöglich die Angehörigen der letzten Generation als *ἀρχαῖοι* bezeichnet werden können. Wir geben der Meinung Neander's und Bleek's den Vorzug; die Schriftgelehrten und Pharisäer machten keinen Unterschied zwischen dem Text der Schrift und ihren Interpolationen; ihre Zusätze tragen sie vor, als seien sie Mosis Mund selbst entflossen; das Volk hörte, dass Mose so und nicht anders zu seinen Vorvätern geredet habe. So Erasmus, Luther, Calvin, Grotius, Bengel, Tholuck.

Zu dem Gebote: *οὐ φονεύσεις* hatten die Meister in Israel den Zusatz gemacht: *ὃς δ'ἂν φονεύσῃ, ἔνοχος ἔσται τῇ κρίσει.* Mit dem Gebote, welches das Leben des Nächsten in Schutz nimmt, fängt der Herr seine Beleuchtung der Lehre der Schriftgelehrten an. Bengel bemerkt treffend: *Jesus incipit a praecepto apertissimo;* an diesem Gebote, vor welchem sich die Schriftgelehrten und Pharisäer am lautesten rühmen mochten, macht er ihre Gerechtigkeit zu Schanden. Was soll nun die Glosse bei dem Gebote? Können wir wirklich sagen, dass in ihr eine Verkennung, eine Verflüchtigung, eine Verdrehung des Gesetzes vorliegt? Sie sieht ganz unschuldig auf den ersten Blick aus; es scheint sogar, dass sie die Wucht dieses Gebotes nur vermehren soll. Das Gebot hat in dem Dekaloge keine Drohung; sollen wir es den Gesetzesauslegern nicht Dank wissen, dass sie auf die Strafe hinweisen, welche den Uebertreter trifft? Der Schalk steckt aber hinter dieser Glosse. Bleek freilich sieht ihn nicht. Man hat den Schalk meiner Ansicht nach nur einseitig in dieser Glosse gesucht und gefunden. Luther hat die eine tödtliche Wunde, welche dem Gebote geschlagen wird, richtig erkannt; „in diesem Gebote, sagt er, haben sie nicht mehr angesehen, denn das Wort „tödten", dass es heisse, mit der Hand todtschlagen, machten also aus dem Worte „Du" eine Hand, item aus dem Wort „tödten", dass ein Aas draus wird. Und nach solcher Lehre hielten sie sich auch im Leben, dass sie keinen äusserlichen, leiblichen Mord oder Todtschlag begingen." Die Schriftgelehrten und Pharisäer haben eine plumpe Hand, sie fahren derb zu und ersticken das Gebot: du sollst nicht tödten; es ist nicht ausgelegt, wenn man auch in die Auslegung das Wort „tödten" wieder unterbringt, das Gesetz redet nicht bloss von dem Todtschlag, von dem Mord, es will tiefer greifen; hineingreifen will es in das Herz, wie es zum Schlusse selbst es ausspricht, und das Gelüste aus ihm reissen, daraus das Tödten hervorgeht. Hieran denken die Gesetzesgelehrten nicht, warum nicht? Sie mögen eben nicht aus dem Herzen dieses Gelüsten reissen; es gefällt ihnen, zu zürnen, zu schelten, zu verletzen. Aber es ist in der Glosse noch eine andere Abschwächung des Gebotes. Wir müssen auf die gedrohte Strafe achten: *ἔνοχος ἔσται τῇ κρίσει.* Bleek behauptet nun freilich,

dass die κρίσις hier ganz im Allgemeinen zu nehmen sei, von dem göttlichen Gerichte, welchem der verfalle, der da tödtet; allein diese Auffassung verträgt sich nicht mit dem folgenden Verse. Dort ist eine Steigerung der Strafe, die unterste wird als ἡ κρίσις wiederum bezeichnet; wir sind desshalb gezwungen mit Calvin (dessen Worte: *posterius membrum, quod recitat, reum fore iudicio, qui hominem occiderit, confirmat, quod nuper dixi, vitium illud reprehendi a Christo, quod lex Dei, quae regendis animis tradita fuerit, in politiam conversa erat,* scheinen einen solchen Gedanken nahe zu legen), Bengel, de Wette, Fritzsche, Baumgarten-Crusius, Meyer, Thiersch diese κρίσις mit der κρίσις, welche in dem folgenden Verse erwähnt wird, für ein und dasselbe zu halten. Dort steht ἡ κρίσις als Unterstufe vor τὸ συνέδριον. In den palästinensischen Städten gab es nach der Vorschrift von Deuteron. 16, 18 ein Lokalgericht, welches aus Richtern und Schoterim zusammengesetzt war, und nach *Josephus ant. 4, 8, 14* aus 7 Männern bestand, denen 2 Gehülfen (wahrscheinlich die Schoterim) aus den Leviten zugegeben waren. Im Talmude ist von 2 Lokalgerichten die Rede *(Sanhedr. 1, 6.),* das eine hatte 23 Mitglieder, das andre, in Flecken und kleinsten Städten bestehend, nur 3 Mitglieder. Neben diesen Gerichten bildeten die Aeltesten in jeder Stadt noch einen Senat, dem als Vertreter der Bürgerschaft, der theokratischen Gemeinde, die Pflicht auflag, das Böse zu bannen. Derselbe durfte bis zum Tode erkennen, Deuter. 21, 18 ff., 22, 13 ff., 25, 7 ff. und den vorsätzlichen Todtschläger dem Bluträcher überliefern, 19, 12. vergl. Keil, Archäol. 2, 250 ff. Indem die Rabbinen die Vertreter dieses Gebotes: du sollst nicht tödten; an diesen untersten Gerichtshof ausnahmslos wiesen, erklärten sie den Mord selbst für ein gemeines, geringfügiges Verbrechen und beschränkten sie zu gleicher Zeit die Strafe dieser Uebelthat auf das irdische Strafmass.

Dieser Lehre der Schriftgelehrten und Pharisäer tritt der Herr nun scharf entgegen mit seinem: ἐγὼ δὲ λέγω ὑμῖν. „Nein, Geselle, sagt Luther, es hat eine andre Meinung. — Wer ist du? die Hand? Nein. Die Zunge? Nein, sondern du, das ist Alles, was an dir und in dir ist, Herz und Gedanken, Mund, fünf Sinne, Faust, dein Geld und Gut und Alles, was du hast und bist, soll nicht tödten.“ Ganz ähnlich sagt Calvin von einem andern Gesichtspunkt ausgehend: *Deus, quum sit spiritualis legislator, animae non minus quam corpori loquitur; non occides. homicidium autem animae ira est ac odium. instit. 2, 8, 6.* Meyer macht wie Baumgarten-Crusius uns darauf aufmerksam, dass der Herr bei Auslegung dieses Gebotes gar nicht auf das Tödten selbst zu reden kommt; es ist damit, wie er richtig angibt, angedeutet, dass in seinem Reiche, unter den Seinen von Mord und Todtschlag gar nicht die Rede sein darf, dass solche grobe Uebertretungen dieses Gebotes schlechterdings nicht vorkommen sollen. Nicht ein Mal von Misshandlungen und thätlichen Angriffen des Nächsten redet der Herr, auch solcherlei sollte unerhört, undenkbar sein in der Gemeinde der Gläubigen. Nur den Fall setzt er als noch möglich, dass Einer gegen seinen Bruder aufwallt und dass er in kränkende Worte ausbricht. Jesus macht die Verstösse gegen dieses Gebot namhaft; er steigt von unten nach oben auf, wie sich, von allem andern abgesehen, schon aus der wachsenden Strafbarkeit ergibt. Er sagt: πᾶς ὁ ὀργιζόμενος τῷ ἀδελφῷ αὐτοῦ ἔνοχος ἔσται τῇ κρίσει. Sicher hat der Herr nicht ohne Absicht den, gegen welchen der Zorn sich richtet, als ἀδελφός bezeichnet; es soll dadurch die Schwere des Vergehens

recht in das Licht gezogen werden; *haec appellatio*, sagt Bengel, *indignationem irae ostendit.* Dein Bruder, ja das αὐτοῦ verstärkt diesen Gedanken noch, dein leiblicher Bruder ist es, gegen welchen du im Zorne aufbrausest. Bruder wird dieser Gegenstand unsres Zornes genannt; der Herr will damit nicht bloss den Juden, sondern jeden Mitmenschen als Bruder darstellen. Wer dem Bruder, wer irgend einem Menschen zürnet, ist ein Uebertreter dieses Gebotes, ein Todtschläger, ein Mörder! Zorn ist schon Mord! Wer tödtet, schlägt seinen Bruder mit der Faust nieder; wer ihm zürnet, tödtet ihn mit dem Herzen, in seinen Gedanken. „Damit, sagt Luther, hebt Christus den Zorn ganz und gar aus auf der ganzen Welt. Wohl ist es wahr, dass man zürnen muss, so es die thun, die es thun sollen, als Eltern, Obrigkeit und der Zorn nicht weiter geht, denn die Sünde und Böses zu strafen (dass du nicht wollest unter dem Hütlein spielen und durch das Amt deinen Zorn auslassen); als wenn Einer den Andern sieht sündigen, und ermahnt und warnt ihn, dass er davon abstehe. Das heisst ein christlicher und brüderlicher, ja ein väterlicher Zorn. Es ist der liebe Zorn, der Niemand kein Böses gönnt, sondern des Bösen Freund, aber der Sünde Feind ist, wie auch einen jeglichen die Natur lehren mag. Aber Christus predigt hier nicht von dem Amte, so Gottes ist, auch nicht von der Liebe, sondern von eines jeglichen eigenem gewöhnlichen Zorn, so aus unsrem Herzen und Willen geht wider des Nächsten Person; der soll gar ab und todt sein, ob uns gleich der Schade und Unrecht billig wehe thut und schmerzt, wie Sct. Bernhardus sagt: es thut wohl wehe, aber es muss gelitten und verschmerzt sein und es ist viel ein Anderes, wehe thun, weinen und klagen, denn Rache fluchen oder Hass und Neid schöpfen." Die Alten haben wie Luther und die neueren Ausleger, z. B. Meyer noch den gerechten Zorn, welchen die h. Schrift von Gott dem Vater, Röm. 5, 9. 9, 22. Joh. 3, 36. Ephes. 2, 3, und öfters, und dem Herrn Jesus selbst Mark. 3, 5 ausdrücklich aussagt, von diesem Worte ausgenommen: das in vielen Handschriften eingeschobene εἰκῇ, welches der *Sinaiticus* aber nicht hat, verdankt dieser Rücksicht seine Entstehung. Der gerechte Zorn ist von selbst ausgenommen, denn da hier das Gebot: du sollst nicht tödten! ausgelegt werden soll, kann natürlicher Weise nur von einem solchen Zorne die Rede sein, welcher zu Mord und Todtschlag fortreissen kann; also von dem Zorne der Leidenschaft, und nicht von dem Zorne der heiligen Liebe. Den Zorn auf den Bruder verpönt der Herr schon; er verkündigt über ihn die Strafe, mit welcher die Schriftgelehrten und Pharisäer den Mord belegten: ἔνοχος ἔσται τῇ κρίσει. Jesus ist von dem Täufer schon in seiner wahren Gestalt geschaut worden; er hat nicht bloss die Worfschaufel in seiner Hand, um seine Tenne zu fegen und Gericht zu halten, er hat auch die Axt in seiner Hand, um sie dem Sündenbaume an die Wurzel zu legen. Aus welcher Wurzel aber geht der Mord hervor? Aristoteles sagt ein Mal: ὁ θυμὸς πάθος φόνων αἴτιος; Chrysostomus scheint dieses Wort im Auge gehabt zu haben, da er sprach: ῥίζα γὰρ τοῦ φόνου ὁ θυμός. Wenn der Herr aber schon den Zorn, die augenblickliche, schnell vorübergehende Wallung gegen den Nächsten unter den Mord befasst, wie vielmehr den Hass, der von Melanthon ganz richtig als *continuata ira* definirt wird, und den Neid, welcher, im Gegensatz zu dem Zorn, dem heissen Hasse, kalter Hass genannt werden kann.

Die Rede des Herrn geht in aufsteigender Linie weiter; es bleibt nicht dabei, dass der Zorn in dem Herzen ein Mal entbrennt, der Zorn macht sich Luft, äussert sich in dieser oder jener Weise. ὃς δ᾽ἂν εἴπῃ τῷ ἀδελφῷ αὐτοῦ. ῥακά. Was bedeutet dieses Wort: ῥακά, welches sonst im ganzen N. T. nicht wieder vorkommt? Nach Einigen überhaupt nichts. Augustinus sagt uns nämlich: *audivi a quodam Hebraeo, cum id interrogassem, dixit enim esse vocem non significantem aliquid, sed indignantis animi motum exprimentem:* ganz ähnliches sagt der *autor op. imp.*: *racha enim vulgare verbum erat apud Judaeos, quod non ex ira, neque ex odio, sed ex motu aliquo vano dicebant, magis fiduciae causa, quam iracundiae.* Allein diese Ansicht hat nichts für sich, sondern Alles gegen sich. Ein Mal müssen wir, da die Strafe wächst, auch erwarten, dass die Versündigung an den Nächsten wächst; bei dieser Auffassung ginge es aber von dem Zorne gegen den Bruder herab zu einer missbilligenden Gebärde; dann kann unmöglich, wie Luther in der Randglosse noch angibt, Racha das rauhe Scharren im Halse sein, da es ein Wort ist, welches sich etymologisch deuten lässt. Augustinus berichtet, dass *nonnulli* ῥακά von ῥακός, Lump abgeleitet hätten; diese *nonnulli* haben sich vergriffen, wie sollten die Hebräer darauf gekommen sein, aus dem Griechischen dieses Wort zu entlehnen. Ewald legt dem ῥακά denselben Sinn bei, leitet es aber aus dem Aranäischen רקעא = Lump ab. Bleek erklärt sich entschieden gegen diese Derivation; wozu diese kühnen Versuche, da die hebräische Sprache selbst zwei Wörter uns bietet, mit welchen unser ῥακά sich in Verbindung bringen lässt. Bei den Hebräern galt das Ausspeien vor jemandem für eine Beleidigung; Einige leiteten daher, wie Theophylaktus angibt, ῥακά von רָקַק ausspeien ab, es wäre dann mit: Pfui! zu übersetzen. Thiersch hat diese Ansicht wieder in Schutz genommen. Allein am einfachsten ist die Ableitung von רִיק, mit aramäischer Form: רֵיקָא, leer, hohl, also Hohlkopf, welche von Hieronymus, Hilarius, Hesychius, dem *autor op. imp.*, Luther, Grotius, Bengel, Fritzsche, Tholuck, Meyer, Baumgarten-Crusius, Bleek u. A. gebilligt und von Lightfoot und Wetstein aus dem rabbinischen Sprachgebrauche erhärtet worden ist. Wir können hiernach die Steigerung nicht darin finden, worin sie Augustinus, der *autor op. imp.*, Gregorius, Rupertus, Erasmus, Beza u. A. setzten, dass von der Zornesaufwallung zu dem Zornesausbruch und später zu dem Zornesausspruch fortgeschritten wird. Der Zorn stösst auf dieser zweiten Stufe schon Worte aus: diese Worte haben aber noch nicht den bittern Stachel, das ätzende Gift, wie die Reden dessen, der mit μωρέ um sich wirft. Hieronymus ist gewiss nicht weit von der Wahrheit entfernt gewesen, wenn er das Rachasagen *pro otioso sermone* nahm, wie Baumgarten-Crusius, welcher darin Menschenverachtung indicirt fand. Wer nun in dieser Weise an dem Bruder sündigt: ἔνοχος ἔσται τῷ συνεδρίῳ. Calvin verlässt hier die Erde und sagt: *quia autem ultra progreditur, qui indignationem amarulento sermone prodit, eum fore reum dicit coram toto coelesti consessu, ut graviorem poenam sustineat.* Allein wir können uns mit dieser Auffassung nicht einverstanden erklären; sollte der Reformator zu ihr vielleicht durch die Erwägung getrieben worden sein, dass der Herr, wenn er das Synedrium als den Gerichtshof bezeichnete, welcher dieses Vergehen zu ahnden habe, dadurch einen ewigen Bestand desselben und somit des jüdischen Reiches angedeutet hätte? In dem ganzen N. T. kommt

συνέδριον nur von dem Sanhedrin vor und nicht von dem Rathe der heiligen Wächter, welcher den Thron des Allerhöchsten umgibt: diesem Synedrium soll der Rachasager verhaftet sein. Das Synedrium hatte über die schwereren Verbrechen z. B. über Abgötterei, Gotteslästerung, zu erkennen, es hatte das *ius gladii* und verhängte die Steinigung. Indem der Herr in seinem Reiche die, welche zu dem Bruder Racha sagen, dem Synedrium zur Abstrafung zuweist, will er nicht die ewige Dauer dieses Gerichtshofes verkünden; er redet in populärer Weise und nimmt die verschiedenen Stufen des Gerichtes, welche in Israel bestanden, zur Veranschaulichung dafür, dass die Strafbarkeit im Zunehmen begriffen ist. Es kann hier um so weniger eine buchstäbliche Auslegung gestattet sein, als ja kein menschliches Gericht den in dem Herzen sich regenden Zorn vor sein Forum ziehen kann und Jesus überhaupt nicht ein Reich von dieser Welt stiften will.

Die Rede des Herrn geht weiter: von dem Scheltwort geht es zu dem Lästerwort, wie Luther schon sehr richtig gesehen hat. *ὃς δ'ἂν εἴπῃ, μωρέ, ἔνοχος ἔσται εἰς τὴν γέενναν τοῦ πυρός*. Bei dem *εἴπῃ* ist nun das *ἀδελφῷ αὐτοῦ* weggelassen, es war unnöthig, es jetzt nochmals zu setzen, da es schon 2 Mal eingeschärft ist, dass es unser Bruder ist, an welchem wir uns versündigen, und der Herr keine vergesslichen Hörer um sich hat auf dem Berge. Was heisst nun *μωρέ*? Paulus und Schulthess nehmen es wie *ῥακά* für ein ächt hebräisches Wort und sagen, es ist מוֹרֶה nur mit griechischen Buchstaben geschrieben, also = widerspenstig gegen Gott. Diese Auffassung ist aber zu verwerfen; *μωρός* kommt im N. T. oft vor, es ist der Vokativ hier. In dem Sinne von נָבָל ist *μωρός* zu fassen: das hebräische Wort bedeutet nach Hupfelds Untersuchungen zu *ψ*. 14, 1 den Thoren im geistlichen Sinne, der ohne Weisheit im höheren Sinne ist, weil er ihre Quelle, den Geist Gottes, in sich erstickt hat, also statt göttlicher Erkenntniss und Gesinnung mit fleischlicher irdischer Ansicht und Gesinnung erfüllt ist. Diese Verkehrung des Verstandes spricht sich zunächst als Gottlosigkeit aus, die damit zusammenhängende Verkehrtheit des Herzens in schlechten Thaten und Lasterhaftigkeit. Wer nun seinen Bruder *μωρέ* nennt, bezeichnet ihn damit als einen Gottlosen, als einen Verworfenen, es ist der höchste Schimpf, die grösste Lästerung, welche er ihm nur anthun kann — so Michaelis, Lightfoot, Baumgarten-Crusius, Meyer, Bleek u. A. Wer nun seinen Bruder in dieser Weise lästert, *ἔνοχος ἔσται εἰς τὴν γέενναν τοῦ πυρός*. Es wird nicht nöthig sein, mit Kühnöl *βληθῆναι* hinzu zudenken, obgleich dafür der Umstand zu sprechen scheint, dass sonst *ἔνοχος* mit *εἰς* nicht verknüpft wird. Lightfoot und Fritzsche legen aus: *obnoxius erit usque ad geennam;* Bleek erklärt *εἰς* mit „für.“ In die *γέεννα τοῦ πυρός* wird dieser Moresager verwiesen. Was soll damit ausgesagt werden? Kühnöl sagt im Anschluss an ältere Ausleger: *is dignus est qui in valle Hinnomi vivus comburatur;* Lightfoot, Schöttgen, Pfaff, Paulus: Geenna sei das Reich des Belial, die Excommunication sei an einem solchen Sprecher also zu vollziehen; Tholuck, Baumgarten-Crusius, ein solcher müsse getödtet und hinausgeschafft werden in das Thal Hinnom; Olshausen, de Wette, Bleek, wie Luther, Calvin und die Väter: in die Hölle gehöre ein solcher Lästerer seines Bruders. Im Südwesten von Jerusalem liegt ein Thal, welches Hieronymus noch als einen anmuthigen Ort beschreibt (*qui Siloe fontibus irrigatur et est amoenus et nemorosus*

hodieque hortorum praebet delicias. Dieses Thal hiess גֵּי הִנֹּם eigentlich גֵּי בֶן־הִנֹּם Jos. 15, 8. 18, 16 und es ward wegen seiner Lieblichkeit von den götzendienerischen Juden dort dem Moloch geopfert, so 2 Kön. 23, 10. Jerem. 7, 31. 19, 5 ff. 32, 35. Als Josias den Jehovadienst wieder mit kräftiger Hand aufrichtete, wurde dieses Thal mit dem Bann belegt und verunreinigt. (2 Kön. 23, 10.) Man meint, es sei zu dem Schindanger für Jerusalem bestimmt worden, das gefallene Vieh und die hingerichteten Menschen seien dorthin geschleift worden. Dieser Ort kam dadurch so in Verruf, dass er zu dem Aufenthaltsorte der Verdammten in dem Scheol den Namen hergab, die Hölle wird nicht bloss in N. T. Matth. 5, 30. 10, 28. 18, 9. 23, 15. Mark. 9, 43 und 45. Luk. 12, 5 und Jakob. 3, 6 Geenna genannt, sondern auch, wie bei Lightfoot, Wetstein u. A. nachzulesen ist, von den Rabbinen, im Talmud und in den Targumim. In den citirten Stellen des N. T. steht *γέεννα* nicht von dem Thale Hinnom, sondern von einem Theile des Hades; es ist daher das Angemessenste, auch hier nicht an irgend eine Strafe, welche hier auf Erden an Verbrechern vollzogen wurde, zu denken — ich bemerke, dass von einem Lebendigverbranntwerden bei den Juden keine Spur sich vorfindet, ebensowenig von einem Hinausgeschleiftwerden der Verbrecherleichen. Eine sehr passende Klimax würde sich herausstellen, wenn wir annehmen, dass der, welcher seinen Bruder lästert, sich so schwer versündigt, dass keine Strafe auf Erden seine Schuld sühnen kann, dass er in die Hände des lebendigen Gottes selber fällt und in der Hölle seine Strafe erleidet. Die Geenna wird hier noch näher als eine *γ. τοῦ πυρός* bezeichnet: schwerlich um desswillen, dass, wie Einige annehmen, um die Luft von den Miasmen zu reinigen, dort ein ständiges Feuer erhalten wurde, oder dass, wie Andre, so schon *Kusari* 1, 115. meinen, das Feuer die Aeser schneller verzehren sollte, sondern wohl, um die Qualen zu malen, welche in dem Hades die Bösen erdulden. Es ist die Hölle der Ort, wo, wie wir in der Perikope des 1 Sonntags nach Trinitatis sahen, das Feuer der Qual brennt. Wer kann nun wider dieses Gesetz sich rühmen, vor welchem der natürliche Mensch so stolz, so siegesgewiss vorübergeht und spricht: du kannst mir nichts anhaben? Das Gebot will nicht als ein grober, todter Buchstabe angesehen sein, es will geistlich gefasst und auf die Sinne und Gedanken des Herzens bezogen sein. Der Gott, welcher durch Mosis Hand seinem Volke das Gesetz gegeben hat und welcher der Rächer des Gesetzes ist, sieht das Herz an!

Der Herr erklärt, wie Luther sagt, seine Worte selber. Da kommen nun 2 Stücke, die sind wohl so scharf als die vorigen; die kann aber die Natur nicht thun. Der Herr macht 2 Parteien, denn wo Zorn und Uneinigkeit ist, da sind alle Zeit 2 Parteien; die eine, die Unrecht thut und die Anderen beleidigt; die andre, die beleidigt wird. Dem nun, der zum Zorn Ursach gegeben und Andere beleidigt hat, sagt der Herr V. 23 u. 24.

V. 23 und 24. D a r u m w e n n d u d e i n e G a b e z u d e m A l t a r h i n b r i n g s t u n d w i r s t a l l d a e i n g e d e n k, d a s s d e i n B r u d e r e t w a s w i d e r d i c h h a b e: s o l a s s a l l d a d e i n e G a b e v o r d e m A l t a r u n d g e h e z u v o r h i n, v e r s ö h n e d i c h m i t d e i n e m B r u d e r u n d a l s d a n n k o m m e u n d o p f e r e d e i n e G a b e. Neander, welcher schon in dem vorhergehenden Verse ungebührliche Herausverfungen vornehmen wollte und die Worte: ὃς δ' ἂν εἴπῃ τῷ ἀδελφῷ αὐτοῦ ῥακά, ἔνοχος

ἔσται τῷ συνεδρίῳ, welche er für eine andere Uebersetzung des Hebr. Originales hielt, das in dem folgenden Satze: *ὃς δ'ἂν εἴπῃ, μωρέ. κτλ.* wörtlicher wiedergegeben werde, ausmerzte, behauptet hier wieder mit Wilke gemeinschaftlich eine bis V. 26 reichende Interpolation. Meyer bemerkt hiergegen vollkommen richtig: „*οὖν* folgert aus dem hohen Straferuste, womit eben die Lieblosigkeit bedroht war, das rechte Verhalten bei gestörter Liebesgemeinschaft. Der Wiederherstellung derselben soll selbst das schon bereite Opfer nachstehen. So klar ist der Zusammenhang, so gänzlich kein Grund V. 23—26 als hier nicht ursprünglich zu betrachten.“ In das Haus Gottes, der ein Gott der Liebe ist, führt uns das Wort des Herrn, um uns die rechte Liebe gegen unsren Nächsten zu predigen. Denn aller Gottesdienst ist eitel, ist, wenn er auch mit dem grössten Schaugepränge vor sich ginge und Hekatomben Gott opferte, Gott im höchsten Grade missfällig, wenn er nicht gefeiert wird in der rechten Liebe zu den Brüdern. Die alten Väter sind hier ohne Umstände gleich zu dem christlichen Gottesdienste hinübergesprungen und haben dieses Wort auf die Feier des Liebesmahles, des heiligen Abendmahles gedeutet; die praktische Anwendung ist vollständig berechtigt, aber ebenso ist vollkommen wahr, dass der Herr hier nicht von dem Cultus in der Kirche, sondern von dem Cultus in dem Tempel redet. Juden waren seine Zuhörer, er greift desshalb in ihren Gottesdienst hinein und vergegenwärtigt ihnen den Höhepunkt desselben. Wenn du nun deine Gabe, spricht er, *προςφέρῃς — ἐπὶ τὸ θυσιαστήριον.* Wie haben wir uns die Situation zu denken? Grotius sagt: *si donum tuum offerre cupias, oblatum eas*; Chrysostomus, welchem die meisten Väter ohne Weiteres beifallen, spricht: *οὐκ εἶπε μετὰ τὸ προςενεγκεῖν ἢ πρὶν ἢ προςενεγκεῖν, ἀλλ' αὐτοῦ τοῦ δα'ρου κειμένου καὶ τῆς θυσίας ἀρχὴν ἐχούσης.* Die Wahrheit scheint zwischen beiden Ausführungen in der Mitte zu liegen; Fritzsche weist mit Recht die Ansicht des Grotius zurück, nicht auf dem Wege zum Tempel, noch viel weniger bei der Vorbereitung zum Opfer in seinem Hause befindet sich der Angeredete, er lässt ja seine Gabe *ἔμπροσθεν τοῦ θυσιαστηρίου.* Diese Angabe streitet auch wider des Chrysostomus Darstellung: die Gabe liegt nicht auf dem Altare, sie ist selbst noch nicht ein Mal in des Priesters Hand, der Mann ist im Begriffe, sie dem Priester zu überantworten, denn nur dieser kann des Menschen Gabe auf den Altar legen. Die Uebersetzung Luthers: *ἐπί* „auf,“ ist also aufzugeben, obgleich Fritzsche sie neuerdings wieder empfohlen hat. Die Vulgata übersetzt *ἐπί* schon richtig durch *ad,* so Beza, Bengel, Baumgarten-Crusius, Tholuck, Meyer, Bleek u. A. In dem Heiligthume Gottes kommen dem Menschen allerlei heilsame Gedanken: trefflich sagt Bengel: *inter rem sacram magis subit recordatio offensarum, quam in strepitu negotiorum.* Die heilige Stille schafft auch eine Stille in unsren Herzen; die Aufregung, die Erhitzung, die Erbitterung schwindet. Es heisst: *sursum corda*; wir suchen den Herrn unsern Gott, um ihm zu danken, dass er so freundlich und gnädig ist, um ihn zu bitten, dass er uns reinige, dass wir rein werden. Was Simon Petrus fühlte, als er den Herrn in seiner Herrlichkeit erkannte, dasselbe sollen auch wir fühlen, wenn wir an dem Orte uns befinden, wo der Herr ein Gedächtniss seines Namens gestiftet hat und wohnen will nach seiner Verheissung. Wir müssen in uns gehen, wenn wir mit der rechten Verfassung ins Gotteshaus gehen wollen: eine Selbstprüfung ist unerlässlich, ein Bekenntniss unsrer Sünde und Schuld das Erste, was wir Gott darbringen. Fehlt dieses erste

Opfer, so taugen alle anderen Opfer nichts: die Gemeinde bekennt desshalb ja auch bei dem Gottesdienste dem Herrn zu allererst ihre Sünde. Der Gedanke, welcher den Mann ergreift, der mit seinem Opfer schon in den Vorhof eingetreten ist, ja den Hof bis zu dem Altare schon durchwandert hat, ist kein Gedanke, der von Zerstreuung zeugt; er zeugt vielmehr, dass es ihm mit seinem Opfer und Gottesdienst ein rechter Ernst ist, dass er nicht bloss mit äusserem Werke, sondern im Geist und in der Wahrheit Gott anbeten will. Wenn du nun daselbst, vor dem Altare, dich erinnerst, dass dein Bruder etwas wider dich habe; wie kommt der Bruder darauf, etwas wider diesen Opferer zu haben? Hat er den Opferer beleidigt, oder hat der Opferer ihn beleidigt? Hat er etwas wider den Opferer, weil dieser an ihm sich vergangen hat, oder sinnt er böswillig darauf, wie er dem unschuldigen Gottesfürchtigen etwas übles zufügen kann? Chrysostomus, Theophylaktus, Beza sind der Ansicht, dass der Opferer der beleidigte oder bedrohte Theil sei; der *autor op. imp.*, Hieronymus, Luther, Calvin, Bengel, Tholuck, Bleek, Meyer u. A. sind entgegengesetzter Meinung und wie mir scheint mit vollem Grunde. Der Zusammenhang führt schon darauf, in diesem Opferer einen solchen zu erblicken, welcher zu seinem Bruder Racha oder Narr gesagt hat; ausserdem fragt es sich, ob, wenn der Opferer der beleidigte Theil ist, der Gegner auf die Bitte um Vergebung eingehen werde; wie überhaupt kein rechter Grund einzusehen ist, warum der Opferer dann seine heilige Handlung unterbrechen soll, da es ja vollständig genügt, wenn er dem Bruder die Sünde in seinem Herzen vergibt; davon ganz abgesehen, dass ein solcher, welcher vor dem Altar steht mit einem Herzen, welches gedenkt, wie der Bruder an ihm sich vergangen hat, von dem Reiche Gottes, der vergebenden und vergessenden Liebe noch weit entfernt ist. Der, welcher nun in dem Tempel gedenkt, dass er an seinem Bruder sich vergangen hat und dass sein Bruder gegen ihn Unwillen in dem Herzen trägt, soll nun die Hand von seinem Opfer thun, er soll unter jeder Bedingung von seinem Vorhaben abstehen. Der Herr sagt: *ἄφες ἐκεῖ τὸ δῶρόν σου ἔμπροσθεν τοῦ θυσιαστηρίου.* Es ist ein scharfes, kategorisches Gebot, welches der Herr hier stellt: jeder Einwand, jedes Wenn und Aber wird abgeschnitten von vornherein. Man denke sich in die Lage des Opferers: er steht im Tempel, an dem Gitter, der den Altar absondert; die Augen des Volkes sind auf ihn gerichtet, die Hand des Priesters hat sich nach seiner Gabe schon ausgestreckt, er will Gott opfern, sein Herz sehnt sich nach diesem heiligen Werke. Aber nichts soll ihn aufhalten; er soll sein Opfer vor dem Altar stehen lassen: *καὶ ὕπαγε πρῶτον διαλλάγηθι τῷ ἀδελφῷ σου.* Aus dem Tempel soll der Opferer sich begeben; das wird ausdrücklich in dem *ὕπαγε* hervorgehoben. Es ist nicht mit Tholuck durch *age* zu übersetzen, sondern durch *abi*. Und dieser Weggang ist das Eine, was Noth thut: *πρῶτον* gehört, wie Erasmus, Luther, Bengel, de Wette, Bleek, Meyer u. A., richtig sehen, zu *ὕπαγε* und nicht zu *διαλλάγηθι*, wofür Calvin, Beza, Kühnöl, Fritzsche, Tholuck stimmen. Der Gang zum Bruder verträgt nicht den geringsten Aufschub; es ist dasjenige, was vor allen Dingen zu geschehen hat; denn mit dem Bruder soll der Opferer sich versöhnen. Der Herr befiehlt *διαλλάγηθι*: Tittmann hat zwischen *καταλάσσειν* und *διαλλάττειν* den Unterschied durchführen wollen, dass bei dem ersteren an eine gegenseitige Verbitterung, bei dem letzteren aber nur an eine einseitige zu denken sei; Tholuck hat diese Behauptung in ihrer Grundlosigkeit

erwiesen. Baumgarten-Crusius macht die Bemerkung, dass in dem *διαλάσσειν* die Mühe, welche dieses Versöhnungswerk kostet, angedeutet werde. Er hat nicht Unrecht; es ist ein äusserst mühevolles Werk, dem Bruder, welcher eine vorgefasste Meinung gegen uns hat, zu einer anderen Ueberzeugung zu verhelfen; wie schwierig ist es erst, den Bruder, der allen Grund hatte, auf uns zu zürnen, uns wieder herzlich geneigt zu machen. Und dieses Werk hat noch eine andere grössere Beschwerde; der Mensch gesteht lieber dem lieben Gott sein Unrecht ein, als dass er es dem Bruder, an dem er sich versündigt hat, abbittet. Vor Gott sich demüthigen, kostet keine allzugrosse Selbstüberwindung; aber vor dem Bruder, vor dem Mitmenschen, der auch des Ruhmes mangelt, den wir an Gott haben sollten, sich beugen und erniedrigen, das ist dem natürlichen Menschen ganz wider die Natur. Der Herr aber fordert diese Selbstverleugnung; sie ist, so unser Opfer Gott gefallen soll, schlechterdings nothwendig. Wenn, wie Meyer erinnert, Flacius treffend sagt: *vult primam haberi rationem moralium, secundam ceremonialium,* so wäre das Wort des Herrn bei dem Propheten doch noch viel treffender: *ἔλεον. θέλω, καὶ οὐ θυσίαν.* Matth. 9, 13.

Hast du mit deinem Bruder dich versöhnt, *καὶ τότε ἐλθὼν πρόσφερε τὸ δῶρόν σου.* Baumgarten-Crusius hat die richtige Bemerkung gemacht, dass der Herr in unsrem Verse absichtlich weitläufig rede, um dadurch den ganzen Vorgang uns vor die Augen zu malen, damit er sich uns tief einpräge. Wenn Bengels Anmerkung zu *ἐλθὼν* auch zu scharf ist: *veniens, non revertens. prior itio irrita;* so ergibt sich doch aus dem ganzen Zusammenhang, dass das Opfer, wenn es der Beleidiger dargebracht hätte, keine Gnade bei Gott gefunden hätte. Trefflich sagt Luther: „Gott sieht zu allererst auf dein Herz, wie es gegen deinen Nächsten steht. Findet er's in Hass und Neid, so denke nicht, dass er ein Gefallen an deinem Gottesdienst und Opfer habe. Denn weil er geboten hat: liebe deinen Nächsten wie dich selbst, so will er vor allen Dingen denselben Gehorsam von dir haben, oder will deiner gar nicht. Viel lieber will er seines Dienstes beraubt sein, denn deines Nächsten Hilfe und will viel lieber durch die Finger sehen, so du an seinem Dienste nachlässig bist, denn dass es an deines Nächsten Nutzen gebreche. Denn was sollte das für ein Handel sein, dass du wolltest unsrem Herr Gott einen Ochsen schenken und daneben deinen Bruder todtschlagen und denn so viel Leuten du Feind bist, so viele erschlägst du zu Tod. Wenn du nun gleich alle Ochsen, die auf Erden sind, opfertest, was wäre es denn? Ihm ist ein Mensch lieber, denn alle Ochsen auf Erden. Willst du Gott dienen, so diene ihm mit einem solchen Herzen, das deinem Nächsten nicht feind sei, oder wisse, dass dein Dienst vor Gott ein Greuel sei."

V. 25. Sei willfertig deinem Widersacher bald, dieweil du noch mit ihm auf dem Wege bist, auf dass dich der Widersacher nicht überantworte dem Richter und der Richter überantworte dich dem Diener und werdest in den Kerker geworfen. Der Herr hat Luk. 12, 58 bei einer anderen Gelegenheit in einem ganz andern Zusammenhang dasselbe Bild gebraucht; es ist aber nicht wohlgethan, mit Pott, Kühnöl, Neander, Holtzmann und Bleek zu behaupten, dass diese bildliche Rede von Matthäus hier eigenmächtig eingefügt sei. Jesus kann recht gut ein und dasselbe Wort bei verschiedenen Anlässen gesprochen haben. Luther hat schon sehr richtig bemerkt, dass Jesus von

dem Beleidiger jetzt zu dem übergeht, welcher beleidigt ist und meint, er habe gute Ursache zum Zürnen; dieser wird ermahnt, zum Vergeben alle Zeit bereit zu sein. Unsere Stelle hat ihre grossen Schwierigkeiten; schon in der alten Kirche stritt man sich vielfach über den rechten Verstand. Hieronymus gewährt uns einen vollen Einblick in diesen Streit der Meinungen; er sagt: *ex praecedentibus autem et consequentibus manifestus est sensus, quod nos Dominus atque salvator noster, dum in istius saeculi via currimus, ad pacem et concordiam cohortetur iuxta apostolum dicentem: si fieri potest, quantum ex vobis est, cum omnibus hominibus pacem habete. Nam et in praecedenti capitulo dixerat; si offers munus tuum ad altare et ibi recordatus fueris, quia frater tuus habeat aliquid adversum te, et hoc finito statim infert: esto consentiens aut benignus adversario tuo et reliqua, et in consequentibus iubet: diligite inimicos vestros, benefacite his, qui oderunt vos et orate pro persequentibus et calumniantibus vos, cum haec manifesta sit et consequens intelligentia; plerique arbitrantur de carne dictum et anima, vel de anima et spiritu, quod penitus non stat.* (Diese Auffassung findet sich bei *Juvencus* und *Isidorus Pelusiota). quomodo enim aut caro mittenda erit in carcerem, si anima non consenserit, cum et anima et caro pariter recludenda sint, nec quicquam possit caro facere, nisi quod animus impetravit, aut spiritus sanctus habitans in nobis, vel carnem vel animam repugnantes iudici tradere, cum ipse sit iudex? alii iuxta epistolam Petri dicentis: adversarius noster diabolus quasi leo rugiens circuit et reliqua, adversarium diabolum interpretantur* (so *Clemens Alex.*, *Tertullianus*, *Ambrosius* u. A.) *et volunt a salvatore praecipi, ut, dum in potestate nostra est, simus benevoli erga diabolum, qui est inimicus et ultor, ne faciamus eum poenas sustineri pro nobis. cum enim ipse vitiorum incentiva suppeditet et nobis etiam voluntate peccantibus, si consenserimus ei vitia suggerenti, pro nobis quoque esse torquendum. et dicunt benevolum esse unum quemque sanctorum adversario suo, si eum non faciat pro se sustinere tormenta. quidam coarctius disserunt in baptismate singulos pactum inire cum diabolo et dicere: renuntio tibi, diabole, et pompae tuae et vitiis tuis et mundo tuo, qui in maligno positus est. si ergo servaverimus pactum, benevoli et consentientes sumus adversario nostro et nequaquam in carcere recludendi, sin vero quicquam transgressi fuerimus eorum, quae diabolo spoponderamus, trademur iudici ac ministro.* Wir können noch andre Auffassungen aus dem Alterthume angeben: Einige verstanden mit *Euthymius* unter dem Widersacher das eigene Gewissen, Andre, wie Augustinus Gott, oder das Gebot Gottes. Wir fassen den Widersacher mit Tholuck, Meyer, Bleek unter den Neueren und mit Luther unter den Aelteren als den Menschen, welchen wir mit unsrer Sünde beschädigt haben und der über uns zu klagen und zu seufzen hat. Augustinus sagt dagegen: *quomodo iudici traditurus est, qui ante iudicem pariter exhibebitur?* Allein, wenn der Kirchenvater an Matth. 12, 42 ff. und Joh. 5, 45 gedacht hätte, würde er diese verkehrte Frage nicht aufgeworfen haben. Mit dem, welcher uns beleidigt hat, befinden wir uns auf demselben Wege, es ist der Weg, den alles Fleisch geht, der zu dem Tode und darnach in das Gericht führt. Es ist nur ein Schritt zwischen uns und dem Tode, daher heist es: ταχύ; lass' die Sonne nicht untergehen über deinem Zorne, sei willfertig, sei willig und bereit, wenn dein Bruder dich um Vergebung anspricht, ihm seine Bitte zu erfüllen. Erfüllst du sie ihm nicht, so gewinnt dein Widerpart den Prozess und du verlierst ihn, wenn

du auch Recht hattest; du fällst dem Richter in die Hände und er über-
antwortet dich seinen Knechten, den *βασανισταί*, Matth. 18, 34. Du wirst
als ein Missethäter in die *φυλακή* geworfen. Wie aber ist es möglich, dass
der, welcher an dem Andern sich nicht positiv versündigt hat, an welchem
der Andre vielmehr sich vergangen hat, von diesem Andern dem Richter
überantwortet werden kann? Ist da nicht das Verhältniss auf den Kopf ge-
stellt, der Ungerechte auf Kosten des Gerechten erhöht? Ein Menschenge-
richt würde ohne allen Zweifel anders urtheilen als der Herr; denn Men-
schen beurtheilen nur die Thaten, nicht aber die Gesinnungen. Das Gericht
des Herrn ist aber durchaus gerecht. Der Bruder, welcher an dir sich
vergangen hat, es mag gross oder gering sein, und der nun zu dir kommt
mit der aufrichtigen Bitte um Vergebung, ist in den Augen dessen, der von
Gott verordnet ist zum Richter der Lebendigen und der Todten, weniger
strafwürdig als du, der du von ihm beleidigt bist und ihm trotz seines
Bittens seine Sünden nicht vergeben willst. Er hat sich vergangen an dir
in der Hitze der Leidenschaft, du aber vergehst dich an ihm mit kühler
Ueberlegung; seine Sünde thut ihm leid, dir aber thut es nicht leid, dass
du an ihm durch Versagung der sehnlichst begehrten Vergebung dich ver-
sündigest. Wer seinem Bruder seine Sünde nicht vergeben und vergessen
will, der fällt in das Gericht, der überantwortet sich selbst dem ewigen
Richter. Die Seufzer, welche dein Bruder über deine Unversöhnlichkeit
ausstösst, die Thränen, durch welche er vergebens versucht, dein unbarm-
herziges Herz zu erweichen, das sind die Boten, welche dich in das Gericht
Gottes abführen, das sind die Ankläger, welche dich mit allen deinen son-
stigen guten Werken zu Schanden machen! Bedenke, was du dieser Gering
sten Einem thust, das thust du dem Herrn an. Er sieht die Wohlthat, di
geringste, welche du deinem Bruder erweisest, an, als hättest du sie ihm
selbst erwiesen; das ist die eine Seite einer beherzigenswerthen Wahrheit
Aber die andre Seite der Wahrheit ist diese und diese Seite wird so wenig
recht erwogen: er sieht die Uebelthat, welche du an deinem Bruder dir zu
Schulden kommen lässest, an, als wenn du ihm selbst dieselbe hättest zu
gefügt. In dem Bruder, der seine Sünde dir abbittet, steht der Herr Chri
stus vor dir und bittet dich: vergibst du nicht, wie kann er dir vergeben
Du wirst dann gerichtet. Furchtbar ist dieses Gericht; der Herr kennt das
menschliche Herz am Besten. Er weiss, dass das Abbitten dem natürlichen
Menschen so schwer fällt, er weiss aber auch, dass das Vergeben und Ver
gessen ihm nicht minder schwer fällt. Am liebsten behält der Brude
dem Bruder seine Sünde. Daher heisst es jetzt erschütternd ernst zum
Schluss.

V. 26. Ich sage dir, wahrlich du wirst nicht von danne
herauskommen, bis du auch den letzten Heller bezahlt has
In die *φυλακή* soll der Unbarmherzige geworfen werden; die Väter Origene
Gregorius, Radbertus und die katholischen Ausleger fast ohne Ausnah
von den Evangelischen Olshausen, verstehen unter dieser *φυλακή* das *purg*
torium. Sie wollen diese Auffassung dadurch stützen, dass in diesem Ver
nicht gesagt werde, der Lieblose werde nimmer aus ihr herauskommen, so
dern *ἕως ἂν ἀποδῷς τὸν ἔσχατον κοδράντην*. Bellarmin setzt die Behauptu
hinzu, dass in allen solchen Stellen mit *ἕως* ausgesagt werde, dass dieser Au
genblick ein Mal eintrete, so Matth. 1, 25. ψ 110, 1. Dass es aber nic
so ist, erhellt aus Matth. 18, 30 und 34. Aus unsrer Stelle ergibt si

mit Evidenz, dass der von dem Herrn als möglich gesetzte Fall niemals eintritt. Eine Rückerstattung wird hier gefordert; denn der, welcher dem Andern die Vergebung verweigert, geräth dadurch in Schuld; und zwar eine Rückerstattung, welche scrupulös genau ist. Bis auf den letzten *κοδράντης*, bis auf den letzten *Quadrans*, d. i. der vierte Theil eines römischen *As*, im Werth von etwa 1 ³/₄ *Pf.*, soll die Schuld abgetragen werden. Ist in der *φυλακή* aber ein Abtragen möglich? Ein Abtragen in dem Zustande der Gebundenheit? Und wenn der Gefangene mit seinen Händen arbeiten könnte, kann er so viel verdienen, dass er mehr als das tägliche Brod sich verdient, kann er einen überschüssigen Verdienst sich erwerben? Es ist somit hier nicht die Endlichkeit dieser Haft, sondern vielmehr ihre Unendlichkeit ausgesagt, so Luther, Calvin, Bengel, Tholuck, Meyer, Bleek u. A. Auch der Umstand würde dem Fegefeuer entgegen sein, dass diese *φυλακή* nicht vor dem Gericht steht, sondern auf das Gericht folgt.

Der Herr gibt so in dieser parabolischen Rede nicht, wie Chrysostomus, Theophylaktus, Euthymius, Zwingli meinen, den Seinen den guten Rath, sich mit ihren Widersachern zu vertragen, da der Ausgang jedes Prozesses misslich sei; Paulus unterstützt diese Ansicht noch durch den Hinweis, dass die Christen als ein *genus odiosum*, selbst wenn sie im Rechte wären, von heidnischen und jüdischen Richtern doch Unrecht erhalten würden; sondern einen Rath, welcher sich auf das Himmelreich selbst bezieht. Vergib du dem Bruder seine Sünde, dass du durch deine Unbarmherzigkeit dich nicht selbst auf das schwerste an ihm versündigest!

Diese Perikope lässt sich unter einem dreifachen Gesichtspunkte behandeln. Am nächsten liegt es, die Gerechtigkeit darzustellen, welche der Herr von denen fordert, die seinem Rufe folgen: es ist diese Gerechtigkeit von Anfang an schon in dem Dekaloge aufgestellt, aber durch falsche Auslegung verdunkelt worden, Christus gibt die rechte Auslegung des ganzen Gesetzes; es liesse sich aber auch bei der Betrachtung des einzelnen Gebotes stehen bleiben.

Was für eine Gerechtigkeit fordert der Herr von den Seinen?

1. Eine Gerechtigkeit, die nicht in einem blossen Wissen, noch in todten Werken besteht,
2. sondern eine Gerechtigkeit, die den Frieden bei dem Nächsten sucht und dem Nächsten den Frieden schenkt.

Die bessere Gerechtigkeit was für eine Gerechtigkeit?

1. Nicht bloss eine Gerechtigkeit der Werke, sondern auch eine Gerechtigkeit des Herzens,
2. nicht bloss eine Gerechtigkeit vor Gott, sondern auch eine Gerechtigkeit vor den Menschen,
3. nicht bloss eine Gerechtigkeit in den Feierstunden, sondern auch eine Gerechtigkeit auf dem ganzen Lebenswege.

Wahre und falsche Gerechtigkeit.

1. Diese tödtet selbst den Buchstaben, jene macht den Geist lebendig,

2. diese begnügt sich mit dem äusserlichen Gottesdienste, jene dringt auf Anbetung im Geist und in der Wahrheit,
3. diese denkt nur an ihr Recht, jene übt sich in der vergebenden Liebe.

Wie hoch steht die Gerechtigkeit, welche der Herr von uns fordert?

1. Wie hoch über unsrem beschränkten Verstande,
2. wie hoch über unsrem falschen Gewissen,
3. wie hoch über unsrem rechthaberischen Herzen.

Die wahre Gerechtigkeit.

1. Umfasst so viel,
2. ist so schwer erfüllt,
3. aber doch nicht zu erlassen.

Des Herrn Gesetzesauslegung vor dem Richterstuhl der Welt.

1. überspannte Schwärmerei,
2. unverantwortliche Gotteslästerung,
3. offenbare Rechtsverletzung.

Die rechte Gesetzeserfüllung eine heilige Pflicht.

1. Gegen den Herrn, der das Gesetz uns recht auslegt,
2. gegen Gott, der sonst an unsrem Opfer keinen Gefallen hat,
3. gegen uns selbst, da wir nur so dem Gericht entrinnen.

Was gehört zu einer rechten Gesetzeserfüllung?

1. Eine rechte Erkenntniss des göttlichen Gesetzes,
2. eine rechte Erkenntniss der eigenen Schuld,
3. eine rechte Erkenntniss der uns zugemessenen Lebenszeit.

Es ist nichts mit unsrer eigenen Gerechtigkeit.

Denn Gottes Wort verbietet: 1. den Zorn,
2. den Hochmuth,
3. den Hass.

Wie schärft der Herr uns das Gewissen, damit wir seinen Ruf hören!

Er sagt uns: 1. dass der Zorn uns schon in das Gericht bringt,
1. dass alle Bitterkeit unser Opfer eitel macht,
3. dass jede Unversöhnlichkeit uns in's Gefängniss abliefert.

Du sollst nicht tödten!

1. Nicht bloss den Todtschlag, sondern schon den Zorn, des Todtschlags Quell, verbietet diess Gebot,
2. nicht bloss den Zorn des Nächsten gegen uns zu sühnen, sondern auch unsren Zorn wider den Nächsten aufzugeben, gebietet es.

Du sollst nicht tödten — ein seltsam Gebot.
1. Anscheinend so eng und doch so weit,
2. anscheinend so leicht und doch so schwer.

---

7. Der siebente Sonntag nach Trinitatis.

Marc. 8, 1—9.

Luther sagt von dieser Perikope in seiner Hauspostille: „es scheint, als sei solch Wunderwerk darum auf diese Zeit zu predigen verordnet, auf dass die Leute lernten, weil jetzt zur Zeit des Jahres die Erndte angeht, dass man die Früchte auf dem Felde beginnt einzuführen, dass jedermann durch diess Evangelium erinnert würde, dass es Gottes Segen sei und noch heutiges Tages mit uns das Wunder thue, das er dazumal in der Wüste gethan hat, dass er mit einem Wenig durch seinen Segen weit reichen und Viel speisen und ernähren könne, auf dass wir ihm für solche Wohlthat von Herzen danken, dass er uns jährlich die Früchte der Erde gibt und segnet." Wir können dieser Motivirung, welcher auch Alt (II. 528) sich angeschlossen hat, unsren Beifall nicht zollen, obgleich sie sich durch einen Hinblick auf die Lätareperikope empfiehlt. Dort ist das Wunder jedenfalls als ein heiliges Symbol zu fassen; hier würde es buchstäblich zu nehmen sein. Wie sehr gleicht die Ernde nicht diesem Speisungswunder! Der Wüste dort entspricht die Leere in Scheune und Keller; die Ernde ist auch Gottes Gabe, und diese Gabe ist ein überschwänglicher Segen. Fällt aber auf die Zeit dieses Sonntages die Ernde in Rom, wo das Lektionarium in seinem Grundstocke entstanden ist! Und wenn dieses auch der Fall wäre, könnte der Gedankengang der Trinitatiszeit in einer solchen gewaltsamen Weise unterbrochen werden? Luther sagt in seiner Kirchenpostille, dass hier thatsächlich der Spruch des Herrn in Erfüllung gegangen sei; trachtet am ersten nach dem Reiche Gottes und nach seiner Gerechtigkeit, so wird euch solches Alles zufallen; Calvin ist ganz unabhängig auf denselben Gedanken gekommen: *in quo (miraculo)* sagt er nämlich, *etiam confirmat suum illud dictum, quod regnum Dei quaerentibus, eiusque iustitiam, reliqua deinde accedent. sperandum quidem non est, ut semper hoc modo Christus cibum ieiunis et esurientibus suppeditet: certum tamen est, numquam passurum, ut suis desint vitae subsidia, quin manum e coelo porrigat, ubi ita utile esse viderit ad levandas eorum necessitates.* Und da auf dreier Zeugen Mund eine Sache steht, so will ich noch erinnern, dass Baumgarten-Crusius behauptet, in unserer Stelle sei es der Grundgedanke vgl. V. 32 bei Matth. Kap. 15.: bei geistigem Verlangen und Nehmen werde immer auch für das Aeusserliche gesorgt. Hiernach möchte ich den Fortschritt in der Perikopenreihe so bestimmen: wenn die vorige Perikope dem Christen das Ziel vor die Augen stellte, nach welchem er zu ringen hat, die bessere Gerechtigkeit, so lehrt diese: getrost darfst du nach dieser Gerechtigkeit trachten, du wirst im Irdischen desshalb keinen Mangel leiden, der Herr lässt dir, wenn du nur um das Eine, was Noth ist, sorgst, alles andre zufallen.

Ehe wir aber zur Exegese unseres Evangeliums übergehen, haben wir eine Vorfrage zu besprechen. Die Kirche, welche die Perikopen geordnet

hat, fasst die Speisung der 5000 und diese Speisung der 4000 Mann als zwei verschiedene Begebenheiten. Hat sie Recht mit dieser Auseinanderhaltung, oder befindet sie sich im Unrecht?

Thiess, Schleiermacher, Kern, Credner, Schulz, Strauss, de Wette, Hase, Neander, Ewald, Baur, Hilgenfeld, Holtzmann u. A. behaupten die Identität beider Erzählungen. Ein Speisungswunder sei überhaupt nur geschehen; Matthäus und Markus, denn diese beiden berichten nur diese Speisung der 4000, hätten zwei etwas verschiedene Recensionen einer und derselben Thatsache vorgefunden und dieselben als Berichte verschiedener Thatsachen aufgefasst; nach Einigen begnügte sich der Geschichten dichtende Mythus nicht mit einem Wunder, er fand nur in einem zwiefachen Speisungswunder seine Ruhe. Die Frage der Jünger V. 4 soll, wenn ein Speisungswunder schon vorhergegangen war, rein unerklärlich sein; sie hätten, behauptet man, kurz und gut sagen müssen: thue jetzt ein Wunder, wie Du es schon ein Mal gethan hast. Sie seien aber so rathlos, dass ein Wunder ähnlicher Art schlechterdings nicht vorher geschehen sein könne. Olshausen antwortet: die Jünger waren noch sehr beschränkt, noch sehr glaubensschwach u. dgl. Allein diese Antwort kann mich nicht befriedigen. Da aber das erste Wunder im Ganzen auf demselben Lokale, in der Wüste östlich vom See Genezareth stattgefunden hatte, so hätte der Ort die Apostel, zumal die Lage wieder so ähnlich war, an das frühere Wunder erinnern müssen, wenn es möglich wäre, dass sie es vergessen hatten. Gratz und Sieffert schaffen nun so Rath, dass sie diese Jüngerfrage irrthümlich aus der ersten Speisungsgeschichte hierher kommen lassen. Diese Behauptung kann sich nicht halten, wenn man nicht mit Meyer und Bleek noch annimmt, dass die Berichte der beiden Speisungen auf seltsame Weise in einander geschwommen seien. Eine solche Verschwommenheit tritt aber nirgends hervor: jedes Speisungswunder gewährt ein klares, durchsichtiges Bild. Wir sehen uns die Frage der Jünger selbst genauer an. Beide Evangelisten geben sie nicht in gleicher Weise. Matthäus 15, 33 heisst es: *πόθεν ἡμῖν ἐν ἐρημίᾳ ἄρτοι τοσοῦτοι, ὥστε χορτάσαι ὄχλον τοσοῦτον;* hier bei Markus: *πόθεν τούτους δυνήσεταί τις ὧδε χορτάσαι ἄρτων ἐπ' ἐρημίας*. Die Differenz in dem Wortlaute beider Antworten ist wichtig; dort heisst es *ἡμῖν*, wozu Bengel scharfsichtig bemerkt: *iam intelligebant discipuli, suas fore in ea re partes aliquas:* hier aber *τίς*. Aus der Matthäusstelle wird sich bestimmen lassen, wie weit das *τίς* des Markus reicht. Der Herr kann darunter nicht mit befasst sein: dieser *τίς* ist nur in dem Kreise der Jünger, an welche sich der Herr mit der Eröffnung gewandt hat, dass jetzt etwas für das hungrige Volk geschehen müsse, zu suchen: *τίς* ist also zu verstehen, *qui homo, quis alius, nisi tu?* Dass die Jünger aber so und nicht direct reden: schaffe du ihnen Brod: ist nicht im Mindesten ein Zeichen ihrer Vergesslichkeit, sondern vielmehr ihres guten Gedächtnisses: sie wissen nämlich von der Hochzeit von Kana her, dass der Herr sich nicht die Zeit zu seinem Werke bestimmen lässt, dass er nach eigenem Ermessen verfährt und wir auf seine Stunde in Geduld zu warten haben.

Wir halten desshalb mit den alten Vätern, Chrysostomus, Augustinus, Hieronymus, den Reformatoren, mit Bengel, Grotius, Kühnöl, Ammon, Baumgarten-Crusius, Krabbe, Lange, Olshausen, Ebrard, Stier, Steinmeyer, Klostermann u. A. dafür, dass diese Perikope ein wirkliches zweites Speisungswunder erzählt. Und können unsre Ueberzeugung noch näher begründen.

Die Differenzen zwischen beiden Speisungserzählungen sind gar nicht so unbedeutend, wie man gewöhnlich annimmt; sie sind äusserer und innerer Art. Aeusserlich unterscheiden sich beide Speisungswunder, wenn wir den Ort, die Zeit, das Substrat, die Personen und den Erfolg ansehen.

Der Ort, da beide Wunder sich zutragen, ist jenseits des galiläischen Meeres und der Wüste zu suchen, denn Ammon's Behauptung, dass dieses zweite Wunder westlich und jenes erste östlich von dem See geschehen sei, ist unhaltbar, da der Herr jetzt aus der Dekapolis an die Stätte des Wunders gelangt *cf.* Mark. 7, 31; bei dem ersten Wunder kam er direkt von Capernaum *cf.* Joh. 6, 1 und 25 in die jenseitige Wüste. Es ist daher wohl anzunehmen, dass das erste Wunder auf der Ostseite des See's mehr nördlich, das zweite daselbst mehr südlich geschah. Auch die Zeit ist eine ganz andere; das erste Speisungswunder fand etwas vor Ostern Statt — Joh. 6, 4. —, der Boden war mit Gras bedeckt — Matth. 14, 19 —, das Gras stand in dem saftigsten Grün — Mark. 6, 39 — und war reichlich vorhanden — Joh. 6, 10. Es war damals Frühling. Das Gras ist inzwischen verdorrt; das Volk lagert sich bei diesem Speisungswunder auf die nackte, blosse Erde. Mark. 8, 6. Matth. 15, 35. Jetzt ist das Volk schon drei ganze Tage bei dem Herrn in der Wüste. V. 2. Matth. 15, 32; jenes erste Wunder geschah aber schon an dem Abende des ersten Tages, den das Volk bei dem Herrn in der Wüste zugebracht hatte. Matth. 14, 14. Mark. 6, 34. Luc. 9, 11. Joh. 6, 5. Was das Substrat, an welches das Wunderwirken des Herrn anknüpft, betrifft, so ist zu bemerken, dass 5 Brode und 2 Fische bei dem ersten Wunder vertheilt werden. Matth. 14, 19. Mark. 6, 41. Luk. 9, 16. Joh. 6, 9., während hier 7 Brode und ein wenig Fischlein vorliegen. Vergl. V. 5. und Matth. 15, 36. Auch die Zahl der Personen, welche der Herr speisst, ist wesentlich verschieden: das erste Mal sind es 5000 Männer. Matth. 14, 21. Mark. 6, 44. Luk. 9, 14 und Joh. 6, 10 und jetzt aber nur im Ganzen 4000 Männer. V. 9. Matth. 15, 38. Auch das Resultat beider Speisungen ist nicht ganz gleich: alle werden allerdings satt, aber die Brocken, welche übrig bleiben, füllen bei dem ersten Wunder 12 *κόφινοι* Matth. 14, 20. Mark. 6, 43. Luk. 9, 17. Joh. 6, 13; hier aber nur 7 *σπυρίδες* V. 8 und Matth. 15, 37.

Neben diesen äusseren Differenzen sind aber auch innere wahrzunehmen. Nach den Berichten der Synoptiker dringen bei dem ersten Speisungswunder die Apostel mit ernsten Vorstellungen auf den Herrn ein, dass er das Volk nun von sich lasse. Matth. 14, 15. Mark. 6, 35 und Luk. 9, 12; hier geht die Initiative von diesem selbst aus; bei dem ersten Speisungswunder halten die Apostel den geringen Vorrath für ganz unzureichend, die Menge des Volkes zu sättigen, Joh. 6, 7; hier verräth sich keine Besorgniss, kein Kleinglaube bei ihnen mehr. Sie bezeugen es durch ihr Verhalten, dass sie wissen, wer zu dem Herrn kommt und bei dem Herrn verharrt, der wird nicht verschmachten; der Herr weiss mit Wenigem weit zu reichen. Sie wissen diess, weil sie ihn schon ein Mal 5000 Männer haben speisen sehen.

Wir nehmen desshalb keine Auflösung des einen Wunders in zwei an; nicht der Mythus hat ein zweites Speisungswunder dem Herrn angedichtet, sondern der Herr selbst hat das Volk zum zweiten Male in der Wüste gesättigt. Olshausen macht schon mit Recht darauf aufmerksam, dass, wenn dieses zweite Speisungswunder dem Mythus seine Entstehung verdankte,

derselbe gegen seine eigene Natur stritte. Denn nicht in absteigender, sondern in aufsteigender Linie dichtet der Mythus; er wächst lawinenartig an, überstürzt und überbietet sich selbst. Das erste Speisungswunder ist aber nach allen Beziehungen hin grossartiger als dieses zweite — mehr Personen, weniger Brode und doch mehr Brocken! Strauss ist mit der Begründung seines Mythus hier sehr unglücklich; er kann diese Speisungswunder nur aus 2 Quellen erklären. Das Alte Testament bietet nur entfernte Analogien — ψ 107, 4 ff. ist die eine Grundstelle —, daher zieht er die h. Abendmahlsfeier in der apostolischen Gemeinde noch heran; die Speisungsgeschichte, versichert er, enthält keinen Zug, der sich nicht aus dem mosaisch-prophetischen Vorbild einerseits und dem Gegenbilde des christlichen Abendmahls andererseits ableiten liesse.

Das Neue Testament legt übrigens für ein doppeltes Speisungswunder ein Zeugniss *in optima forma* ab; der Herr sagt nämlich Mark. 8, 19 ff.: *ὅτε τοὺς πέντε ἄρτους ἔκλασα εἰς τοὺς πεντακισχιλίους, πόσους κοφίνους πλήρεις κλασμάτων ἤρατε; λέγουσιν αὐτῷ. δώδεκα. ὅτε δὲ τοὺς ἑπτὰ εἰς τοὺς τετρακισχιλίους, πόσων σπυρίδων πληρώματα κλασμάτων ἤρατε; οἱ δὲ εἶπον. ἑπτά. καὶ ἔλεγεν αὐτοῖς. πῶς οὐ συνίετε;* vergl. Matth. 16, 9 ff. Es ist doch gewiss eine masslose Willkür, zu behaupten, dass diese Verhandlung des Herrn mit seinen Jüngern, um dem mythischen zweiten Speisungswunder Glauben zu verschaffen, in dieser Weise vervollständigt worden sei. Auffallend ist es aber in hohem Grade, dass der Herr dieses Speisungswunder, im Grossen und Ganzen betrachtet, wiederholt hat. „Es ist der einzige Fall, sagt Steinmeyer mit Recht, wo ein so geartetes Wunder zu zweien Malen vollbracht worden ist.“ Der Herr selbst legt auf diese beiden Wunder einen hohen Werth; er ist unwillig darüber, verweist es seinen Aposteln mit eindringenden Worten, dass sie diese beiden Wunderwerke nicht im Gedächtniss behalten und verstanden haben. Er rief ihnen zu: *τί διαλογίζεσθε, ὅτι ἄρτους οὐκ ἔχετε. οὔπω νοεῖτε οὐδὲ συνίετε; ἔτι πεπωρωμένην ἔχετε τὴν καρδίαν ὑμῶν. ὀφθαλμοὺς ἔχοντες οὐ βλέπετε καὶ ὦτα ἔχοντες οὐκ ἀκούετε καὶ οὐ μνημονεύετε.* Mark. 8, 17 ff. Matth. 16, 8 ff. Er war ungehalten, dass seine Apostel in seiner Nachfolge sich noch Sorge machten, weil sie vergessen hatten, Brod mit sich in das Schiff zu nehmen; er heisst sie an seine beiden Speisungswunder gedenken. So dürfen wir wohl sagen, dass Christus durch diese beiden Wunder die Eine Wahrheit anschaulich darstellen will, alle Sorge nehme er auf sich, wenn wir nur bei ihm aushalten. Wenn der Herr nun diese Lehre in zwei Wundern thatsächlich ertheilt, so wird diess darin seinen letzten Grund haben, dass diese Wahrheit unsrem Fleische und Blute so wenig eingeht, dass das Sorgen ihm angeboren ist und es sich nur äusserst schwer entschliessen kann, der Ermahnung der h. Schrift zu folgen, und alle Sorgen auf den Herrn getrost zu werfen.

V. 1. Zu der Zeit, da viel Volks da war und hatten nicht zu essen, rief Jesus seine Jünger zu sich und sprach zu ihnen. Mit *ἐν ἐκείναις ταῖς ἡμέραις* knüpft der Evangelist diese Erzählung lose an das Vorhergehende an. Bei Markus ist der Zusammenhang dieser: die Verdächtigungen und Verfolgungen der von Jerusalem nach Galiläa gekommenen Pharisäer hatten den Herrn veranlasst, auf eine Weile seinen Wirkungskreis zu verlassen. Er entwich in die Grenzen von Tyrus und Sidon; dort suchte den von seinem Volke verschmähten Heiland das kananäische Weib auf. Aus jenem Grenzgebiete wandte sich der Herr, wohl nördlich über

den See Genezareth wegziehend, in das Gebiet der zehn Städte. Auch in diesem Mischland findet er eine freundliche Aufnahme; er heilt dort, wie Markus berichtet, einen Taubstummen. Matthäus erzählt diese zwischen der Geschichte von dem Weibe und unsrem Wunder liegende Heilung nicht; er begnügt sich mit der Angabe, dass Jesus aus den Grenzen von Tyrus und Sidon an das galiläische Meer gekommen und auf einen Berg gestiegen sei, das Volk habe ihm aber Massen von allerlei Kranken zur Heilung hingebracht. 15, 29 ff. Ein grosser, ja ein so grosser Haufe ist um den Herrn versammelt, wie sonst noch nie; *παμπόλλου ὄχλου ὄντος* heisst es hier und sonst nirgends wieder bei dem Evangelisten. Stier thut diesen Leuten gewiss Unrecht, wenn er sie nur in äusserlicher, wundersüchtiger Absicht zu dem Herrn herbeikommen lässt. Luther ist anderer Ansicht: „was meinst du, sagt er, dass sie bei ihm gethan und gesucht haben? Ohne Zweifel anders Nichts, denn dass sie dem Worte nachgegangen und dasselbe zu hören begehrt haben". Der Reformator hat entschieden Recht. Wie geartet diese Volksmenge ist, sagt der unserem Texte vorhergehende Vers: *ἐδόξασαν τὸν θεὸν Ἰσραήλ.* heisst es bei Matth. 15, 31 und den Wortlaut dieses *δοξασμός* gibt uns Mark. 7, 37 an: *καλῶς πάντα πεποίηκε, καὶ τοὺς κωφοὺς ποιεῖ ἀκούειν καὶ τοὺς ἀλάλους λαλεῖν.* Auch unser Vers gibt Auskunft; war jene Menge wirklich nur ihrer Kranken wegen zu dem Herrn gekommen, so hätte sie sich auch wieder von dannen begeben, nachdem sie ihren Wunsch erreicht hatte. Sie blieb aber auch nach der Heilung ihrer Kranken bei dem Herrn, sie, die Gesunden, suchten selbst den Arzt und bei ihm das Heil ihrer Seelen. Das Verlangen nach dem Brode des Geistes war so gross, dass der Mangel des leiblichen Brodes gar nicht empfunden wurde; sie haben nicht, was sie essen sollen, aber sie selbst wissen das nicht, sie sind gänzlich in Jesus versenkt. Das ist ein charakteristischer Zug bei dem Frommen; ihm verschwindet über dem Himmel die Erde, ihm vergeht über dem Hunger nach dem Reiche Gottes und seiner Gerechtigkeit der Hunger nach dem Brode, das aus der Erde wächst; ist seine Seele in Gott gesättigt, so ist sein Leib auch zufrieden und satt. Es gibt aber ein Auge, welches über den Frommen wacht; ein Auge, dem keine Noth verborgen bleibt, welche die Seinen überfällt, denn es sieht die Noth schon von ferne. „Je weniger du, sagt H. Müller, an das Irdische denkst, desto mehr denkt Jesus daran und sorgt dafür." Lass' ihn nur sorgen für deinen Leib, sorge du nur recht für deiner Seelen Seligkeit. Jesus sieht die Noth und ruft seine Jünger herbei. Das ist des Herrn Absehen, so oft er Noth sendet; die Noth soll die Seinen zu ihm rufen und führen. Das Band zwischen dem Herrn und den Seinen lockert sich gar häufig in den guten Tagen; die Lust der Welt, der ungerechte Mammon will sich einschieben. Der Herr nimmt seine Jünger da allein bei Seite, er hat ein Wort in Sonderheit mit ihnen zu reden. Er spricht:

V. 2. Mich jammert des Volkes, denn sie haben nun drei Tage bei mir verharret und haben nichts zu essen. Es ist ein Wort, das uns in die tiefsten Tiefen des Herzens unsres Jesus blicken lässt. Melanthon sagt gut in seiner Postille: *σπλάγχνα significant interiora viscera carnea. inde est σπλαγχνίζεσθαι, quod significat non tantum misereri alicuius, sed etiam sentire dolorem in ipsis membris interioribus. propria sedes affectuum est cor. sed in magnis doloribus omnia membra simul dolent.* Die Noth des Volkes bewegt das Herz des Herrn in seinem tiefsten Grunde, so

dass er eine Nachwirkung dieser Herzensbewegung in seinen Eingeweiden selber fühlt! Es wird ihm wehe im Herzen, das Herz dreht sich ihm im Leibe um. Das ist keine Uebertreibung, keine Redensart. Wenn der Herr von seinem Mitleid redet und die Evangelisten davon berichten, so gebrauchen sie fast durchgängig dieses Wort, welches die Sympathie seines Herzens am schärfsten aussagt. Matth. 9, 36. 14, 14. 15, 32. (18, 27). 20, 34. Marc. 1, 41. 6, 34. 9, 22. Luc. 7, 13. (10, 33. 15, 20). In der 70. kommt dieser Ausdruck nie vor. Fühlt Jesus aber unsre leibliche Noth schon so tief, so durchschneidend, so muss sein ganzes Leben in dem Fleische ein ununterbrochenes Seelenleiden gewesen sein; so muss unser geistliches Elend ihm noch mehr zu Herzen gehen. Ist es aber nicht seltsam, dass er die leibliche Noth des Volkes in dieser Weise fühlt? Er ist von dem Himmel herabgekommen; wie kann Irdisches auf ihn so einwirken? Er hat die Macht in den Händen, dem Volke sofort zu helfen; wie kann diese Noth ihm da so tief in das Herz greifen? Jesus Leben ist ganz Liebe: von Liebe könnte aber bei ihm nicht die Rede sein, wenn er nicht jede Noth, welche den betrifft, den er liebt, in seinem eigenen Herzen fühlte. Seine unaussprechliche Liebe trieb ihn aus dem Schoosse des Vaters in unser Fleisch und Blut und dieser in unser Fleisch und Blut Gekommene wird durch die Kraft derselben Liebe hineingetrieben in das Mitleiden unserer geringsten Nöthe. Wenn Calvin sagt: *etsi autem nunc affectus illos exuit, qui in hominem mortalem quadrabant, dubium tamen non est, quin miseras oves pastore destitutas, modo quaerant inopiae suae remedium, e coelo respiciat.* Ich möchte mir doch Calvin's Worte nicht ohne Weiteres aneignen; hat Christus wirklich jene menschlichen Affekte ausgezogen, als er von dieser Erde gen Himmel fuhr? Die Schrift sagt davon nichts, sie sagt davon vielmehr das gerade Gegentheil; der Hohepriester, welcher nach dem Hebräerbriefe ein ewiges Hohepriesterthum hat, ist ein sympathischer Hohepriester. 5, 2. Es ist ja doch auch nicht zu denken, dass die Affekte, welche hier den Herrn ergriffen, ihn in eine Verwirrung versetzt hätten; er bleibt mitten in dem Affekte bei vollstem Bewusstsein, in der vollsten Herrschaft über sein Herz und seine Bewegung. Drei Tage schon hat das Volk bei dem Herrn verharrt. Das ist viel, sehr viel! Solche Beharrlichkeit hat Jesus in Israel wohl noch nie gefunden. Diese Beharrlichkeit hat die Menge aber auch in die Noth gebracht: *καὶ οὐκ ἔχουσι, τί φάγωσιν.* Der Herr sagt damit nicht, dass das Volk in diesen drei Tagen nichts anders gegessen habe, als das Brod des Lebens, welches er ihm brach; nur das wird ausgesagt, dass jetzt, wo der Herr spricht, alle Vorräthe aufgezehrt sind. So muss es sein, Christi Stunde kommt erst, wenn Alles aus ist; Christus weiss aber genau, wenn diese Stunde geschlagen hat. Wer hat es ihm gesagt, dass das Volk jetzt nichts mehr zu essen hat? Die Jünger erfahren durch ihn erst, wie es unter dem Volke aussieht und das Volk selbst weiss, ja ahnt die Noth noch nicht ein Mal von Ferne. Es sitzt ruhig zu den Füssen Jesu und hängt an seinem Munde. Es hat das beste Theil erwählt, das wird nicht von ihm genommen werden; es hat den Herrn sich erwählt und da ist es gut sein. Jesus sorgt besser und spricht besser für das hungrige Volk, als das Volk es könnte. Er hat seine Augen überall, nicht der unbedeutendste Umstand entgeht ihm, denn sein grosses Heilandsherz umfasst Alle und jeden.

V. 3. Und wenn ich sie ungegessen von mir heim liesse gehen, würden sie auf dem Wege verschmachten, denn etliche sind von Ferne gekommen. Etwas muss geschehen, darüber ist der Herr mit sich vollständig im Klaren. Wie nüchtern, wie besonnen ist seine ganze Art und Weise zu handeln; da ist nichts von raschem, überstürzendem Zufahren. Ungegessen kann er das Volk nicht heimschicken, hier in der Wüste muss ihm der Tisch und zwar bald, recht bald gedeckt werden. Wollte er sie so entlassen, so würden sie auf dem Wege verschmachten; denn weit sind die Wohnungen der Menschen und die Kräfte durch längere Enthaltsamkeit geschwächt, dazu haben auch Viele weit nach Haus. Luther hat nicht gut diesen letzten Satz: *τινὲς γὰρ αὐτῶν μακρόθεν ἥκουσιν;* als ein Einschiebsel des Referenten genommen; es gehört zu der Rede des Herrn an seine Jünger und ist ein neuer Beweggrund für ihn, jetzt mit einem Wunder vorzugehen. *ii, qui longius venerant,* sagt Bengel, *magis egebant, et propter hos etiam ceteri cibantur.* Ja ein Schimpf wäre es für den Herrn; er, der sich selbst als den guten Hirten darstellt, erwiese sich als einen treulosen Hirten, denn die, welche er drei Tage lang auf einer grünen Aue geweidet hat, würden sehr bald als *ἐκλελυμένοι καὶ ἐῤῥιμμένοι* erscheinen, *ὡσεὶ πρόβατα μὴ ἔχοντα ποιμένα.* Matth. 9, 36. Sein Wort, dass, wer um seinetwillen Haus und Hof verlässt, es hundertfältig wieder finden soll, würde zum Spott. Trefflich sagt Luther: „hier sage mir, wenn das Volk selbst zu Christo hätte eine Botschaft geschickt, ihre Nothdurft anzuzeigen, ob sie es auch so wohl hätten können werben, als er es selbst bedenkt und auch seinen Jüngern vorhält; denn wie könnten sie stärkere Ursach vorwenden, ihn zu bewegen, denn dass sie also sagten: ach, lieber Herr, lass dich doch jammern des armen, grossen Volks, die dir so weit nachgezogen sind, dich zu hören. Zum Andern denke doch, dass sie nun drei Tage bei dir blieben und verharrt. Zum Dritten, dass sie nichts zu essen haben, denn sie sind in der Wüste. Zum Vierten, wenn du sie ungegessen von dir lässest, so müssten sie unterwegs verschmachten, sonderlich, was da sind schwache Leute, Weiber und Kinder. Zum Fünften; denke doch, dass etliche sind von Ferne gekommen. Siehe, das bedenkt er Alles selbst, ehe es ihm jemand sagt; ja, er ist schon darum bekümmert, ehe sie denken, ihn zu bitten und ihre Noth ernstlich mit den Jüngern beredet und davon rathschlägt, wie ihm zu thun sei. Was ist das Alles anders denn eitel lebendige Predigt, Beweisung und Zeugniss, dass er es so wohl und herzlich mit uns meint und zuvor, ehe wir ihm etwas können vorbringen, uns in's Herz sieht, besser denn wir selbst können reden, dass kein Mensch dem andern herzlicher könnte einreden. Es, spricht er zu seinen Jüngern, es jammert mich schon und habe schon Alles gedacht; aber lasset doch ihr auch euch hören, was rathet ihr dazu, wie man ihm thue, dass das Volk gespeiset werde? Nun, solch Rathschlagen und Gespräch mit den Jüngern geschieht erstlich darum, dass da sein Herz und Gedanken offenbar werden; denn es muss nicht heimlich bleiben, dass er sich jammert und bekümmert ist um das Volk, sondern offenbar an den Tag kommen, damit wir glauben lernen, dass auch wir denselbigen Christus haben, der immerdar diese Worte: mich jammert meines armen Volkes; in seinem Herzen mit lebendigen Buchstaben geschrieben, in der That und im Werk erzeigt. Denn es ist ja noch und bleibt auch ewiglich derselbe Christus und hat eben dasselbe Herz, Gedanken und Worte gegen uns, wie er zu der Zeit gewesen und gehabt,

und ist weder gestern noch niemals anders geworden, wird auch heute und morgen nicht ein anderer Christus werden. Die andere Ursache, damit er solches Gespräch anfängt und die Jünger um Rath frägt, ist die, dass ein jeglicher seine eigene Vernunft erfahre und erkenne, wie gar in keinem Wege die Vernunft und der Glaube zusammenkommen.“

V. 4. Seine Jünger antworteten ihm: woher nähme einer Brod hier in der Wüste sie zu sättigen. Die Rede des Herrn musste die Jünger in hohem Grade befremden; er spricht ja so, als wisse er selbst nicht recht, was nun anzufangen sei. Die Jünger antworten mit einer Frage, das ist ganz fein; sie wollen nicht gerade heraussagen: hier in der Wüste wissen wir, weiss überhaupt der Mensch keinen Rath. Sie fassen mit einem Blicke alle die Punkte zusammen, welche hier in Betracht kommen. Kühnöl nimmt *πόθεν* in dem Sinne von *πῶς*, das ist falsch; es ist mit der Vulgata, Luther, Calvin, Grotius und den Neueren bei der ursprünglichen Bedeutung von *πόθεν* = woher stehen zu bleiben. Der Ort macht die Jünger verzagt. Auf einem Berge befindet sich der Herr nach Matth. 15, 29 mit den Seinen, von dort haben sie einen weiten Umblick; aber nirgends in der Ferne will sich ein Haus oder ein Hof, geschweige ein Dorf oder eine Stadt zeigen. Es ist gar keine Aussicht vorhanden, von irgend woher Hülfe zu requiriren. Das Auge der Jünger zieht sich aus der Ferne zurück, es fällt auf den *παμπολὺς ὄχλος*, welcher Brod verlangend vor ihnen steht. Die Völker haben sich noch nicht geordnet, noch nicht gelagert, die Leute bewegen sich hin und her; es scheint, als ob die Menge gar nicht zu zählen sei. In der Ferne ist für diese (*τούτους*) nichts zu holen, sollte vielleicht in der Nähe eine Hülfsquelle verborgen sein? Die Apostel schauen um sich, aber wie kann hier ein Brunnen des Heiles sich aufthun? Hier *ὧδε* — *ἐπ' ἐρημίας*? Hier ist ein *Tohu Vabohu*. Hier ist nicht ein Mal ein grünes Kraut, eine nährende Wurzel, an welchem der Hungrige nagen könnte. Und was würde es helfen, wenn solcherlei vorhanden wäre? Das Volk ist drei Tage lang bei dem Herrn in der Wüste gewesen bei schmaler Kost, der Weg bis zu den nächsten Wohnungen der Menschen ist weit, recht weit; sättigen muss der Herr das Volk, wenn es nach so langem Warten und Harren auf der so langen Wegfahrt nicht entkräftet und verschmachtet zu Boden sinken soll. Rathlos, hilflos stehen die Jünger vor dem Herrn; das ist so der Menschen Art. Wir haben die schärfsten Augen, um Alles zu erkennen, was uns Sorge und Noth bereiten kann; und unsere Augen anderer Seits sind mit Blindheit geschlagen, dass sie die Hülfe nicht sehen, welche vor uns steht, welche schon gegenwärtig ist! In der Ferne, in der Nähe suchen die lieben Apostel die Hülfe, aber nicht in ihrer allernächsten Nähe. Der Helfer steht vor ihnen, der Helfer redet mit ihnen, der Helfer enthüllt ihnen sein mitleidiges Herz — und sie sehen ihn nicht, verstehen ihn nicht. Gut sagt Calvinus: *nimis brutum produnt stuporem discipuli, quod tunc saltem non revocant in memoriam superius illud documentum virtutis et gratiae Christi, quod ad praesentem usum aptare poterant; nunc, quasi nihil umquam tale vidissent, remedium ab eo petere obliviscuntur. quia autem similis quotidie nobis obrepit torpor, eo magis cavendum est, ne unquam distrahantur mentes nostrae a reputandis Dei beneficiis, ut praeteriti temporis experientia in futurum idem nos sperare doceat, quod iam semel vel saepius largitus est Deus.*

V. 5. **Und er fragte sie: wie viel Brode habt ihr? Sie sprachen: sieben.** Der Herr geht auf seiner Jünger trostlose Vorstellung gar nicht ein: er überhört sie. Strafen will er sie nicht durch das Wort seines Mundes, sondern durch das Werk seiner Hände. Er macht, als ob gar nicht fehlen könne, was nothwendig ist, um diese Leute alle zu sättigen. Er fragt: *πόσους ἔχετε ἄρτους;* Remigius bemerkt hierzu: *non ideo interrogavit, quia ignoraret, quot haberent: sed dum illi respondent, septem, quo pauciores essent, eo magis miraculum diffamaretur et notius fieret.* Der alte Ausleger redet aus dem Geiste seiner Zeit heraus, welche äusserst wundersüchtig war; der Herr hat schwerlich desshalb gefragt, damit sein Wunder desto mehr in das Land hinein erschalle. Jesus thut die wenigsten seiner Wunder vor den Augen der Leute, er verbietet sogar häufig denen, die sein Wunderwerk gesehen hatten, davon zu reden. Auch dieses Speisungswunder soll soweit, als es möglich ist, verborgen bleiben, der Herr fragt desshalb nicht seine Zuhörer, sondern seine Apostel, und er fragte diese nicht vor dem Volke, sondern benutzt seine Jünger als seine Handlanger. Das Wunder soll, das werden wir dem *Remigius*, welcher hier auf Hieronymus: *magnitudo signi notior fiat;* zurückgeht, gerne zugeben, durch diese Frage schärfer hervortreten; diese Speisung soll als ein Wunder erkannt werden. Aber die Väter irren sich, indem sie meinen, das Volk solle zu dieser Erkenntniss gebracht werden; auf die Jünger ist Alles abgesehen. Ihnen soll auf eine höchst eindringliche Weise an das Herz gelegt werden, dass des Herrn Hand niemals zu kurz ist, dass sie nicht helfen könnte. Es hat diese Frage gewiss aber noch einen anderen Zweck. Hatte der Herr nicht schon ein Mal in einer ähnlichen Lage die Jünger gefragt, welcher Vorrath von leiblicher Speise zu Handen sei? Diese Frage musste jene Frage, was Chrysostomus auch schon angibt, den Aposteln in ihr ungetreues Gedächtniss zurückrufen; diese Frage musste sie mit den fröhlichsten Erwartungen, mit der freudigsten Gewissheit erfüllen. Die Jünger antworten: *ἑπτά* — nichts mehr und nichts weniger! Sieben, das ist eine geringe Zahl, aber es ist eine heilige Zahl; und diese Zahl der Brode ist grösser als die Zahl bei der ersten Speisung. Damals haben fünf Brode ausgereicht, und jetzt sollten nicht sieben Brode langen? Die Antwort der Jünger hat etwas sehr frisches und glaubensstarkes. Was der Herr mit den sieben Broden anfangen wird, wissen sie auf das bestimmteste; er wird sie unter das hungrige Volk austheilen. Sie sagen nicht: was sollen sieben Brode so Vielen helfen, das schickt nicht. Sie können jetzt nicht mehr so fragen. Die Frage des Herrn hat vollständig ihren Zweck erreicht: der Unglaube zeigt sich jetzt durchaus nicht mehr in jener nackten Gestalt wie Joh. 6, 9: Jesus weiss jetzt genug; wenig, äusserst wenig ist da, aber dieses Wenige ist ganz genügend.

V. 6. **Und er gebot dem Volke, dass sie sich auf die Erde lagerten. Und er nahm die sieben Brode und dankte und brach sie und gab sie seinen Jüngern, dass sie dieselbigen vorlegten und sie legten dem Volke vor.** Jesus geht nun zu dem *divinae opus virtutis* über. Er gebietet dem Volke, sich auf die Erde zu lagern — *ἀναπεσεῖν*. Welch ein Gebot! Es ist nichts da, als Hunger und Mangel und das Volk soll sich nichts destoweniger auf die Erde setzen, als ob Alles schon bereitet sei. Alles Fleisch soll stille sein vor dem Herrn, es soll ruhen, denn der Herr will nun wirken. Macht er es jetzt nicht

ebenso? Heisst es nicht bei der Ernde, die draussen reift: seid stille, ruhet, ich will Brod schaffen aus der Erde und Saat für das Vieh? Wächst die Frucht nicht *αὐτομάτη*, während der Mensch schläft und aufsteht, bei Nacht und bei Tage. Mark. 4, 26 ff. Das Volk soll sich lagern wie zu einem Mahle — das ist eine rechte Glaubensprobe: es soll hoffen, wo nach menschlichem Dafürhalten nichts zu hoffen ist. Dass das Volk diese Probe besteht, lässt sich mit Bestimmtheit voraussagen. Möglicher Weise hatte es von dem vorhergegangenen Speisungswunder eine Kunde empfangen, und wenn auch dieses nicht, so hatte es drei Tage lang bei dem Herrn verweilt, um Gottes Wort zu hören; wo aber ein solcher Glaubenstrieb ist, da wird auch die Glaubensprobe nicht schlecht ausfallen. Das Volk hat sich gelagert, nun feiert der Herr mit ihm sein Abendmahl: *καὶ λαβὼν τοὺς ἑπτὰ ἄρτους, εὐχαριστήσας ἔκλασε*. Jesus ist hier der Hausvater, der sein Brod austheilt; er handelt nach der alten Sitte Israels. Es geht Alles in bester Ordnung her. Er nimmt die sieben Brode in seine heiligen Hände; er wirft nichts weg, er verachtet nicht das Geringe. So setze du auch das Wenige, was du hast, nur hin, der Herr wird es schon versehen; verdirb es nicht, es ist ein Segen drin. Der Herr spricht das Tischgebet. Bei den Israeliten war dieses in allgemeiner Uebung, *Deuteron* 8, 10 wird es geboten, 1 Sam. 9, 13 auch geübt. Die alten Rabbinen hielten streng darauf: *quicumque rem aliquam in hoc mundo sine gratiarum actione sumit, is eam Deo suffuratus est*, so heisst es *Berachoth f. 35*, 1. und: *si consederint ad comedendum, unusquisque benedicit pro se: si accubuerint, unus benedicit pro omnibus VI. 6.* Selbst bei den Heiden wird zu Tisch gebetet, der Päan nach dem Essen war nach Hermann's griechischen Alterthümern §. 21, 5 stehende Sitte. Der Herr hat das Tischgebet durch seinen eigenen Vorgang eingesetzt, Matth. 14, 19. 15, 36. 26, 30; Röm. 14, 6 wird es nicht gefordert, sondern als selbstverständlich vorausgesetzt: *ὁ ἐσθίων κυρίῳ ἐσθίει, εὐχαριστεῖ γὰρ τῷ θεῷ* und 1 Cor. 10, 30 ebenso. Der Grund, warum das Gebet nothwendig ist, wird 1 Tim. 4, 3 ff. angegeben: *ἁγιάζεται γὰρ διὰ λόγου θεοῦ καὶ ἐντεύξεως*. In der alten Kirche war das Tischgebet in allgemeiner Geltung. Tertullianus sagt *de oratione c. 25*: *sed et cibum non prius sumere et lavacrum non prius adire, quam interposita oratione, fideles decet. priora enim habenda sunt spiritus refrigeria et pabula, quam carnis, et priora coelestia quam terrena.* Chrysostomus mahnt wiederholt zum Tischgebet: in der 2ten Homilie über die Hanna sagt er: der Tisch, welcher mit Gebet beginnt und mit Gebet schliesst, wird nie Mangel leiden, sondern reicher als jede Quelle alles Gute uns bringen. Es ist sonderbar, dass unsere Knechte, wenn wir ihnen ein Mal etwas von unserem Tische geben, mit Dank hinweggehen, wir aber, die so vieles Gute geniessen, Gott auch nicht ein Mal diese Ehre geben und zumal, da wir grosse Sicherheit dadurch erlangen. Denn wo Gebet und Danksagung ist, da kommt die Gnade des h. Geistes und alle Macht des Bösen muss da weichen. Wer zum Gebet sich wenden will, wird nicht wagen über Tisch etwas Ungehöriges zu reden und wenn er etwas der Art gesprochen hat, bereut er es schnell. Desshalb müssen wir mit Dankgebet zu Tische gehen und mit Dankgebet aufstehen. In der 41 Homilie zur Genesis spricht er ganz ähnlich: „ich sage das, damit ihr eure Kinder und Frauen solche Lieder lehren möchtet, dass sie solche nicht nur beim Webstuhl und bei andern Arbeiten singen, sondern besonders bei Tische, denn da der böse Geist besonders bei den Gastmählern die

Trunkenheit, Unmässigkeit und Ausgelassenheit benutzt, so bedarf es auch besonders vor und nach Tische der Psalmen als eines Verwahrungsmittels. Lasst uns alle mit Weib und Kind von Tische aufstehen und sagen: Herr, du lässest mich fröhlich singen von deinen Werken und ich rühme die Geschäfte deiner Hände. ψ. 92, 5. Und auf den Psalm folge Gebet, damit unsre Seele und unser Haus geheiligt werde.“ Das Tischgebet hat in der christlichen Kirche so bestanden von alten Zeiten an und waren die Zeiten auch noch so böse, diese heilige Sitte erhielt sich doch in den Häusern. Aus dem vergangenen Jahrhundert kommen die ersten Klagen. Bogatzky klagt 1755, dass an manchen Höfen das Tischgebet weggefallen sei vgl. Thl. 1 S. 184. Von Oben hat dieser Krebsschade nach Unten sich durchgefressen; in wie vielen Häusern der Christenheit wird jetzt nicht mehr zu Tisch und sonst gebetet! Tertullianus sprach seiner Zeit aus dem Gemeindebewusstsein heraus: *sola est oratio, quae Deum vincit. — eadem diluit delicta, tentationes reppellit, persequutiones extinguit, pusillanimos consolatur, magnanimos oblectat, peregrinantes deducit, fluctus mitigat, latrones obstupefacit, alit pauperes, regit divites, lapsos erigit, cadentes suspendit, stantes continet. oratio murus est fidei, arma et tela nostra adversus hominem, qui nos undique observat. itaque nunquam inermes incedamus, — sub armis orationis signum nostri imperatoris custodiamus, tubam angeli exspectemus orantes. orant etiam angeli omnes, orat omnis creatura. orant pecudes et ferae, et genua declinant et egredientes de stabulis ac speluncis ad coelum non otiosi ore suspiciunt, vibrantes spiritu suo movere. sed et aves nunc exsurgentes eriguntur ad coelum et alarum crucem pro manibus extendunt et dicunt aliquid, quod oratio videatur. quid ergo amplius de officio orationis? etiam ipse dominus oravit, cui sit honor et virtus in secula seculorum (de orat. in fine)*, Wer fände heute allgemeine Zustimmung zu solchem Zeugniss?

Seinen Jüngern gab Jesus die gebrochenen Stücklein Brodes, ἵνα παραϑῶσι. Er hilft am liebsten durch menschliche Werkzeuge; wir sollen seine Leutseligkeit recht fühlen und Gehülfen seiner Freude sein. Wie an dem Ende seine Klarheit in seinen Gläubigen leuchten soll mit aufgedecktem Angesichte, so legt er schon hin und wieder von seiner Glorie etwas auf seine schwachen Jünger. Aber der Herr will auch die Seinen zu dem Dienste der brüderlichen Liebe praktisch einüben. Wie er sie jetzt mit seinen Brodstücken dem hungrigen Volke zusendet, so will er sie nach wenigen Monaten aussenden in alle Welt; sie sollen da auch als seine Haushalter sich beweisen und sein Brod den hungrigen Seelen brechen. Jesus thut das Werk seiner Barmherzigkeit durch die Seinen, damit sie durch das Werk der Barmherzigkeit ein barmherziges Herz gegen ihre Nächsten empfangen. Wie ihnen befohlen war, so thun die Jünger: παρέϑηκαν τῷ ὄχλῳ. Gewiss war dieses Vorlegen ein fröhliches, seliges Geschäft. Aus den dankbaren Blicken der Menge, aus dem in barmherziger Liebe dreinschauenden Auge Jesu mussten sie erkennen, dass Geben seliger ist als Nehmen. Sie geben die Brocken der Brode, über denen der Herr gedankt hat, jetzt mit danksagenden, lobpreisenden Herzen. Sie geben und die Menge nimmt. Ja nehmen muss sie, wenn sie leben will: *dividit escas Jesus*, sagt Ambrosius, *et ille quidem vult dare omnibus, negat nemini, dispensator est omnium. sed quum ille panes frangat et det discipulis, si tu manus tuas non extendas, ut accipias tibi escas, deficies in via.*

V. 7. **Und hatten ein wenig Fischlein und er dankte und hiess dieselbigen auch vortragen.** Der Herr will auch hier das Volk nicht mit blossem Brode abspeisen; auch in der Wüste ist sein Tisch nicht spärlich, sondern reichlich; zu dem Brode fügt er, wenn auch nicht eine leckere, so doch eine ausreichende, würzende Zukost. So hält er es alle Wege; heisst er uns in dem heil. Vaterunser auch nur beten um das tägliche Brod, so wissen wir, dass er über Bitten und Verstehen an uns thut. Er gibt uns mehr als das Brod. Auch diese wenigen Fischlein lässt der Herr dem Volke vorlegen: *καὶ αὐτά* ist nicht ohne Nachdruck; Bengel bemerkt dazu: *liberaliter*; ich möchte das bezweifeln. Der Evangelist hebt die Geringfügigkeit dieser Zukost scharf hervor; es sind ein Mal keine grossen Seefische, sondern kleine *ἰχθύδια,* und weiter haben sie der Fischlein keine grosse Menge, sondern nur eine sehr geringe Anzahl, *ὀλίγα.* Wenn da nun besonders noch erwähnt wird, dass auch diese von dem Herrn dargereicht werden, so scheint es, als wollte der Evangelist seine Verwunderung darüber ausdrücken, dass der Herr dieses Geringe, womit doch an und für sich nicht viel zu machen gewesen, nicht habe unbenutzt liegen gelassen. Aber das Kleinste und Geringste ist in den Augen des Herrn von hohem Werthe. Er reicht dieses nicht bloss dar, sondern er hebt dieses auch (*εὐχαριστήσας* hiess es von den Broden) *εὐλογήσας* zu seinem Gott und Vater in die Höhe; das Geringste hat in Jesu Augen einen solchen Werth, dass er darüber betet. Welches Inhaltes ist nun dieses Gebet gewesen? Hat Jesus über die Brode ein anders geartetes Gebet gesprochen, als über die Fische? In dem N. T. steht *ἐυχαριστεῖν* und *ἐυλογεῖν* vielfach ohne Unterschied: Joh. 6, 11 steht *εὐχαριστήσας,* in den Parallelstellen Matth. 14, 19 Mark. 6, 41 und Luk. 9, 16 heisst es: *ἐυλόγησεν.* Matth. 15, 36 heisst es, Jesus habe *εὐχαριστήσας* die Brode und Fische vertheilt, hier wird dieses *εὐχαριστεῖν* mit *εὐλογεῖν* verbunden. Matthäus hat 26, 26 *εὐλογήσας* bei dem Brode des heil. Abendmahles, bei dem Kelche in V. 27 *εὐχαριστήσας,* was Lukas 22, 19 bei dem Brode hat. Hengstenberg ist der Ansicht, dass *εὐλογεῖν* in allen diesen Stellen gleich *εὐχαριστεῖν* ist in dem Sinne des Lobens und Preisens, entsprechend dem Hebräischen בָּרֵךְ, für *εὐλογεῖν τὸν θεόν* Luk. 1, 64. 2, 28. 24, 53. Wenn nun Jesus über den Broden und Fischlein seinem Gotte danksaget, so kann diese Danksagung an und für sich darauf sich beschränkt haben, dass er für das Vorhandensein derselben dankte; da er aber mit dem Vorhandenen, das so äusserst gering war, so Viele sättigen wollte, müsste in diese Danksagung sich aber auch eine Bitte mischen. Diese Bitte kam aber nicht zu ihrer rechten, vollen Erscheinung, sondern verwandelte sich in ein Danken auf der Stelle. Der Herr, welcher bitten wollte, musste sofort danken. Er ist eben mit dem Vater eins, somit der Erhörung seiner Bitte auch gewiss; man denke an sein Gebet am Grabe des Lazarus, er hat den Todten noch nicht bei Namen gerufen, er will es erst thun und doch bekennt er: *πάτερ, εὐχαριστῶ σοι, ὅτι ἤκουσάς μου.* (Joh. 11, 41.) So nimmt der Herr auch hier, weiss er ja, dass Gott ihn alle Zeit erhöret, das, was geschehen wird, in freudigem Glauben als schon geschehen an: er dankt. Und was ist seines Dankes Wirkung?

V. 8. **Sie assen aber und wurden satt und hoben die übrigen Brocken auf, sieben Körbe.** Das Volk hat nun seine

Speise, denn die sieben Brode und ein Wenig Fischlein reichen aus. Das ist Gottes Kunst: aus Nichts Etwas, aus Wenigem Viel zu machen; der Menschen Kunst ist: aus Etwas Nichts, aus Viel Wenig zu machen. ἔφαγον καὶ ἐχορτάσθησαν. Der Herr thut nichts Halbes; was er angefangen hat, das führt er herrlich hinaus; er sättigt mit Wohlgefallen. Er ist reich und gibt reichlich. Das erfahren diese Leute hier auf dem Lande, wie Petrus es einst auf dem Wasser erfahren hat. Gottes Gaben sind immer grösser als unsre Nothdurft, sie füllen nicht bloss den Mangel, sie schaffen Vorrath für kommende böse Tage. Gottes Segen darf aber nicht umkommen; ein jeder Tag hat seine eigne Plage, ein Nothpfennig ist daher ganz gut und Sparsamkeit, welche vom Geiz weit entfernt ist, ist die rechte Dankbarkeit. Auch die geringste leibliche Gabe darf, weil sie aus Gottes segnenden Händen hervorgegangen ist, nicht vergeudet werden. Der Herr gebietet jetzt seinen Jüngern nicht, dass sie die übrigen Brocken sammeln sollen; sie wissen von früher schon, was ihre Pflicht ist, sie machen sich ungeheissen daran und heben auf ἑπτὰ σπυρίδας. Auffallend ist es, dass bei diesem Speisungswunder weniger übrig bleibt, als bei dem ersten, obgleich hier doch mehr Brode und weniger Männer da sind. Chrysostomus, dem Baumgarten-Crusius zustimmt, will dieses Auffällige dadurch beseitigen, dass er die σπυρίδες weit grösser sein lässt als die κόφινοι dort. Allein diess ist eine blosse Behauptung; jeder Beweis fehlt. Auch der andre Grund des alten Kirchenvaters, dass diese Verschiedenheit einer Vermengung beider Wunder hätte vorbeugen sollen, ist nicht recht einleuchtend; die verschiedenen Zahlen der Gespeisten reichten dazu schon aus. Wir werden wohl besser sagen: der Herr will durch diesen auffallenden Unterschied seinen Aposteln lehren, dass aller Segen nicht von den Hülfsmitteln, die man anwendet, sondern einzig und allein von seinem Wohlgefallen abhängig ist.

V. 9. Und ihrer waren bei vier Tausend, die gegessen hatten, und er liess sie von sich. Auch die Zahl ist wichtig; nicht, als ob wir in den 4000 ein Mysterium suchten, sondern um desswillen, dass der Mensch so oft die vielen Hände zählt, welche nach Speise verlangend sich ausstrecken, und dann mit den wenigen Broden zu keinem erfreulichen Rechnungsabschluss kommt. Daher stehen hier die Zahlen. Sieben Brode reichen unter 4000 Mann, die Weiber und Kinder sind nach Matth. 15, 38 nicht mitgerechnet; ja es bleibt noch übrig. Sollten da nicht die 1, 2, 3 Brode, die du sicher hast, reichen für dein ganzes Haus? Der Herr entliess das Volk; er begehrt für sein Wunder keinen Dank, er sucht nicht seine Ehre. Als ob gar nichts besonderes vorgefallen wäre, heisst er sie gehen. Und die Leute gehen. Wie ganz verschieden war es bei dem ersten Speisungswunder. Da stürmten sie auf den Herrn ein, um ihn zum Könige zu haschen; jetzt gehen sie gehorsam in heiliger Ehrfurcht von dannen.

Die Alten haben dieses Wunder vielfach allegorisch ausgelegt. Hieronymus sagt zu Mark. 8: *septem panes dona sunt septem spiritus sancti, quatuor milia annus est novi testamenti cum quatuor temporibus. septem sportae primae septem ecclesiae. fragmenta panum mystici intellectus primae septimanae sunt. pisciculi benedicti libri sunt novi testamenti, quoniam piscis assi partem dominus resurgens postulat et piscem superpositum prunis discipulis in captura piscium porrigit.* Euthymius versteht unter den 5000 unvollkommene Christen, unter den 4000 vollkommene; Christus bietet

sich beiden im Brode dar, da aber die Unvollkommenen natürlicher Weise den Herrn geistlich nicht so gut verstehen können, als die Vollkommenen, bleibt bei ihnen des Unverstandenen, Nichtangeeigneten mehr zurück als bei diesen letzten. Das ist des Guten schon zu viel.

Bei der praktischen Behandlung dieser Perikope wird dem Kirchenjahre vor Allem Rechnung getragen werden; es ist aber auch auf das Naturjahr einzugehen verstattet, wie auf das Bedürfniss des Hauses.

Wie lohnend ist das Verharren bei dem Herrn!
Er lohnt es 1. mit seinem Mitleide,
2. mit seiner Hülfe,
3. mit seinem Ueberfluss.

Der Herr ein sehr grosser Lohn für Alle, die nach seinem Reiche trachten.

1. Er bewegt auch unsre leibliche Noth in seinem Herzen, ehe wir sie merken;
2. er hilft uns aus aller Noth durch seine Wunderkraft, wenn wir keine Hülfe sehen;
3. er segnet uns so überschwänglich, dass keine Noth uns wieder treffen kann.

Vertraut nur dem Herrn!

1. Er hat ein allsehendes Auge,
2. er hat ein mitleidiges Herz,
3. er hat eine allmächtige Hand.

Der Herr vermag Alles!

1. drei Tage hält er das Volk durch sein Wort bei sich,
2. die Wüste wandelt er in einen Speisesaal,
3. seinen Segen legt er in die Hand der Jünger,
4. und sättiget Alles mit Wohlgefallen.

Der Herr versorgt uns.

1. Zuerst mit dem Brode des Lebens,
2. dann aber auch mit dem Brode des Leibes.

Der Herr bricht seinen Jüngern das Brod.

1. Da Aller Augen warten,
2. mit gnädigen Händen,
3. unter Danksagung und Gebet,
4. zur vollen Genüge.

Das Speisungswunder wiederholt sich heute noch.

1. Die Vorräthe werden noch immer aufgezehrt, dass die Noth sich einstellen will;
2. das Wenige, das vorhanden ist, segnet der Herr noch immer, dass es sich wunderbar mehren muss;
3. den Gottessegen theilen noch immer die rechten Jesusjünger aus, damit alle satt werden;
4. die übrigen Brocken werden immer noch gesammelt, auf dass nichts umkomme.

Der Herr ein Vorbild für alle Hausväter.

1. In der treuen Sorge für die Seinen,
2. in dem frommen Vertrauen auf seinen Gott,
3. in der freudigen Mildthätigkeit gegen die Armen,
4. in dem sparsamen Haushalten mit Gottes Segen.

Das Tischgebet.

1. Von dem Herrn geübt,
2. von Gott gesegnet.

Erkennet den Segen des Herrn in euren Häusern!

1. Sie essen alle,
2. und werden satt,
3. und heben noch auf.

---

8. Der achte Sonntag nach Trinitatis.

Matth. 7, 15—23.

Der Zusammenhang dieses Textes mit dem Contexte der Bergpredigt ist schon von Chrysostomus richtig angegeben worden: *καὶ γὰρ πρὸς τὸ στενὴν αὐτὴν εἶναι πολλοὶ οἱ ὑποσκελίζοντές εἰσι τὴν ἐκεῖσε φέρουσαν εἴσοδον.* Olshausen, Tholuck, Stier, Meyer, Bleek stimmen zu. Der Textzusammenhang ist aber nicht der Perikopenzusammenhang. Alt erkennt einen solchen wenigstens zwischen dieser und der sechsten Perikope, die siebente hält er für eingeschoben; wir theilen diese letztere Ansicht nicht, wir finden im Gegentheil ein vollständig richtiges Aufsteigen des Gedankens. Der sechste Sonntag nach Trinitatis stellte die Gerechtigkeit vor uns hin, welcher unser Streben gelten soll; die siebente überzeugte uns, dass denen, welche nach dieser Gerechtigkeit trachten, ein ganz wunderbarer Segen gewiss ist, dieser achte Sonntag mahnt uns, dass wir das Ziel, welches eine solche Verheissung hat, uns nicht verrücken lassen. Hüten sollen wir uns vor dem Betrug der falschen Propheten, wie vor dem Betrug des eignen Herzens.

V. 15. Sehet euch vor vor den falschen Propheten, die in Schafskleidern zu euch kommen, inwendig aber sind sie reissende Wölfe. Wie der Schatten dem Lichte nachfolgt, so ist auch das helle Licht der Offenbarung nicht ohne düstere Schatten. Den Gottes-

männern, welche Gottes Licht und Recht verkündigen und handhaben sollten in trüben Zeiten, stehen andre Männer entgegen, welche das Licht dämpfen und das Recht Gottes beugen wollen. Den beiden Gottesmännern Mose und Aaron boten die Zauberer in Egyptenland trotzig die Stirne, wider das Heer der Propheten, welche der gnädige Gott seinem Volke Israel erweckt hätte, steht in geschlossener Phalanx ein anderes Prophetenheer, das von dem Vater der Lüge aufgeboten worden ist, um Gottes heilsame Absichten zu hintertreiben. Auch in den Zeiten des Neuen Bundes soll es so sein. Dem wahren Christus treten *ψευδόχριστοι* Matth. 24, 24. Mark. 13, 22, den rechten Aposteln *ψευδαπόστολοι* 2 Cor. 11, 13, den göttlichen Lehren *ψευδοδιδάσκαλοι* 2 Petr. 2, 1, den Gottespropheten *ψευδοπροφῆται* gegenüber. (Matth. 24, 11. Marc. 13, 22. 1 Joh. 4, 1. Apoc. 16, 13. 19, 20. 20, 10.) Es ist nicht in der Ordnung mit Tholuck u. A. *ψευδοπροφῆται* und *ψευδοδιδάσκαλοι* für gleichbedeutend zu erklären. Baumgarten-Crusius meint, das Wort stehe nicht wie eine Bezeichnung für gewöhnliche Verhältnisse; es seien hier unter den Pseudopropheten solche zu denken, welche als für messianische Zeiten gesendet hervortreten. Bleek betont mit Recht dieses „Gesendet“, der Pseudoprophet gibt vor, dass er von Gott beauftragt sei, er schützt eine göttliche Mission vor. Wo haben wir nun diese Pseudopropheten zu suchen, in der Synagoge, oder in der Christenheit und wenn in der Christenheit, in der Kirche oder bei den Häretikern? Druthmar verstand unter diesen Pseudopropheten schon jüdische Irrlehrer, in der neueren Zeit ist diese Auffassung recht beliebt geworden. Michaelis, Paulus, de Wette, Baumgarten-Crusius, Bleek theilen sie. Man weist hin auf Judas den Galiläer Apostelg. 5, 37 und auf Josephs Nachrichten *de b. j.* 2, 13, 4 ff. und beruft sich sowohl auf den Ausdruck *ψευδοπροφῆται*, der nur auf jüdische Verhältnisse Anwendung leiden soll, als auch auf die Zuhörerschaft, welche aus Juden bestand. Wir können natürlich nicht leugnen wollen, dass nach dem Herrn eine ganze Reihe von falschen Propheten aufgetreten ist, ehe sich das Geschick Israels erfüllte; wir finden aber weder in dem Worte des Textes noch in dem Context irgend welche Nöthigung, unsren Gesichtskreis auf die Synagoge zu beschränken. Der Herr spricht offenbar Matth. 24, 11 von Pseudopropheten in der Christenheit, wie auch wohl Johannes in dem 1 Briefe 4, 1 von solchen Pseudopropheten redet, die von der Kirche aus in die Welt ausgegangen sind; und wenn wir diese Stellen nicht hätten, so würde Ephes. 4, 11, wo Propheten neben den Aposteln, Evangelisten, Hirten und Lehrern aufgeführt sind, sowie Röm. 12, 6. 1 Cor. 12, 10, wo die Prophelie als eine Gabe des h. Geistes zur Erbauung der Gemeinde angegeben wird, vollkommen ausreichen, um die Anwendbarkeit dieses Wortes für Männer in der Christenheit zu beweisen. Es ist wahr, der Herr redet hier zu Kindern aus dem Hause Israel; es ist ebenso wahr, dass er diese auf das nachdrücklichste vor den Pharisäern und Schriftgelehrten gewarnt hat; allein diese Thronrede blickt doch weit über die engen Grenzen Israels hinaus, sie erhebt sich vorzüglich in ihrem Schlusse auf eine solche Höhe, dass der Bau der Kirche, die durch den Glauben an Jesu Christi Namen gestiftete und gehaltene Gemeinschaft sichtbar wird. An und für sich wäre nichts dagegen einzuwenden, wenn jemand die Rede des Herrn in solcher Weite fasste, dass seine Warnung sich auf jüdische und christliche Pseudopropheten bezieht; da Jesus aber in den unmittelbar folgenden Versen (V. 21 ff.) sich als den bezeichnet, welcher von diesen Leuten bekannt wird,

werden wir am sichersten hier an falsche christliche Lehrer denken. Diese falschen Lehrer können nun innerhalb und ausserhalb der Kirche gesucht werden. Die meisten Kirchenväter, Tertullianus und Augustinus sind die namhaftesten, verstehen unter diesen Pseudopropheten die Ketzer; diese Beschränkung ist übrigens nirgends indicirt. Ich glaube nicht ein Mal, dass Hieronymus im Rechte ist, wenn er bemerkt: *de omnibus quidem intelligi potest, qui aliud habitu ac sermone promittunt, aliud opere demonstrant. sed specialiter de haereticis intelligendum est.* Chrysostomus, Calvinus, Grotius, Meyer suchen diese falschen Propheten in der Kirche selbst. Es werden also Männer in der Gemeinde aufstehen, welche nicht bloss in Gottes Namen aufzutreten vorgeben, sondern auch durch die ganze Art und Weise ihrer Erscheinung in Wort und Werk ihre göttliche Sendung zu erweisen suchen. Ihre Predigt ist gewaltig, ihre Begeisterung keine geheuchelte; sie widersprechen nicht dem Worte Gottes, grosse Gotteswahrheiten selbst finden in ihnen beredte Zeugen. Die Pseudopropheten sind von den wahren Propheten nicht leicht zu unterscheiden, sie kommen nämlich nicht offen und ehrlich, sie kommen, wie der Feind kam, welcher sein Unkraut zwischen den Weizen säete, im Verborgenen, in Verhüllungen, sie kommen, sagt der Herr, *ἐν ἐνδύμασι προβάτων*. Maldonatus, Grotius, Rosenmüller erinnern daran, dass die Propheten des A. B. mehrfach Schafpelze getragen haben, wie diess ja auch in dem Hebräerbriefe 11, 37 *ἐν μηλωταῖς* angegeben wird. Allein der Schafspelz ist doch nicht das ausschliessliche, ja nicht ein Mal das bevorzugte Prophetenkostüm; Johannes der Täufer hatte einen Rock von Kameelshaaren, auch lag jene Zeit eines Elias so weit in der Vergangenheit, dass diess Symbol damals, wie Tholuck sich ausdrückt, keine Anschaulichkeit mehr gehabt hätte. Andre wie Wetstein erinnern sich, dass Schafspelze die gewöhnliche Tracht der Hirten waren, wie aus Theokritus Idyllen 3, 25 und 7, 14 f. zu ersehen sei; diese falschen Propheten geben sich also äusserlich wie rechte Hirten der Herde. Man hat hiergegen bemerkt, dass man dann statt *προβάτων* erwarten musste *μηλωτῶν*; aber das ist nicht richtig, der Genitiv *προβάτων* liesse sich recht gut so auflösen, in Kleidern, wie die Schafe sie tragen, d. h. in Pelzen. Haben aber die Hirten in dem heiligen Lande Schafpelze getragen? In dem alten Testamente wird diess nirgends ausgesagt; es ist auch sehr zu bezweifeln, da das Klima Kanaans ein ganz andres ist, als das auf der Insel Sicilien. Andre sagen: Kleider der Schafe tragen diese falschen Propheten; sie gehen also äusserlich einher wie die Schafe des guten Hirten; der *autor op. imp.* dachte es sich schon so, wahrscheinlich auch Tertullianus, der *de praescri. haeret. c. 4*, sagt: *quaenam sunt istae pelles ovium, nisi nominis christiani extrinsecus superficies.* Meyer bemerkt aber nicht ohne guten Grund hiergegen, dass diese Auslegung nur dann einiger Massen motivirt wäre, wenn der Herr in dem Contexte der Rede seine Gemeinde als eine Herde dargestellt hätte und dass man dann selbst, da ja diese Propheten nicht gewöhnliche Glieder, sondern die Führer der Herde sein wollen, nicht Schafs-, sondern Hirtenkleider bei ihnen erwartete. Es empfiehlt sich, von allen solchen Anspielungen ganz abzusehen, und bei der Natursymbolik des Schafes stehen zu bleiben; Bengel thut diess auch, wenn er zu unsrem Ausdrucke schreibt: *iis vestibus, ut si essent oves.* Das Schaf ist das Bild der Sanftmuth und der Unschuld, so Meyer, Baumgarten-Crusius, Stier u. A. Die falschen Propheten kommen leise, linde, sie schleichen und schmeicheln sich ein. Sie wollen herrschen

und laden den Christen unerträgliche Bürden auf, aber das verrathen sie nicht in dem Anfang. Die apostolische Gemeinde sah sie schon in dieser Weise kommen, Chrysostomus verweist treffend auf Röm. 16, 18, wo von den Irrlehrern gesagt ist: *διὰ τῆς χρηστολογίας καὶ εὐλογίας ἐξαπατῶσι τὰς καρδίας τῶν ἀκάκων*, Col. 2, 4 und Eph. 5, 6 wären auch noch zu bedenken. Die gleichfolgende Schilderung dieser falschen Propheten beweist es ja, wie sie den Namen des Herrn recht geflissentlich im Munde führen, wie sie von ihm, seinem Willen und seinem Reiche gar viel zu reden wissen, wie ihr Mund von frommen Redensarten und Reden, von salbungsvollen Gebeten und schwungvollen Lobpreisungen überfliesst. Aber darin hat Hieronymus schon ganz richtig gesehen; bei dem blossen Reden lassen diese falschen Propheten es nicht bewenden, sie wissen, dass Reden leicht ist und Worte nicht viel gelten, sie suchen daher auch den Schein eines gottseligen Lebens, sie trachten nach dem glänzenden Heiligenscheine einer aussergewöhnlichen Gerechtigkeit. Der alte Kirchenvater beschreibt sie nämlich so: *qui videntur continentia, castitate, ieiuniis, quasi quadam pietatis veste se circumdare, intrinsecus vero habentes animum venenatum, simpliciorum fratrum corda decipiunt.* Der Apostel Paulus erwähnt in dem Kolosserbrief 2, 22 schon *ἐντάλματα καὶ διδασκαλίας τῶν ἀνθρώπων, ἅτινά ἐστι λόγον μὲν ἔχοντα σοφίας ἐν ἐθελοθρησκείᾳ καὶ ταπεινοφροσύνῃ καὶ ἀφειδίᾳ σώματος* und 2 Tim. 3, 5 solche in den Häusern herumstreifende und die armen, schwachen Weiblein gefangen führende Irrlehrer, *ἔχοντες μόρφωσιν εὐσεβείας*. Der Herr selbst charakterisirt in dem Folgenden diese falschen Propheten als solche, die in seinem Namen grosse Thaten und Zeichen thun und so das beste Präjudiz für sich erwecken.

Es stimmt aber das Aeussere nicht immer mit dem Inneren überein; Schein und Sein sind nur zu oft himmelweit von einander entfernt. Wie die Sprache nach dem bekannten Ausspruche eines Diplomaten nur dazu da ist, sich gegenseitig zu betrügen, so ist leider bei Vielen auch das Aeussere, sei es nun der Leib, sei es das Leben, nur dazu da, um dem inwendigen Menschen zur Maske zu dienen. *Horatius* singt in der 16 Epistel des ersten Buches, V. 44 f.

sed videt hunc omnis domus et vicinia tota
introrsus turpem, speciosum pelle decora.

Der Pseudoprophet, welcher äusserlich wie ein harmloses, stilles, frommes Lamm erscheint, hat den Schalk nicht hinter sich, sondern in sich. Christus sagt: *ἔσωθεν δέ εἰσι λύκοι ἅρπαγες*. Die falschen Propheten sind also das gerade Gegentheil von dem, das sie scheinen; wie Licht und Finsterniss sich nicht miteinander vertragen können, so besteht zwischen Schaf und Wolf eine ewige Feindschaft; vgl. zu Joh. 10. Nicht mit gewöhnlichen Wölfen, sondern mit den bösartigsten werden diese Pseudopropheten von dem Herrn verglichen. Die *λύκοι* heissen ausdrücklich *ἅρπαγες*, ein Epitheton, welches bei den Klassikern auch denselben zuerkannt wird. Reissende Wölfe sind diese Leute; schwerlich werden sie um desswillen als reissende Thiere bezeichnet, weil sie die Schafe des guten Hirten an sich reissen, weil sie die Jünger von ihrem Meister abwendig machen, um nun ihren eigenen Vortheil von ihnen zu ziehen, sondern um desswillen, dass sie die Heerde zerreissen wie die einzelnen Schafe derselben. Joh. 10, 12 wird dieses Doppelte schon hervorgehoben; Ezech. 22, 27 denkt an das zweite Moment bloss, aber das *σκορπίζειν* ist eben so wesentlich zu der Sache als das *ἁρπάζειν*. So oft als falsche Propheten, welche übrigens Act. 20, 29 f. in offenbarem Anklange an unsre Stelle als *λύκοι βαρεῖς* ab-

gebildet werden, in der Christenheit auftreten, geschieht beides; das Band der Einheit und Gemeinschaft wird gelockert und gelöst und Separationen und Sekten bilden sich und andrer Seits werden einzelne Glieder der Gemeinde um das Heil ihrer Seelen betrogen. Der Herr ruft uns nun zu: προςέχετε. Er sieht diese Wölfe kommen und Verderben anrichten und dennoch gebietet er ihnen nicht: bleibet ferne von der Herde, welche ich mit meinem Blute erkauft habe; er wendet sich nicht gegen die reissenden Wölfe, sondern mahnt nur seine Schafe: προςέχετε. Es müssen nach Gottes ewigem Rathe solche gräuliche Wölfe kommen. Luther sagt: „hier sprichst du: warum lässt denn Gott solche falsche Propheten unter die frommen und nach den rechtschaffenen kommen? Darum lässt er es geschehen: erstlich auf dass er die Seinen prüfe und bewahre 1 Kor. 11, 19. Denn wenn er uns sein Wort, Geist und Gaben gibt, so will er nicht, dass wir faul, schläfrig und müssig sein sollen, sondern will dich mit seinem Worte üben und dem Geist, den er dir geschenkt hat, zu schaffen geben, damit du lernest, dass Gottes Stärke stärker sei denn die Stärke und Gewalt dieser Welt, welches du ausserhalb dieses Kampfes nicht lernen würdest. Die andre Ursache ist, dass er die Undankbaren strafe, die das Wort nicht annehmen wollen, dass sie bekehrt und selig würden Joh. 5, 43. 2 Thess. 2, 10—12. Sein Wort ist so theuer und köstlich, dass es in seines lieben Sohnes Blut gestanden hat und wir schlagens so gering in den Wind. Darum schickt er auch die ärgste Plage, die nicht zu vergleichen ist mit den andern Plagen in der Welt, dass die Menschen so verstockt, verblendet und durch falsche Propheten verführt werden (2 Tim. 4, 3 ff.) und dass also ihnen der Himmel zugeschlossen und die Hölle aufgethan, das ewige Leben verloren wird. Denn also geht es, wer Christum nicht hören will, der muss den Teufel hören. Wer aus Gottes Wort nicht lernen will seine Seligkeit, Ehre und Zucht, der lerne vom Teufel alle Schande und Schaden." Trefflich bemerkt Calvinus zu unsrer Stelle: *dominus continua militia suam ecclesiam vult exerceri in hoc mundo. quare ut nos illi discipulos praestemus usque ad finem, non sufficit sola docilitas, ut sinamus nos regi ipsius verbo, sed fidem nostram, quia subinde a Satana impetitur, armatam ad resistendum esse oportet. est quidem hoc maximum, si nos a probis et fidelibus Christi ministris regi patimur: sed quia ex opposito emergunt falsi doctores, nisi sedulo vigilemus et muniti simus constantia, facile erit nos a grege abduci.* Wenn der Herr uns nun aber zuruft: προςέχετε, so ergibt sich daraus, dass wir uns nicht entschuldigen können, wenn wir den falschen Propheten zur Beute werden. „Wo aber ein Christ, sagt Luther aus reicher Erfahrung, fleissig wäre und hätte nicht mehr denn den Katechismus, die zehn Gebote, den Glauben, das Vater-Unser und die Worte des Herrn von der Taufe und Sakrament des Altars, der könnte sich fein damit wehren und aufhalten wider alle Ketzereien. Denn der Herr Christus hier befiehlt und gibt Macht allen Christen, Richter zu sein über alle Lehren und gibt zu urtheilen, was recht ist oder nicht. Denn du musst der Sache so gewiss sein, dass es das Wort Gottes sei, als gewiss du lebest und noch gewisser: denn darauf allein muss dein Gewissen bestehen." Wer in die Hände der falschen Propheten fällt, hat sich nicht warnen lassen: *unde etiam colligimus,* sagen wir mit Calvin, *non esse cur animis deficiant fideles vel turbentur, dum obrepunt lupi in Christi ovile, dum falsis doctrinis conantur pseudoprophetae labefactare puram fidem*; *quin potius expergefieri debent ad excu-*

bias agendas, neque enim frustra cavere iubet Christus. quare si modo nos propria socordia non circumveniat, quasvis decipulas effugere licebit et certe sine hac fiducia nobis non esset satis animi ad cavendum. Ermahnt der Herr aber so dringend ernst προςέχετε, so muss die Gefahr ausserordentlich gross sein, dass wir von den falschen Propheten betrogen werden. Wie die Athener auf nichts anderes so gerichtet waren, denn etwas Neues zu sagen oder zu hören; so ist diess ja die Unart des alten Menschen, dass er nach allen Seiten hin horcht und denkt, die verstohlenen Wasser sind süss. Calvinus heisst uns diesen Umstand recht in's Auge fassen: *scimus, quanta sit hominum ad vanitatem propensio; itaque non modo naturaliter falli appetunt, sed singuli ad se ipsos fallendos ingeniosi videntur esse. iam vero Satan mirus fallaciarum artifex non desinit laqueos tendere, quibus simplices ac incautos irretiat.* Wir würden aber den Sinn des Herrn nicht treffen, wenn wir bei uns denken wollten, weil er uns vor den falschen Propheten warnt, wollen wir von den Propheten überhaupt nichts wissen. Es heisst nicht, sagt Thiersch, hütet euch vor allen Propheten, sondern vor den falschen. Es heisst nicht: weiset alle, die als Propheten auftreten, ungeprüft oder nach einer oberflächlichen Prüfung zurück. So verkehrt haben viele Christen die Warnung des Herrn aufgefasst. Aber der Herr hat nie so etwas gesagt: hütet euch vor allen Propheten. Er hat im Gegentheil gesagt: siehe, ich sende, zu euch Propheten Matth. 23, 34 und Luk. 11, 49. Ist es gefährlich für unsre Seelen, einen falschen Propheten aufzunehmen, so ist es auch gefährlich, einen von Gott gesandten Propheten zu verwerfen! Alles kommt darauf an, den falschen Propheten zu erkennen!

V. 16. An ihren Früchten werdet ihr sie erkennen. Kann man auch Trauben lesen von den Dornen oder Feigen von den Disteln? Ein Criterium gibt der Herr an und dieses ist so deutlich, dass kein Zweifel mehr obwalten kann, welches Geistes Kind ein Prophet ist. Es heisst ja ἐπιγνώσεσθε. Wetstein bemerkt sehr richtig dazu: *γινώσκειν est novisse, ἐπιγινώσκειν liquido cognoscere, accurate aliquid scire postea, 2 Tim. 3, 9.* Und von selbst wird sich diese Erkenntniss ergeben: die Lutherische Uebersetzung: an ihren Früchten sollt ihr sie erkennen, ist nicht ganz genau, in der Kirchenpostille steht richtig das Futurum: ihr werdet sie erkennen. Woran aber sollen die falschen Propheten nun erkannt werden: *ἀπὸ τῶν καρπῶν αὐτῶν* steht hier, Fritzsche trifft mit seiner Uebersetzung: *ab ipsis fructibus* nicht recht zu; *αὐτῶν* ist der von *καρπῶν* abhängige Genitiv und ist substantivisch mit Bleek zu fassen. Von diesen Früchten soll das Erkennen seinen Ausgang nehmen, Lukas hat in der Parallele 6, 44 dafür *ἐκ*. Was aber sind diese *καρποί*, welche den Propheten in Schafskleidern als einen reissenden Wolf zu erkennen geben? Die Geschichte der Auslegung ist hier in hohem Grade interessant, sie gewährt einen überraschenden Durchblick in den Stand des christlichen Lebens in der Kirche und in den Sekten. Stand die Erkenntniss, die Wissenschaft in der Kirche in einseitiger Blüthe, so werden die Früchte als Bekenntniss und Orthodoxie gefasst: wurde das christliche Leben gepflegt, so wurden die Früchte als gute Werke erkannt. Hieronymus sagt: *ex fructibus ergo animae, quibus innocentiam ad ruinam trahunt, lupis rapacibus comparantur*; er findet also die unterscheidenden Früchte nicht in dem Lebenswandel, sondern in der reinen Lehre. Der *autor op. imp.* ist nicht ganz dieser Ansicht, er sagt nämlich: *fructus hominis est confessio fidei eius et opera conversationis ipsius*, aber der Druck der her-

kömmlichen Auffassung war so gewaltig, dass er die letzte Hälfte seines Satzes gar nicht weiter ausgeführt hat. Calvin schliesst sich solchen Vorgängern an: *falluntur*, sagt er, *meo iudicio, qui ad vitam restringunt, nam cum saepe fucosa sanctimonia, ac nescio quibus etiam austerioris vitae larvis se vendi-tent pessimi quique impostores valde incertum esset hoc examen.* Gerhard, *Calovius* u. A. ebenso. Dieser Auslegung stehen aber ernste Bedenken im Wege. Der Herr will einen Maassstab geben, welchen jeder, auch der einfachste Christenmensch benutzen kann. Hat der Christ eine solche scharfe *διάκρισις πνευμάτων*? Kritik der Lehre ist ausserordentlich schwierig und die Erfahrung lehrt es Tag für Tag, dass die Wenigsten im Stande sind, den Irrthum in einer Lehre sofort zu erkennen. Es wäre dieser Maassstab also nur für die Wissenden in der Gemeinde. Zweitens macht Bengel schon darauf aufmerksam, dass sich ein seltsames Spiel hier fände: *porro fructus sunt gnorismata sive criteria veritatis aut falsitatis prophetae, adeoque etiam doctrinae a propheta propinatae. igitur doctrina non est fructus, ex quo propheta cognoscitur, sed est forma, quae ei dat esse veri falsive prophetae, et ipsa ex fructibus cognoscitur.* Das *κρινόμενον* kann nie das *κριτήριον* selbst sein; es würde sonst ein vollständiger Cirkel entstehen. Die Lehre kann nicht an ihr selbst gemessen werden. Luther rieth oben, die Lehre des Propheten mit der Katechismuslehre, also mit der Schriftlehre zu vergleichen; hier ist aber nirgends darauf hingewiesen, dass der falsche Prophet an etwas gemessen werden soll, das nicht sein eignes Werk ist.

Andre suchen diese Früchte in dem Leben; das Werk beweist den Mann, so sagten schon die Heiden. Lysias spricht: *ὀλίγον χρόνον δύναιτ' ἄν τις πλάσασθαι τὸν τρόπον τὸν ἑαυτοῦ* und Demophilus mahnt: *πεῖραν ἀνθρώπου ἐκ τῶν ἔργων μᾶλλον λάμβανε, ἢ ἐκ τῶν λόγων. πολλοὶ γὰρ βίῳ μὲν εἰσι κακοί, λέγειν δὲ πιθανώτατοι.* Mit ihnen hält es Cicero, der *de amicitia* c. 25 schreibt: *secerni blandus amicus a vero et internosci tam potest adhibita diligentia, quam omnia fucata et simulata a sinceris atque veris.* Calvin, der bekanntlich die Früchte auf die Lehre bezieht, gibt die Wahrheit dieser Sätze vollkommen zu; er sagt nämlich: *fateor quidem hypocrisin tandem patefieri, quia nihil difficilius est, quam virtutis simulatio.* Hilarius führt diese Auffassung in die Kirche ein: *blandimenta verborum et mansuetudinis simulationem admonet fructu operationis expendi oportere, ut non, qualem quis verbis referat, sed qualem se rebus efficiat, spectemus.* Hieronymus, Augustinus folgen; Luther ist sehr entschieden: „das heisst, sagt er das eine Mal, ein guter Baum, so gute Früchte bringt, der da lebt und sein Wesen und Wandel führet nach Gottes Wort rein und lauter; und ein ander Mal: sprichst du, wie kenne ich die falschen Propheten? Antwort: du weisst ja, was Gottes Gebote sind, da siehe, ob sie nach denselbigen gehen; denn ich will dir gewiss Bürge dafür sein, dass kein Rottengeist kommen wird, er soll es so versiegeln und einen Stank hinter sich lassen, dass man sehe, dass der Teufel dagewesen sei. So auch Zwingli, Wetstein, Grotius, Bengel, selbst Maldonatus, Kühnöl, Paulus, Olshausen, Meyer, Bleek, Tholuck u. A. Der falsche Prophet wird sich nach diesen durch seinen eigenen Lebenswandel entlarven. Piscator versteht die Früchte auch von Werken, aber er denkt an die Früchte, welche diese Lehre bei ihren Anhängern, also bei den Schülern des falschen Propheten treiben wird: *ab effectis doctrinae ipsorum;* Fritzsche und Baumgarten-Crusius haben diese Auffassung neuerdings wieder vertreten, allein sehr mit Unrecht. Jansenius

hatte seiner Zeit schon treffend bemerkt, dass diese Fassung aus dem Bilde heraustritt: es ist hier von den Früchten die Rede, welche der Baum selbst in seinem eignen Wipfel trägt. Auch Ebrard, welcher die Früchte nicht sowohl von dem sittlichen Lebenswandel des Individuums verstehen will, als von den sittlichen Consequenzen des Systems, ist nicht glücklich; man müsste doch wohl erwarten, dass dieselben, wenn sie wirklich in dem Systeme liegen, an dem Träger desselben zuerst hervortreten würden.

Melanthon will die Früchte auf Lehre und Leben zusammen beziehen; er sagt: *agnoscendi sunt ex fructibus, ex manifesto aliquo impio dogmate, quod impossibile est cadere in ecclesiam. sed falsam doctrinam prophetarum postea comitantur alii fructus in vita et moribus.* Bucer, Heumann, Jansenius, *Corn. a Lapide, Calmet* ebenso. So wenig, als wir leugnen wollen, dass sich die Lehre, das Bekenntniss an und für sich als eine Frucht bezeichnen lässt, da ja dieselben auch aus dem Herzen hervorgehen, so scheint uns doch hier ganz unstatthaft, an Lehre und Bekenntniss zu denken. Die falschen Propheten kommen schon mit dieser Lehre, mit diesem Bekenntnisse zu der Gemeinde, sie treten ja als Propheten vor ihr auf; hier aber ist auf ein Kriterium hingewiesen, welches im Anfang noch nicht vorhanden ist, sondern sich erst allmälig, nachgehends einstellt, daher auch das Futur ἐπιγνώσεσθε. An Werke haben wir zu denken, dahin führt uns auch der weitere Zusammenhang. Bei denen, welche der Herr von seinem Angesicht wegweist, fehlt es an dem ποιεῖν τὸ θέλημα τοῦ πατρός d. h. an dem Erfüllen des Willens Gottes, welcher uns in dem Worte Gottes geoffenbart ist. Es kommt noch weiter dazu, dass der Herr mit seinem Worte doch wohl auf die bildliche Rede des Täufers zurückgreift, in welcher der Mensch als ein Baum und des Menschen Werke als dessen Früchte dargestellt wurden. Es besteht ein wunderbar enger Zusammenhang zwischen Lehre und Leben; der rechte Glaube ist alle Zeit ein rechtes Thun und der falsche Glaube ein verkehrtes Thun. Das Wort kann man so künstlich drehen und wenden, dass es häufig schwer fällt, den wahren Sinn zu entdecken; man kann es so schmücken, dass es wie das prächtigste Wort Gottes erscheint und kann, wenn es zu offen war, sich damit helfen, dass man sagt: es hat mich keiner verstanden ausser Einem und dieser Eine hat mich missverstanden. Mit den Werken lässt sich solch ein Verstecken nicht treiben; das Werk tritt an das Licht hervor, ist eine objektive Thatsache und hält bei der Prüfung Stand.

An den Früchten soll der rechte und falsche Prophet erkannt werden: es müssen demnach die Früchte ein untrügliches Kennzeichen sein. Diess führt der Herr wohl in Anlehnung an eine sprüchwörtliche Redensart aus, indem er fragt: μήτι συλλέγουσιν ἀπὸ ἀκανθῶν σταφυλήν, ἢ ἀπὸ τριβόλων σῦκα. Wie kommt er auf die Dornen und die Disteln? Die Alten ergingen sich gleich in allegorischen Auslegungen; die Dornen und Disteln repräsentiren nach Theophylaktus die falschen Lehrer, da diese wie die Dornen heimlich verwunden und wie die Disteln wetterwendisch sind; der *autor op. imp.* erkennt in beiden ein getreues Abbild der Ketzer, die verwundende Spitzen haben. Wir verschmähen solche Spielereien; Tholuck weiss einen andern Grund: nach ihm ist ἄκανθαι oder ἄκανθα der allgemeine Name für alle Dornengewächse, unter denen das vornehmste der Stechdorn אָטָד sei, welcher kleine schwarze Beeren trage, diese seien denen der Wein-

traube sehr ähnlich: die *τρίβολοι* haben einen Blumenkopf, welcher mit den Feigen verglichen werden kann. Baumgarten-Crusius spricht sich dagegen aus: Dornen und Disteln waren nach ihm von jeher stehende Bilder des Unerfreulichen, Auszurottenden, Feigen und Trauben der edelsten Früchte. Es scheint mir die Auffassung Tholucks etwas zu spielend zu sein. Dornen und Disteln kommen in dem A. T. schon vielfach zusammen vor, sie sind die natürlichen Früchte der Erde, welche um des Menschen willen unter den Fluch Gottes gefallen ist. Gen. 3, 18. Ebr. 6, 8. vgl. noch Jesaj. 5, 6. Hos. 10, 8. Weinstock und Feigenbaum hingegen sind die Bäume, welche als Segensbäume Israel ihre Frucht bringen. Wie sehr empfiehlt es sich da, die Gottesmänner, von welchen Ströme lebendigen Wassers ausgehen, unter diesen Feigenbäumen und Weinstöcken sich zu denken und in den Dornen und Disteln ein Bild jener falschen Propheten zu erkennen, welche der Anfänger der Sünde schickt. Von den Dornenbüschen schneidet keiner Trauben, an den Disteln sucht keiner nach Feigen. Seneka schreibt *ep.* XIII. 2, 25: *non nascitur itaque ex malo bonum, non magis quam ficus ex olea; ad semen nata respondent: bona degenerare non possunt. quemadmodum ex turpi honestum non nascitur, ita ne ex malo quidem bonum.* Art lässt nicht von Art.

V. 17. Also ein jeglicher guter Baum bringet gute Früchte, aber ein fauler Baum bringet arge Früchte. Der Herr fährt in seiner Beweisführung, dass die Früchte einen sichern Rückschluss auf die Herzensbeschaffenheit des Menschen gestatten, dass sie also für untrügliche Kennzeichen gelten dürfen, noch fort: er verknüpft diesen Satz durch *οὕτω* mit dem vorhergehenden. Es ist aber die Verknüpfung nicht ganz klar. Die gewöhnliche Auffassung ist, dass man mit de Wette annimmt, der Herr schreite jetzt von dem Besonderen zu dem Allgemeinen weiter: wie die vorigen Beispiele es zeigen, sei es überhaupt der Fall. Bleek hat hiergegen aber seine Stimme eingelegt: *δένδρα σαπρά* können nicht nach ihm schlechte, unbrauchbare Bäume überhaupt bezeichnen, sondern nur faule, verfaulte; es könnten daher durch *δένδρα ἀγαθά* und *σαπρά* nicht bestimmte Bäume verschiedener Gattung bezeichnet werden, sondern ebenso wohl auch Bäume derselben Gattung, die nur durch ihre Beschaffenheit verschieden sind; die einen unverdorben, gesund, die andern verfault, was hier nur nicht von einem Zustande gänzlichen Verfaultseins gemeint sein kann, da ein solcher Baum auch nicht ein Mal Blätter und Blüthen tragen würde und daher auch nicht durch seinen äusseren Schein täuschen, sondern von solchen Bäumen, die zwar noch ausschlagen, aber innerlich schon verdorben sind und deren Früchte daher immer schlechter werden. Darnach werden wir das Verhältniss der beiden letzteren Verse (V. 17 u. 18) zu dem vorhergehenden (16b) uns so zu denken haben — und darauf führt auch am natürlichsten die Anknüpfung mit *οὕτω* — dass die V. 16 vorgeführten Beispiele nur vorausgeschickt sind zur Erläuterung des V. 17 u. 18 angeführten Maschals und nur dieser letztere eine unmittelbare Beziehung auf den Gegenstand selbst hat. Die falschen Propheten werden verglichen mit verdorbnen Bäumen, die zwar äusserlich noch einen guten Schein haben, aber nicht mehr im Stande sind, gute Früchte hervorzubringen, so wenig als ein Dornstrauch Trauben oder Distelgebüsch Feigen hervorbringen könne." Wir werden Bleek im Wesentlichen zustimmen müssen: es geht nicht an, die *δένδρα σαπρά* als den höheren Begriff zu

fassen, unter den sich die ἄκανθαι und τρίβολοι subsummiren lassen, und dem entsprechend die δένδρα ἀγαθά so, dass unter ihnen die ἄμπελος und die συκῆ zu begreifen sind. Dort stehen wilde und edle Gewächse einander gegenüber; hier aber gesunde und anbrüchige. Es ist ein Fortschritt in dem Gedanken unverkennbar, es steht unser Vers mit dem vorhergehenden auch in einem logischen Zusammenhange. Die Axt, welche dem Giftbaume der falschen Prophetie an die Wurzel gehen will, dringt unaufhaltsam näher. Es sind nährende Früchte nicht von dem Unkraut zu erwarten, auch nicht ein Mal von solchen Gewächsen, welche den äusseren Schein der Gesundheit und des Lebens haben, aber innerlich morsch und faul sind. Mögen diese falschen Propheten auch eine bestechende Aussenseite haben, sie sind unfähig, irgend eine gute Frucht hervorzubringen, denn das Mark ist faul und die Säfte sind gänzlich verdorben. Die Frucht, welche der Baum trägt, fällt nicht vom Himmel her auf ihn herab, steigt auch nicht von der Erde aus zu ihm hinauf; die Frucht des Baumes ist das Produkt seines Saftes und seiner Kraft; der Baum zieht aus dem Erdboden seine Nahrung und saugt die Luft des Lebens ein, aber, was er von Aussen her in sich aufnimmt, das verarbeitet er innerlich, das verwandelt er in seine Substanz und diese Substanz concentrirt sich in der Frucht. Es trägt desshalb ein jeder Baum von Anfang an die Frucht nach seiner Art und durchaus nicht tragen die Bäume, ob sie wohl auf demselben Lande stehen und dieselbe Luft einathmen, dieselbe Frucht. Wie es mit den Bäumen steht, gerade so steht es mit den Menschen. Hier ist uns schon die Ausgestaltung des Leibes ein Vorbild. Wir wissen, dass ein ewiger Stoffwechsel in unsrem Leibe stattfindet, und doch bleibt unsres Leibes Typus; die Idee des Leibes ist das den Stoff durchwaltende Princip, es prägt den neuen Zuwachs in die alten Formen. Wie ist es in unsrem sittlichen Leben? Augustinus sagt: *arbor quippe est ipsa anima i. e. ipse homo, fructus vero opera hominis.* Unser Herz ist es, welches unsren Werken den Werth, das Gepräge gibt. Ist unser Herz gut, so sind unsre Werk auch gut; ist es aber böse, so sind unsre Werke auch böse. Der Herr gibt kein Drittes zu; es gibt zwischen gut und böse kein neutrales Gebiet; was nicht gut ist, das ist um desswillen schon böse.

V. 18. Ein guter Baum kann nicht arge Früchte bringen und ein fauler Baum kann nicht gute Früchte bringen. Der Herr lässt den angeregten Gedanken noch nicht fallen. Wir meinen, es sei überflüssig, was vorher positiv ausgesagt war, jetzt noch ein Mal negativ auszudrücken; wir irren uns aber sehr. Jesus kennt unser Herz besser als wir. Wir machen es wie die kleinen Kinder, die möchten gar gerne über die Buchstaben dahinfliegen und gleich Geschichten lesen; es gilt das A B C des christlichen Glaubens recht gewissenhaft lernen und zu diesem A B C gehört auch der Satz, welchen der Herr hier so apodiktisch zwei Mal ausspricht. Chrysostomus schreibt schon zu unsrer Stelle: οὐκ ἔστι ταυτολογία; er hat ganz Recht. Was vorher nur als Thatsache ausgesprochen wurde, das wird jetzt hier als eine absolute Nothwendigkeit bekannt; es ist nicht ein Zufall, dass der gute Baum gute Früchte und der faule Baum arge Früchte bringt, es hat diese Erscheinung einen Grund, eine vernünftige Ursache. Der *autor op. imp.* bemerkt hierzu: *non dixit, arbor mala non potest fieri bona, neque arbor bona mala! alioqui qui malus est, a Deo esset, quod malus est. et qui bonus est, a Deo esset, quod malus est. nunc autem si dicit: malus nonpotest facere fructus*

bonos, id est quamdiu malus est. si vero factus fuerit bonus, potest; ut unusquisque quod malus est, aut bonus, voluntatis eius sit, non naturae. nam si volebat et non poterat fructus bonos proferre, naturae erat; si autem potest et non vult, arboris est, non naturae. ergo servus Dei non potest facere malum, et si videtur tibi aliquando quod male fecit, considera caute ipsum malum eius, et invenies eum ab intus esse bonum. nam ex proposito bono etiam quod videtur malum, bonum est. quia propositum bonum malum opus excusat. vidisti Mosem homicidium facientem, sed non propter suam iniuriam, sed propter servorum Dei vindictam. Wir geben dem unbekannten Schriftausleger darin vollständig Recht, dass er, wie Augustinus und Hieronymus auch zu dieser Stelle, entschieden gegen eine manichäische Weltanschauung sich erklärt; der faule Baum ist nicht als ein fauler geschaffen worden, sondren hat sich selbst erst so aus einem gesunden Baume umgestaltet. Allein darin geht er doch zu weit, dass er bei dem guten Baume durchaus keine argen Früchte zugeben will, dass er dem Moses am Ende gar den Todtschlag des Egypters zur Gerechtigkeit anrechnen will. Es ist leider bei dem besten Menschen so, wie wir es auch draussen bei dem besten, edelsten und gesundesten Baume sehen. Wie an diesem auch Früchte sich vorfinden, welche von dem Wurm gestochen sind; so sind auch nicht alle Früchte des guten Mannes vollkommen, einige, am Ende gar viele, sind auch wurmstichig. Der Wurm, welcher die Frucht des Baumes ungeniessbar macht, steigt aber nicht aus dem Saft in die Frucht, sondern bohrt sich von Aussen her ohne Schuld der Frucht in dieselbe hinein; es möchte so von dem Gottesfürchtigen auch gesagt werden dürfen, dass das Böse, das seine Werke noch vor Gottes Auge beschädigt, nicht eigentlich aus dem Mittelpunkte seines Lebens hervorquillt, sondern auch von Aussen her, durch allerlei Einflüsse aus der Welt her, in ihn hineinkommt. Luther hebt sehr nachdrucksvoll hervor, dass die Früchte nicht den Baum gut machen, sondern dass es der Baum ist, welcher die Früchte gut macht; die Früchte sind des Baumes Werk, wie die Werke des Menschen die Frucht seines Willens. Rhabanus Maurus sagt sehr wahr: *homo ipse arbor bona vel mala dicitur propter voluntatem bonam vel malam, fructus autem sunt opera, quae nec bona malae voluntatis esse possunt, nec mala bonae voluntatis.* Das sittliche Leben des Menschen ist nicht ein Spielen des Zufalls, ein immer neues Ansetzen, ein Herüber- und Hinüberspringen, sondern die Entwicklung eines bestimmten Principes, das Austragen eines ganz bestimmten Samens. Es ist allerdings die gerade Linie nicht die Linie der menschlichen Entwicklung, aber auch nicht das Zickzack ist die normale Bewegung, denn es darf nie aus einem Extreme in das andre Extrem übergehen; die Curve ist der richtige Kanon. Bengel sagt ein Mal: man kann nicht so umwechseln, dass Einer in dieser Stunde eine gute Aehre und in der andern Stunde eine bittre Traubenbeere sein könne. Ein jedes Ding hat im Natürlichen seine dauerhafte Art und so auch im Geistlichen.

V. 19. Ein jeglicher Baum, der nicht gute Früchte bringet, wird abgehauen und in's Feuer geworfen. Meyer ist hier vorsichtiger als Bleek, er sagt nämlich, dass dieser Vers ein im Flusse der Rede eingeschalteter, nicht zum Zusammenhang mit V. 20 gehöriger Gedanke sei. Bleek dagegen hält diesen Vers hier für unecht, er urtheilt mit Neander, dass erst der evangelische Schriftsteller ihn hier eingefügt habe. Passt dieser Vers wirklich nicht in den Zusammenhang? Fritzsche legt ihn

so aus: *quod homines etiam bonos fructus bonam, malos malam arborem ferre certo sibi persuaserint, ut qui malam arborem, nihil sperantes pristinum ei vigorem restitutum iri, igni absumant.* Er findet also in diesem Verse nur einen Beweis, dass jener Satz: an den Früchten wird der Baum erkannt, allgemein feststeht und nicht, was die alten Ausleger schon fanden, eine den bösen Bäumen drohende Strafe. Allein dieser letztere Gedanke lässt sich aus diesem Verse nicht ausmerzen. Chrysostomus hat schon richtig erkannt, dass der Herr in diesem Verse ein Wort des Täufers aufnimmt; der Täufer malte aber in diesem Worte (3, 10) das strenge Gericht aus, welches denen bestimmt ist, die nicht Busse thun. Wir haben die Drohung eines schweren Gerichtes hier anzuerkennen. Und ein Zwiefaches wird von diesem Gottesgerichte über die faulen Bäume ausgesagt; sie sollen weggehauen und in das Feuer geworfen werden. Wie der Weinbergsbesitzer zu seinem Gärtner sprach, dass er den unfruchtbaren Feigenbaum weghauen solle (*ἔκκοψον αὐτήν, ἱνατί καὶ τὴν γῆν καταργεῖ.* Luc. 13, 7), so wird auch über solche unfruchtbare Bäume befohlen werden; sie sollen ausgethan werden, nicht aus der christlichen Gemeinde, sondern aus dem Lande der Lebendigen. Ein böser Tod erwartet sie und nach dem Tod das ewige Feuer! Diese Gerichtsankündigung unterbricht nicht im Geringsten den Gedankengang des Herrn, welcher allerdings, wie der gleichfolgende Vers darlegt, noch nicht bei dem Gerichte verweilt, sondern bei dem Erkennen des faulen Baumes. Der Herr hatte ausgesprochen, dass wir an den Früchten den faulen Baum erkennen können, und ausgeführt, dass die Früchte ein sicheres Kriterium darbieten. Es kommt aber nicht auf das Wissen, sondern auf das Thun an; wir können die falschen Propheten erkennen, es fragt sich aber, ob wir es wollen. Der Wille ist nicht immer da; der Menschen Neigung ist vielmehr, sich wägen und wiegen zu lassen von allerlei Wind der Lehre, durch Schalkheit der Menschen und Täuscherei, damit sie uns erschleichen, zu verführen. Die Lust, uns von den falschen Propheten einlullen zu lassen, soll uns vergehen; der Wille, sie zu erkennen, soll in uns geweckt werden — der Herr weist uns auf das Gericht hin, — welches über sie hereinbricht, welches sie hinwegrafft und Alle, die sich unter ihren Schatten flüchten.

V. 20. Darum an ihren Früchten sollt ihr sie erkennen! Was der Herr oben (V. 16) einfach als eine Behauptung ausgesprochen hatte, hebt er jetzt noch ein Mal nachdrücklich hervor als eine bewiesene Wahrheit. Es folgt, *ἄραγε* zieht diesen Schluss aus dem Gesagten, dass sie ohne allen Zweifel die falschen Propheten an ihren Früchten erkennen werden. Die Glosse sagt sehr richtig: *ex praemissa autem similitudine concludit, quod supra iam dixerat.* Daraus aber, dass der Herr diesen Satz noch ein Mal aufstellt, folgt nicht bloss, dass er fest gegründet dasteht, sondern auch dieses, dass er hochnöthig ist. Es ist eine unerlässliche Pflicht jedes Christenmenschen, die Geister zu prüfen, ob sie aus Gott sind, denn Sünde wäre es, den Geist überhaupt zu dämpfen, weil es böse Geister gibt!

V. 21. Es werden nicht Alle, die zu mir sagen: Herr, Herr! in das Himmelreich kommen, sondern die den Willen thun meines Vaters im Himmel. Der Herr tritt mit diesen Worten aus der bildlichen Rede heraus; es ist aber die Frage, ob er *πᾶς* in absolutem oder in relativem Sinne nimmt, ob wir unter diesen Allen alle Christen oder nur alle falschen Propheten zu verstehen haben. Hieronymus nimmt

schon eine Erweiterung des Subjektes an, er sagt: *sicut supra dixerat, eos qui haberent vestem vitae bonae, non recipiendos propter dogmatum nequitiam; ita nunc e contrario asserit, ne his quidem accommodandam fidem, qui quum polleant integritate fidei, turpiter vivunt, et doctrinae integritatem malis operibus destruunt;* die *glossa ordinaria* schliesst sich dem an. Allein dass diese *turpiter vivunt*, geht aus dem Texte selbst nicht hervor; sie sind allerdings *ἐργαζόμενοι τὴν ἀνομίαν*, allein diese *ἀνομία* liegt nicht offen zu Tage, sondern ist unter dem Scheine, dass sie Alles in Jesu Namen thun, verborgen. Calvinus bemerkt zu unsrer Stelle: *latius extendit sermonem suum Christus; neque enim tantum de pseudoprophetis agit, qui rapiendi et vorandi causa in gregem insiliunt, sed de mercenariis, qui sub pastorum specie fallaciter se insinuant, quum tamen nullo praediti sint affectu pietatis. etsi autem hypocritas omnes complectitur haec doctrina, quocunque sint gradu vel loco, proprie tamen fictiticios doctores nunc perstringit, qui prae aliis excellere videntur.* Allein diese Erweiterung ist Neander, Tholuck, de Wette noch nicht gross genug; nach ihnen wendet sich der Herr jetzt an die Gesammtheit seiner Jünger, an seine Gemeinde. Piscator findet den Fortschritt darin, dass vorher jene gerichtet werden, welche verderbliches lehren und jetzt die, welche das rechte Bekenntniss wohl haben, aber nicht den rechten Wandel. Allein diese Leute hier rühmen sich im Gerichte gar nicht ihres guten Bekenntnisses, sondern ihrer hohen Werke. Tholuck sagt, von falschen Lehrern sei die Rede gewesen, die aus ihrem Wandel erkannt werden sollten, es sei das Gericht über die erwähnt worden, welche nicht die rechten Früchte bringen. Dieses soll nun auf den Gedanken überleiten, wie vor Gott überhaupt Alles, auf die Bethätigung des reinen Willens ankomme, vergl. Neander, de Wette. Also, bestimmter noch zu reden, wäre dieses der Fortschritt: die Werke sollen die Kriterien der falschen Propheten sein, aber nicht das äussere Werk gibt den Massstab her, sondern der Wille, die Gesinnung gebe den Entscheid. Auf der andern Seite beziehen Hilarius, Chrysostomus, Augustinus, der *autor op. imp.*, Luther, Zwingli, Chemnitz, Maldonatus, Baumgarten-Crusius, Meyer u. A. diese Verse auf die Pseudopropheten. Die Werke dieser Verworfenen — sie bekennen von sich *προεφητεύσαμεν* V. 22 — sind solche Kraftäusserungen, sagt Tholuck sehr wahr, welche den *προφῆται* zukommen. Wenn er aber hinzusetzt, dass der Erlöser solche, wie er sie hier bezeichnet, die sich mit Eifer zu ihm bekennen und in seinem Namen wirksam sind, *ψευδοπροφῆται* genannt habe, sei nicht glaublich, so entgegnen wir einfach, dass, wenn solcherlei thuende Leute keine falschen Propheten sein können, sie auch nicht Menschen sein können, von welchen der Herr schlechterdings nichts wissen will. Wenn Tholuck ferner meint, dass der Herr hier den grossartigen Schlussgedanken V. 24—27 schon im Auge habe und desshalb von den Pseudopropheten zu der Gesammtheit der Gläubigen übergehe, so ist ein solcher Uebergang nicht angezeigt. Es versteht sich übrigens von selbst, dass Alles, was von den Pseudopropheten gilt, auch von ihren Schülern gilt. Vergl. Luk. 6, 39 f. Der Herr sagt nun: *οὐ πᾶς ὁ λέγων μοι· κύριε, κύριε, εἰςελεύσεται εἰς τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν.* Es irren sich Grotius, Elsner, Fritzsche, Baumgarten-Crusius, wenn sie *οὐ πᾶς* mit *nullus, nemo* übersetzen; es geht diess weder sprachlich noch sachlich. Sollte der Herr das aussagen wollen, so hätte er nach Winer, Meyer und Bleek so reden müssen: *πᾶς ὁ λέγων μοι*

οὐκ εἰςελεύσεται κτλ. Wie hätte er aber so etwas aussagen wollen und können? Wie kann er, der ein Bekenntniss seines Namens ausdrücklich von seinen Jüngern fordert, sagen, dass Niemand, der ihn mit seinem Munde vor den Leuten bekennt, in das Himmelreich kommen werde? Man müsste, wenn er doch das sagen sollte, in dem κύριε, κύριε etwas ganz besonderes suchen. Erasmus fand hierin das gedankenlose Aussprechen, also eine Battologie, einen Missbrauch des hochheiligen Namens Jesu Christi. Aber schon der folgende Vers, wo die Sprecher wieder mit κύριε, κύριε kommen, beweist, dass hier an ein gedankenloses Herr-Herrsagen nicht zu denken ist; das Messer steht diesen Sprechern an der Kehle; sie sprechen: Herr, Herr in ihres Herzens Angst, angelegentlichst, voll Eifer; so noch 25, 11 in einer ganz ähnlichen Situation und Luk. 8, 24. Nicht Alle, welche den Herrn Jesus eifrig als den Herrn bekennen, — es ist auf jeden Fall κύριος in seinem specifischen Sinne als Bezeichnung Jesu als des Messias und des Sohnes Gottes verstanden, so auch Meyer, Bleek, Tholuck — werden in das Himmelreich eingehen. Das Bekennen des Herrn Jesu ist ein hochwichtiges, ein durchaus unerlässliches Ding; Jesus will von uns bekannt sein, Joh. 13, 13. Matth. 10, 32. Luk. 12, 8. Bengel bemerkt treffend: *agnovit Jesus, deberi sibi appellationem hanc divinam. ipsum multi, etiam amplissimi viri, ipse neminem, ne Pilatum quidem, dominum vocavit.* Aber bei dem Bekennen des Herrn ist die grosse Gefahr vorhanden, dass wir mit dem Munde bloss bekennen und mit dem Herzen und mit den Händen es nicht thun. Es gibt entsetzlich viel Maulchristenthum; und gar mancher wirft sich zum Bekenner auf und möchte ein Märtyrer des Bekenntnisses werden, der auf das Armesünderbänkchen sich setzen und seine Sünden bekennen sollte. Je mehr man einer Seits auf die Orthodoxie Gewicht legt, und je mehr andrer Seits durch Erziehung und Bildung das Christenthum uns nahe gebracht wird; desto grösser ist die Gefahr, dass unser Glaube nur in unsrem Verstande und in unsrem Munde steht, und nicht im Herzen. An den Früchten soll der Prophet von uns erkannt werden; der Herr will die Seinen nicht an ihren Worten, sondern an ihrem Werke erkennen. Das Bekenntniss soll durch das Leben, durch den ganzen Mann zur Wahrheit gemacht werden. Nur ὁ ποιῶν τὸ θέλημα τοῦ πατρός μου τοῦ ἐν οὐρανοῖς wird in das Himmelreich eingehen. Wer ist nun ein solcher ποιῶν τὸ θέλημα? Zwingli schreibt: *facere voluntatem Dei discipulum Christi indicat. qui intus pius est et fructibus fidem prodit, hic vere christianus est. quae sine his fiunt, hypocrisis sunt. facere vero voluntatem Dei patris, est credere in eum, quem misit ipse Joh. 6, 40.* Ganz ähnlich lässt sich Calvin vernehmen: *facere voluntatem patris non tantum significat philosophice vitam et mores suos ad virtutum regulam formare, sed etiam credere in Christum sicuti habetur Joh. 6, 40. non ergo his verbis excluditur fides, sed quasi principium statuitur, unde reliqua fluunt.* So noch Chemnitz, Calov, Crusius. Es gäbe dieses einen schönen Fortschritt, nicht die Rechtgläubigkeit ist dem Herrn wohlgefällig, sondern die rechte Gläubigkeit. Allein mit Recht ist diese Auffassung von Grotius, Bengel *(voluntatem, quam ego praedico, iustam, lege expressam)*, Fritzsche, Tholuck, Meyer, Bleek, Thiersch aufgegeben worden. In unsrem Texte weist die Anrede: οἱ ἐργαζόμενοι τὴν ἀνομίαν und in Lukas die Parallele 6, 46 — καὶ οὐ ποιεῖτε ἃ λέγω darauf, dass θέλημα τοῦ πατρός hier der auf unser sittliches Wohlverhalten hin-

zielende Wille Gottes ist.[1]) Der Herr fordert nicht ein Wort-, sondern ein Werkbekenntniss; er will nicht die Farren unsrer Lippen, sondern die Werke unsrer Hände. Früchte will er und nicht Blüthen; unsre Bekenntnisse aber sind nur Blüthen, unsre Werke erst die aus den Blüthen entwickelten Früchte. Wie mancher Baum blühet nicht prächtig daher und trägt keine Frucht; wie Mancher bekennt sich nicht mit freudigem Aufthun seines Mundes zu dem Herrn, aber es kommt zu keinem Werke, in dem Herrn gethan. Die Blüthen sind des Frühlings Kinder, die Frucht ist des Herbstes Gabe; in dem Christenleben steht es ähnlich. Wenn wir noch jung im Glauben sind, so läuft unser Mund von Bekenntnissen über, — je älter der Glaube in uns wird, desto eifriger ist er, mit dem ganzen Werke seines Lebens davon zu zeugen, dass Jesus sein A und sein O ist. Aus dem Bekennen des Herrn soll es zu einem Handeln in dem Herrn kommen; das ist der einzig richtige Weg. Wer den Herrn bekennt, der sieht den Herrn noch vor sich, wer dem Herrn lebt, der verklärt sich in das Bild des Herrn, sodass der Herr in ihm lebt. Wir dürfen aber ein Zwiefaches in unsrem Verse nicht übersehen: *εἰςελεύσεται* und *ὁ ποιῶν*. Fritzsche schreibt: *ὁ ποιῶν diuturnitatem significare vidit Theophylactus: ὁ γὰρ ποιῶν τὸ θέλημα. οὐκ εἶπεν, ὁ ἅπαξ ποιήσας, ἀλλ᾿ ὁ ἄχρι θανάτου ποιῶν.* Sehr richtig; eine einzelne That kann nichts entscheiden, es kommt auf das gesammte Verhalten an; nur wer bis an das Ende beharret, wird selig. Jesus versetzt den, welcher den Willen Gottes thut, noch nicht gleich in das Himmelreich, er sagt verheissend über diesem; *εἰςελεύσεται*. Nicht an das Himmelreich in seiner zeitlichen Erscheinung denkt er, sondern an das Himmelreich in seiner Vollendung; der Tag des Gerichtes tritt uns vor die Augen, wie ja der Maassstab des Gerichtes — die Werke — schon als das Entscheidende bekannt gemacht worden ist.

V. 22. Es werden Viele zu mir sagen an jenem Tage: Herr, Herr, haben wir nicht in deinem Namen geweissagt? Haben wir nicht in deinem Namen Teufel ausgetrieben? Haben wir nicht in deinem Namen viele Thaten gethan? Was der vorhergehende Vers nur leise angedeutet hat, wird jetzt, wie Chrysostomus schon richtig gesehen hat, schärfer betont. Jesus wirft zum Schluss der Bergpredigt die Hülle des Propheten ab, er ist mehr, er ist der Sohn Gottes — vgl. im vorhergehenden Verse *τὸ θέλημα τοῦ πατρός μου*, — er ist der Richter aller Welt, von ihm und dem Verhältnisse zu ihm hängt das Loos Aller ab. Die lebendig hier ausgeführte Situation, sagt Olshausen, ist die Sprache des Wesens. Wie Matth. 25, 14 ff. 34 ff. in den Dialogen zwischen dem scheidenden Herrn und den Geschiedenen das Verhältniss des ewigen Gottesgesetzes zu den Uebelthätern und der Uebelthäter zu dem Gesetze plastisch dargestellt wird, so ist auch hier dieselbe Art concreter Darstellung. Diejenigen der Herr-Herrsagenden, denen es an dem Thun des göttlichen Willens mangelt, werden jetzt redend eingeführt, um den Ausspruch in V. 22 zu erhärten. *πολλοὶ ἐροῦσί μοι ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ.* Der Herr weist mit der Hand gleichsam hin auf jenen Tag, der der letzte aller Tage ist, auf welchen alle Tage hinführen und vorbereiten, auf jenen Tag, der als der grosse, gefürchtete Tag vor den Augen seiner Hörer steht.

1) Clemens citirt in seinem zweiten Briefe an die Corinther Kap. 5 unsere Stelle so: *οὐ πᾶς ὁ λέγων μοι, κύριε, κύριε, σωθήσεται, ἀλλὰ ὁ ποιῶν τὴν δικαιοσύνην* und fährt fort: *ὥστε οὖν, ἀδελφοί, ἐν τοῖς ἔργοις αὐτὸν ὁμολογῶμεν.*

Euthymius sagt sehr richtig: *ἡμέραν ἐκείνην εἶπε τὴν τῆς κρίσεως ὡς ἐγνωσμένην καὶ προςδεδοκημένην*, so Luk. 10, 12. 2 Tim. 1, 12, 18. 4, 8. Dieser Tag kann schlechtweg so bezeichnet werden, weil er der Bekannteste von allen Tagen ist, der Tag, von welchem die Gottesmänner des A. T. als dem יוֹם נוֹרָא, יוֹם יְהוָֹה Jesaj. 2, 12. 13, 6 ff. Joel. 1, 15. 2, 1. 11. so häufig reden. An diesem furchtbaren Tage des Gerichtes werden sie zu dem Herrn, der sie, wenn er auch noch nicht gerade zu, wie der *autor. op. imp.* annimmt, schon ausgeschlossen hat, aber doch ihr Urtheil vorempfinden lässt, sagen: *κύριε, κύριε.* Sie sehen das Schwert über ihrem Haupte schweben und möchten dem Gerichte der Verdammniss entrinnen; sie rufen in ihrer Herzensangst, in ihrer Todesnoth, aber sie rufen nicht um Gnade, sie berufen sich auf ihre Werke und meinen, dass das Gericht ganz unrecht sie treffe. Man hat vielfach gemeint, dass der Tod, welcher uns nackt und bloss aus diesem Leben gehen heisst, auch den innern Menschen so nackt und bloss mache, dass er die Wahrheit erkenne und von allem Selbstbetrug frei werde. Es ist gewiss nicht zu leugnen, dass in der Stunde, da das Auge finster wird, Vielen das wahrhaftige Licht noch aufgeht; aber Allen? Der Mensch hüllt sich in seinen Wahnglauben, in seine Wahngerechtigkeit vielfach so tief ein, dass der Tod ihn nicht mehr erschüttern kann. Der Tod ist nicht der Erlöser; er unterbricht im Grossen und Ganzen die sittliche Entwicklung nicht; diese geht ihren stillen Gang unaufhaltsam vorwärts. Es wird je länger, desto ärger. Der Heuchler hat die Sünde anfangs noch in seiner Hand, aber bald hat die Sünde ihn in ihrer Hand; er betrügt erst andre Menschen mit Wissen und Wollen und gar bald betrügt er sich selbst, ohne es zu wollen und zu wissen. Sehr wahr sagt Thiersch: „unter Heuchlern versteht man gewöhnlich solche, die mit Gottes Namen wissentlich lügen und betrügen, die sich für Jünger des Herrn ausgeben, während sie sich deutlich bewusst sind, dass sie Knechte der Sünde sind. Mit solcher Lüge fängt die Heuchelei an. Eine Zeitlang zeugt das Gewissen dagegen. Aber unterdrückt man anhaltender Weise die Stimme des Gewissens, so wird man zu einem Heuchler andrer Art, der gar nicht mehr weiss, dass er ein Heuchler ist, der fort und fort Sünde thut und dabei meint, es stände gut mit ihm, weil er aus alter Gewohnheit Herr Herr sagt. Von dieser schrecklichen Selbsttäuschung sagt der Herr, sie könne fortdauern bis zu der Stunde, wo er kommen wird.“ Diese Verblendeten berufen sich für das Erste darauf, dass sie geweissagt haben. Grotius und Fritzsche wollen dieses *προφητεύειν* im engern Sinne nehmen als Verkündigen der Zukunft; aber der biblische Begriff des Propheten gipfelt gar nicht in der Vorhersagung der Zukunft, sondern in der Verkündigung des Wortes Gottes, in der Bezeugung seines heiligen und gnädigen Willens. Calvin sagt: *prophetare in Christi nomine est eius auctoritate et tamquam ipso duce fungi docendi officio, prophetia enim, meo judicio, large hic sumitur, sicuti 14 cap. prioris ad Corinthios.* Bengel fasst es im Ganzen ebenso, wenn er sie sprechen lässt: *mysteria regni tui pronunciavimus. adde: commentarios et observationes exegeticas ad libros et locos V. et N. T. scripsimus, homilias insignes habuimus etc.* Allein *προφητεύειν* ist im Corintherbrief nimmer gleich *praedicare*, denn der Prophet tritt nicht auf nach Vorbereitung, sondern auf augenblicklichen Antrieb des Geistes Gottes. Andre rühmen sich, dass sie Teufel ausgetrieben haben.

Wir wollen ihnen diesen Ruhm lassen und nicht mit dem *autor op. imp.* sprechen: *magis autem non eiiciunt, sed eiicere videntur*, wozu Bellarmin geneigt ist, auch nicht mit Chemnitz und Wolzogen sagen, dass sie in einer besseren Zeit, da sie wirklich glaubten, solche Thaten gethan haben. Wir berufen uns auf Origenes Wort *contra Cels.* 1, 6: *τοσοῦτον μὲν γε δύναται τὸ ὄνομα τοῦ Ἰησοῦ κατὰ τῶν δαιμόνων, ὡς ἐσθ' ὅτι καὶ ὑπὸ φαυλῶν ὀνομαζόμενον ἀνύειν*, und verweisen auf Band 2, 155. Endlich heben Andre hervor, dass sie *δυνάμεις πολλάς* gethan haben. Welcher Art diese *δυνάμεις* sind, wird nicht näher angegeben. Tholuck versteht unter ihnen die *ἐνεργήματα δυνάμεων* 1 Cor. 12, 10, die dort neben die Charismen der Prophetie und der Heilung gesetzt sind. Olshausen begreift die Krankenheilungen unter diese *δυνάμεις*. Es ist wohl das Einfachste, dass unter diesen Begriff Alles sich sammelt, was sich nur irgend als Aeusserung besonders verliehener Gotteskräfte ansehen lässt. Alles dieses haben diese Männer gethan — sie haben also blendende, glänzende Erfolge aufzuweisen und sind nach Aussen hin in grossartigster Weise thätig gewesen — und zwar thätig gewesen, wie es scheint, für den Herrn. Sie bekennen wenigstens ausdrücklich: *τῷ σῷ ὀνόματι* haben wir Alles gethan. Der blosse Dativ ist auffallend, in ähnlichen Verbindungen finden wir die Präpositionen *ἐν* und *ἐπί* verwandt. Beza fasst den Dativ = *vice tua*, Wolf, Krebs, Fritzsche *iussu et auctoritate tua:* allein wenn dieser Gedanke hätte ausgesprochen werden sollen, müsste *ἐν* zugefügt worden sein. Der Dativ ist mit Tholuck, Meyer, Bleek als *dativus instrumenti* zu fassen; mittelst des Namens Jesu Christi haben sie solche Thaten gethan; sie haben, getragen von dem Bewusstsein, dass dem Herrn der Name gegeben ist, der über alle Namen ist, ihre Werke angefangen und den Namen des Herrn dabei angerufen. Mit diesem Bekenntnisse stehen sie vor dem Herrn; wie stellt sich der Herr zu ihnen?

V. 23. Dann werde ich ihnen bekennen: Ich habe euch noch nie erkannt, weichet alle von mir, ihr Uebelthäter! Schneidend, Mark und Bein durchdringend ist diese Antwort. Das *τότε* und *ὁμολογήσω* ist zu erwägen. Das *τότε* kam dem *autor op. imp.* schon bedeutsam vor: *tunc, usque tunc autem sustinebo, quia grandem iram grandis dilatio praecedere debet, et grandis dilatio iustius facit esse iudicium Dei et digniorem interitum peccatorum.* Ich glaube aber, dass Bengel mit seiner kurzen Anmerkung: *τότε, tunc, etsi non antea existimarant,* den Sinn des Herrn richtiger getroffen hat. Vor dem Richterstuhle des Herrn stehen diese in dem vollen Bewusstsein, dass wenn irgend einem, so ihnen ganz gewiss das Himmelreich, ja ein bevorzugter Platz in dem Himmelreich gebühre. Sie halten sich ihres Sieges ganz gewiss, meinen nur die Hand ausstrecken zu dürfen, um die Krone des Lebens zu ergreifen; ist ihnen ja bis hieher Alles nach Wunsch gegangen, hat der Herr sie bis zu dieser Stunde doch treiben lassen und ihre Werke mit den augenfälligsten, handgreiflichsten Erfolgen geschmückt; da auf ein Mal wendet sich das Blatt, in der letzten Stunde werden sie aus ihrer erträumten Höhe herabgestürzt. Der Herr redet mit ihnen, Jesus sagt: *ὁμολογήσω*. Hieronymus schreibt hierzu: *signanter dixit, confitebor, quia multo ante tempore dicere dissimulaverat, non novi vos;* doch heben wir besser aus *ὁμολογήσω* ein anderes Moment hervor. Bengel sagt: *fatebor aperte*, ihm stimmen Fritzsche, Tholuck, Meyer und Bleek bei: trefflich bemerkt Calvin zur Sache: *hac voce alludere videtur Christus ad fallacem iactantiam, qua se nunc ostentant hypocritae,*

acsi dixisset, ipsi quidem, dum me lingua confessi sunt, videntur sibi rite defuncti; et nunc sonora auditur in eorum lingua nominis mei confessio. sed ego vicissim ex adverso confitebor, vanum ac mendax esse quicquid profitentur. Wie ein Donnerschlag so rauscht dieses Wort gegen diese Verlorenen daher; dass diese Stimme des ewigen Richters uns doch durch beide Ohren gellte und unsre Herzen in ihren tiefsten Tiefen erschütterte! Der Richter der Lebendigen und der Todten fällt sein Urtheil, *ὅτι* ist, wie schon Meyer, Bleek, Fritzsche, Tholuck bemerken, das *ὅτι recitativum:* es führt die Worte des Herrn in diplomatischer Treue an: sie lauten: *οὐδέποτε ἔγνων ὑμᾶς. ἀποχωρεῖτε ἀπ᾽ ἐμοῦ οἱ ἐργαζόμενοι τὴν ἀνομίαν.* Der Satz ist nicht umzustellen; es wäre sehr matt, wenn das Gebot *ἀποχωρεῖτε* erklärt werden sollte durch *ὅτι κτλ.* Jesus sagt den Heilsgewissen in der letzten, Alles entscheidenden Stunde: *οὐδέποτε ἔγνων ὑμᾶς.* Dem Hebräischen יָדַע entspricht dieses *γιγνώσκειν.* Hupfeld spricht sich zu *ψ.* 1, 6 über יֹדֵעַ so aus: „ist im A. T. nicht bloss ein müssiges theoretisches Wissen, sondern ein lebendiges und daher wirksames, indem es zugleich den Antheil des Herzens daran (die Aufmerksamkeit, Liebe, Sorge u. s. w., die die erkennende Thätigkeit begleitet oder hervorruft) oder die Wirkung mit einschliesst — aufmerken, achten, Rücksicht nehmen, daher sorgen u. s. w., wie Spr. 12, 10. 27, 23 von der liebevollen Achtsamkeit des Menschen auf sein Vieh. Job. 9, 21. So insbesondere von Gottes Wissen und Kenntniss nehmen in Bezug auf seine Weltregierung, im guten wie im bösen; dort von väterlicher Obhut und Fürsorge für sein Volk und seine Getreuen und die Menschen überhaupt wie *ψ.* 37, 18. 144, 3. Nah. 1, 7. Am. 3, 2. Hos. 13, 5. vgl. im N. T. Matth. 7, 23. 25, 12. Joh. 12, 14. 2 Tim. 2, 19." Delitzsch stimmt dem vollkommen bei: „es ist ein *nosse cum affectu et effectu* gemeint, welches zugleich Zukehr in Liebe ist, inwiefern der Erkennende dem Gegenstande des Erkennens besondere Aufmerksamkeit zugewandt, sich in lebendige, reale Beziehung zu ihm gesetzt, ihn in sein Bewusstsein aufgenommen und so zu sagen, zum bleibenden Bestandtheile desselben gemacht hat." Kühnöl, welchem Augustinus hierin vorgegangen, übersetzt, *ἔγνων* nun hiernach durch *probavi* mit Anderen mehr. Allein die Spitze des Gedankens wird dadurch abgestumpft. Fritzsche bemerkt zu dieser Uebertragung: *non recte. longe enim plus inest hoc homines istos eorumque studia Jesu plane non innotuisse. arcentur enim et vitia putantur usque eo, ut etiam memoria animo excidat, quae inania et prava sunt.* Jesus erklärt, dass sie, die seinen Namen so viel im Munde geführt haben und für hervorragende Christen von Vielen gehalten wurden, ihm ganz unbekannt geblieben sind, dass keine Gemeinschaft zwischen ihm und ihnen besteht, dass er sie nicht als die Seinen anerkennen kann, dass er von ihnen gar nichts wissen will. Hieronymus sagt kurz und gut: *non novit Dominus eos, qui pereunt,* und der *autor op. imp.* sagt ganz ausreichend: *non quia non cognoscit, sed suos illos esse non cognoscit. — deus naturaliter omnes cognoscit, sed non eos videtur vere cognoscere, quia non eos diligit quasi factor facturam, quasi dominus proprios servos. et hoc est secundam naturam cognoscere, non autem ex voluntate, quia omne malum extraneum est a Deo.* Dieses Wort wird dadurch aber noch zerschmetternder, dass *οὐδέποτε* dabei steht: niemals hat der Herr sie als die Seinen erkannt, er hat sie nur mit unbeschreiblicher Geduld und Langmuth getragen, nun aber ist das Maass

voll. Er gebietet: *ἀποχωρεῖτε ἀπ' ἐμοῦ*; er weist sie von sich, weist sie in die Verdammniss hinein, sie *οἱ ἐργαζόμενοι τὴν ἀνομίαν*. Man beachte die Präsensform des Participiums. Hieronymus schreibt zu dieser Stelle: *non dixit, qui operati estis iniquitatem, ne videretur tollere poenitentiam: sed qui operamini, hoc est, qui usque in praesentem horam, cum iudicii tempus advenerit, licet non habeatis facultatem peccandi, tamen ad huc habetis affectum.* Bengel stimmt dem nur bei: *ne tunc quidem mutata erit iniquitas eorum!* Die Anomie setzt sich in dem Menschen so fest, dass sie ihm zum Habitus wird; die Sünde personificirt sich in ihrer Weise in dem Sünder. Die Worte des Herrn sind, wenn auch nicht entlehnt, wie Bleek meint, aus ψ. 6, 9, so doch gesetzt in Bezug auf den Hebräischen Sprachgebrauch, *οἱ ἐργαζόμενοι τὴν ἀνομίαν* ist die Uebersetzung der 70 von פֹּעֲלֵי אָוֶן ψ. 5, 6. 13, 5. 14, 4. 28, 3. 36, 13. 59, 3 u. a. Bleek schliesst seine Besprechung so: „der Erlöser setzt also voraus, dass es Menschen geben könne, die sich im Dienste des Reiches Gottes eifrig beweisen und mit sichtbarem Erfolge, ja die mit der Gabe wunderbarer Kräfte ausgestattet erscheinen und diese für die Förderung der Sache des Herrn anwenden, und die dennoch nicht von ihm als wahrhaft ihm angehörend, als Mitglieder seines Reiches werden anerkannt werden, weil nämlich ihr Sinn nicht lauter ist, nicht rein von der Liebe zu ihm und zu den Brüdern getrieben wird, sondern voll Selbstsucht und Hochmuth. Vgl. damit 1 Cor. 13, 2, wo der Apostel unter Anderen sagt: Wenn ich die Gabe der Weissagung habe und weiss alle Geheimnisse und Erkenntnisse und wenn ich allen Glauben habe, um sogar Berge zu versetzen, und habe keine Liebe, so habe ich nichts und Luk. 10, 20 wo, Jesus, als die siebzig Jünger ihre Freude darüber aussprachen, dass in seinem Namen auch die Dämonen ihnen gehorchten, ihnen sagt, sie sollten sich nicht sowohl darüber freuen, dass die Geister ihnen gehorchten, als darüber, dass ihre Namen im Himmel aufgeschrieben sein."

Bei der praktischen Behandlung dieser Perikope werden sich nicht leicht vollständig verschiedene Gesichtspunkte gewinnen lassen. Der Ton der Warnung durchdringt mächtig den ganzen Text; es wird die Warnung nur enger oder weiter sich fassen lassen.

Sehet euch vor!

1) Vor den falschen Propheten, welche zu euch kommen,
2) vor dem falschen Herzen, welches ihr in euch tragt.

Lasset euch das Ziel nicht verrücken!

1. Weder durch den Betrug falscher Lehrer,
2. noch durch den Betrug des eignen Herzens.

Sehet euch vor vor den falschen Propheten!

1. Vorsicht ist unerlässlich, denn sie kommen in Schafskleidern zu uns;
2. Vorsicht ist möglich, denn an ihren Früchten werden wir sie erkennen;
3. Vorsicht ist nothwendig, denn der Herr wird zu ihnen sagen: ich habe euch noch nie erkannt.

Dass die Warnung des Herrn vor den falschen Propheten nicht ernst genug genommen werden kann.

1. Denn die äussere Erscheinung dieser falschen Propheten hat etwas überaus bestechendes,
2. denn unser Herz neigt von Natur sich dahin, sich verführen zu lassen,
3. denn das Gericht des Herrn ergeht in unerbittlicher Strenge über Alle.

Was für ein Christenthum fordert der Herr von den Seinen?

1. Kein Maulchristenthum, sondern ein Werkchristenthum,
2. kein Werkchristenthum, sondern ein Herzenschristenthum.

Des Heuchlers Ende.

1. Er wird in diesem Leben schon trotz seiner Verstellung erkannt an seinen Früchten,
2. er wird in jenem Leben trotz seines Ruhmes von dem Herrn doch nicht erkannt.

Die falschen Propheten.

1. Wie sie zu uns kommen,
2. woran wir sie erkennen,
3. wie der Herr sie von seinem Angesicht verwirft.

Wie Noth thut rechte Vorsicht dem Christenmenschen!

Denn 1. nicht jeder Prophet ist ein rechter Prophet,
2. nicht jeder Bekenner ist ein rechter Bekenner,
3. nicht jeder Thäter ist ein rechter Thäter.

Wer thut den Willen des Vaters im Himmel?

1. Wer sich vor den falschen Propheten vorsieht,
2. wer da schafft, dass der Baum gut sei,
3. wer die rechten Früchte bringt.

Wer thut nicht den Willen unsres Vaters in dem Himmel?

1. Wer anders scheint, als er ist;
2. wer bloss Herr Herr sagt,
3. wer seiner Werke sich rühmt.

---

9. Der neunte Sonntag nach Trinitatis.

Luc. 16, 1—9.

Der Zusammenhang der Perikopen stellt sich so klar heraus, dass es eines eingehenderen Nachweises gar nicht bedarf, wenn wir festhalten, dass diese Parabel die rechte Klugheit uns anempfehlen will. Ist die Klugheit wirklich die Pointe dieses so vielbesprochenen Schriftabschnittes, so kann ein schönerer Fortschritt des Gedankens gar nicht gedacht werden. Den

Berufenen ist das Ziel ihres Strebens — die bessere Gerechtigkeit, der Lohn ihrer Arbeit und eine grosse drohende Gefahr aufgewiesen worden, jetzt werden sie ermahnt, alle Mittel zu benutzen, dass sie das Ziel erreichen, nach dem sie laufen, recht klug Zeit und Gelegenheit auszukaufen.

Wie es einem Ausleger des Galaterbriefes nicht zugemuthet werden kann, alle Versuche, die dunkle Stelle 3, 20 zu erhellen, zu registriren, so wird keiner, der gründlicher mit der Auslegung der Evangelien sich beschäftigt hat, von einem Ausleger der Perikopen fordern, dass er hier jeden einzelnen Erklärungsversuch mittheilt und beurtheilt. Es werden nur die hauptsächlichsten und neusten berücksichtigt werden können, wenn die Behandlung dieser einen Perikope nicht zu einem besonderen Werke anschwellen soll. Schreiter hat 1803 in der *historico — critica explicationum parabolae de improbo oeconomo descriptio* einen Anfang gemacht, die verschiedenen Auffassungen zu gruppiren; sein Versuch konnte schon damals nicht ganz genügen, jetzt ist er fast gar nicht mehr zu gebrauchen, da eine neue Litteratur dieser Stelle seitdem erwachsen ist. Wir wollen einen neuen Versuch machen und suchen, die Ansichten übersichtlich zu ordnen.

1. Man hat in dieser Parabel eine rein weltliche Moral, einen klugen Rath für die irdischen Verhältnisse gefunden und zwar bezieht man diesen Rath weltlicher Klugheit entweder auf das Leben der Weltbürger unter einander, oder auf das Leben der sich als Christen und Weltkinder unterscheidenden Weltbürger unter sich oder auf das Leben der Weltbürger im Staate. Sociale und politische Rathschläge soll hiernach der Herr ertheilen.

Ganz auf der untersten Stufe steht die Auslegung Wake's, welche Wolf in seinen *curae* vor dem Untergange gerettet hat; sie verdient als ein Zeichen ihrer Zeit — sie erschien Jena 1701 — angeführt zu werden. Wake lässt den Herrn den Rath ertheilen: *parate vobis amicos opibus vestris temporalibus (sive incertis), ut cum ad inopiam redacti fueritis, propter easdem iterum amici perpetuo vos nutrimento adiuvent.* Eine Moral von der Geschichte, welche wohl eines Aesopus würdig wäre, aber des Herrn ganz unwürdig ist.

Grünenberg nimmt auf die hinsichtlich ihres Glaubens gespaltenen Weltbürger Rücksicht; nach ihm gibt der Herr den Zöllnern den guten Rath, sich durch ihr Geld und Gut die Apostel zu Freunden zu machen. Ein sauberer Rath, der 1700 zu Rostock ertheilt wurde; dieser Rath ist im Stande, die Apostel zu feilen Miethlingen zu machen, welche um schnöden Geldes willen das Evangelium predigen und mit dem Reiche Gottes und seiner Gerechtigkeit einen schamlosen Wucher treiben. Hartmann hat 1830 in seiner Abhandlung *de oec. imp. Lipsiae.* das Verhältniss ganz umgedreht. Christus legt nach ihm den Aposteln es an das Herz, zu sorgen, dass sie reiche Leute für das Evangelium gewinnen, damit sie in ihrem Alter ein gutes Schicksal hätten; sie könnten ja jetzt in ihrem kräftigen Mannesalter bei ihrer Armuth sich kaum das tägliche Brod schaffen, wie das gehen sollte, wenn sie vor Altersschwäche nichts mehr verdienen könnten. Eine diabolische Apostelanweisung.

Schleiermacher fand in unserer Parabel einen politischen Rath. Die Zöllner werden nach ihm instruirt, auf Kosten ihres reichen Herrn, des

Kaisers zu Rom, das arme jüdische Volk, welches schwer gedrückt ist, zu begünstigen und vor Allem in ihrem Berufe wie mit dem, was sie in demselben, immer also durch ein aufgedrungenes und unrechtmässiges Verhältniss, erwerben, sich milde, erleichternd und wohlthätig gegen das Volk zu beweisen. Die Römer, die Feinde des Volkes, selbst würden sie in ihren Herzen loben und so hätten die Juden alle Ursache, ihnen im Voraus schon für die Zeit, wo dieses Verhältniss aufhöre, das Bürgerrecht in dem Reiche Gottes zuzugestehen. Man traut seinen Augen nicht, unter einer solchen Erklärung, welche eines Bahrdt ganz würdig ist, den Namen Schleiermachers zu finden! Wir wollen davon ganz absehen, dass das Darben als Aufhören des Zöllnerdienstes gedacht wird, dass die ewigen Hütten in eine Theilnahme an dem Messiasreiche hier auf Erden verwandelt werden; wir fragen, verträgt sich das Lob, welches dem ungerechten Haushalter gespendet wird, d. h. verträgt sich dieser Rath, die von der Obrigkeit festgesetzten Steuern herabzusetzen und die Steuerrollen zu fälschen, mit den Elementarbegriffen einer christlichen Sittlichkeit? Man wende nicht ein, dass die Römer sich die Herrschaft angemasst hatten; sie waren nun ein Mal die Herren im heil. Lande und hatten als solche Macht und Recht, die Steuern auszuschreiben und ihre Zöllner waren vor Gott und Menschen verpflichtet, diese Steuern bei Heller und Pfennig genau zu erheben. Nun und nimmermehr kann der Herr, welcher da spricht: gebet dem Kaiser, was des Kaisers ist und Gott, was Gottes ist, einen solchen Rathschlag ertheilen, der auf nichts als eine Defraudation der Staatskassen hinausläuft.

2. Wenn mit dem Charakter des Herrn solcherlei Rathschläge völlig unvereinbar sind, so fragen wir, könnte dann in dieser Parabel nicht eine Lehre höherer Art, eine wahrhaft ethische, religiöse Lehre uns veranschaulicht worden sein? Dieses Gleichniss könnte den Zweck haben, die rechte Stellung der Welt gegenüber, die rechte Stellung unter einander oder die rechte Stellung zu dem Herrn zur anschauenden Erkenntniss zu bringen.

Olshausen's Ansicht ist nach seiner eigenen Versicherung von Schleiermacher's Meinung nicht wesentlich verschieden; wir schenken aber diesem verdienten Schriftausleger nicht unbedingt Glauben und behaupten, dass er sich von Schleiermacher wesentlich unterscheidet. Nach Olshausen ist der reiche Mann der Repräsentant des *κόσμος* oder des *ἄρχων τοῦ κόσμου τούτου*, die Zöllner stehen in seinem Dienste, jeder Mensch überhaupt ist sein *οἰκονόμος*, denn etwas eigenes hat der Mensch nie und soll es überhaupt nicht haben. Der Besitz an sich als ein abgegrenztes, ausschliessendes Recht an gewisse Dinge ist ein Produkt der Sünde im *κόσμος*, von dem man in der *βασιλεία τοῦ θεοῦ* nichts weiss. Ist der Mensch nun treu in seinem Besitze, so arbeitet er in seinem Interesse, häuft also Güter auf Güter; ist er ihm aber untreu und tritt er als Glied in die *βασιλεία τοῦ θεοῦ*, folglich in die Dienste eines andern Herrn, so wirkt er im Interesse dieses neuen Herrn und bringt dem ersten seine Güter durch, sie zu geistlichen Zwecken verwendend. Die Parabel zielt also darauf ab, den Zöllner die rechte Stellung zu den Gütern dieser Welt zu lehren, sie sind dem Könige des Himmelreiches zu Füssen zu legen und zu der Förderung seines Reiches zu gebrauchen.

Olshausen verwirft die gewöhnliche Ansicht, nach welcher nur ein unrechtmässig erworbener Besitz tadelnswerth ist; und hält jeden Besitz

für ein sicheres Zeichen, dass Sünde in der Welt ist. Wir meinen, dass in dem paradiesischen Zustande sich auch ein Besitzstand gebildet hätte: Gott hatte dem ersten Menschen den Garten übergeben, dass er ihn bauen sollte; damit war denn doch wohl auch ein Recht des bauenden Menschen jedem dritten gegenüber gesetzt. Doch wir haben nicht nöthig, diesen Gedanken weiter auszuführen; es liegen andre Punkte näher, welche die Unhaltbarkeit dieser Ansicht darthun. Stehen denn in unserer Perikope diese beiden Herren, diese Pole, zwischen denen sich nach Olshausen das Leben des Christenmenschen bewegt, einander so kenntlich, so feindlich entgegen? Kenntlich gewiss nicht, denn nur der Fürst dieser Welt, der ἄνθρωπός τις πλούσιος steht auf der Schaubühne; sein Widerpart kann nirgends entdeckt werden; man müsste ihn aus dem κἀγὼ ὑμῖν λέγω herausklauben, was aber das Unangenehme mit sich bringt, dass dieses Subjekt sich gar nicht als Gegenpol kund thut, sondern in das Lob des ersten Herren einfach einstimmt. Diess führt uns zu einem zweiten Punkte. Der reiche Mann lobt den Haushalter; der Fürst dieser Welt lobt also ausdrücklich den Haushalter der Ungerechtigkeit, dass er klüglich gethan hat! Wie reimt sich dieses Lob mit dem Wesen dieses Fürsten! Er soll diejenigen loben, welche ihre Klugheit darin beweisen, dass sie sich seinen Stricken entziehen, dass sie die Güter, welche er ihnen gegeben hat, um sie an seine Person und an sein Reich zu fesseln, dem Könige Himmels und der Erde zur Verfügung stellen! Satan müsste mit sich selbst zerfallen sein, er könnte nicht mehr der Fürst dieser Welt sein, wenn er loben wollte die, welche an ihm zu Verräthern geworden sind und sich den Fahnen dessen angeschlossen haben, welcher gekommen ist, sein Reich zu zerstören in dieser Welt. Nicht ein Wort der Anerkennung kann Satan diesen Uebergängern nachsenden, sondern einen Strom von Verwünschungen und Flüchen — das ist das Geringste — speit er wider sie aus. Macht er vielleicht gute Miene zu dem bösen, verlorenen Spiele? Es kann nicht sein, denn er hat den Haushalter in seiner Hand und kann über ihn nach Wohlgefallen verfügen. Das ist der dritte Punkt. Er darf den ungerechten Haushalter zur Rechenschaft ziehen, er darf ihn, — Olshausen deutet das Entsetzen von dem Amte selbst so — selbst mit dem Tode bestrafen. Wir fragen da mit Gaupp, endet diese Anschauung nicht consequent in einem völligen Dualismus? Protestirt endlich nicht schon der Titel unserer Parabel gegen eine solche Fassung? Der Herr nennt den Mann selbst einen οἰκονόμος τῆς ἀδικίας. Könnten wir ihm aber irgend eine ἀδικία vorwerfen, wäre seine sogenannte ἀδικία nicht die vollkommenste δικαιοσύνη? „Wir hätten, sagt Gaupp, also eine ἀδικία, die im Grunde genommen die höchste δικαιοσύνη ist; als ob die Parabel jenen Ausdruck im Sinne eines ganz besonderen, im Reiche des ἄρχων τοῦ κόσμου τούτου gangbaren, Kataloges der Tugenden und Laster brauche, auf welchem, was im Reiche Gottes Tugend ist, als Laster und was dort Laster ist, als Tugend verzeichnet stehe und nur ausnahmsweise die Klugheit mit der auch jenseits geltenden zusammentreffe.“

Mit Olshausen ist Lange nahe verwandt, vergl. Leben Jesu 2, 390 ff. Nach ihm ist der reiche Herr der Plutus, der Geist des Geldes oder der Weltsinn. Jeder Vermögende ist ein Haushalter. Aber der fromme Begüterte dienet seinem Herrn nicht treu, er veruntreut ihm nach weltlicher Voraussetzung seine Schätze, die er mit strengem Eigennutze verwenden sollte, indem er sie im Geiste der Milde und des Mitleids verwendet. End-

lich macht er es dem berechnenden Geldgenius zu arg und dieser geht damit um, ihn zu entsetzen, d. h. durch seine Milde kommt der Verwalter in Missverhältniss zu dem Erwerbswesen in der Welt, und er ist in Gefahr, zu verarmen. Allein diese Wahrnehmung schreckt ihn nicht in den Geiz der Welt zurück. Er geht getrost, ja noch kühner auf seiner Bahn vorwärts und steuert mit vollen Segeln dem Reiche der Liebe und der Barmherzigkeit zu.

Auch diese Erklärung leidet an bedeutenden Gebrechen, so dass sie sich nicht halten kann. Muss Lange nicht selbst sagen, dass er nur nach weltlichen Voraussetzungen, d. h. nach den Anschauungen der Weltkinder. die Güter veruntreut? Hier aber spricht der Mund der Wahrheit von einer *ἀδικία* des Haushalters; sie darf also schlechterdings nicht geleugnet werden. Weiter würde sich fragen lassen, ob der Plutus, eine Personifikation. geeignet ist, den realen Hintergrund einer parabolischen Figur abzugeben, da er selbst schon ein Symbol ist. Auch kann gar nicht gesagt werden, dass der fromme Begüterte ein Haushalter dieses Plutus ist; denn die Frömmigkeit nimmt dem Plutus das ihm anklebende unheimliche, götzenartige Wesen. Der Fromme trägt nichts vom Plutus zu Lehn, er sieht sich als Gottes Haushalter an. Endlich soll der Haushalter durch seine Mildthätigkeit bei dem Plutus sich in Verlegenheiten gebracht haben, er soll sich in einer solchen Lage befinden, dass er nicht weiss, wie er nun leben soll; da wird er über die Massen mildthätig, dass man ihn aufnimmt. Da er aber vorher mitleidig und mildthätig war, so konnte es ihm an einer Bleibestätte nicht fehlen; und wenn er auch schon erfahren hätte, dass Undank der Welt Lohn ist, wie hätte er in eine solche Angst und Unruhe gerathen können; weiss der Fromme nicht, dass Gott leiht, wer den Armen gibt?

Wenn die Tendenz der Parabel nicht sein kann, die Stellung des Christenmenschen zur Welt und ihrem Gute zu zeichnen, so lag es sehr nahe, die Parabel auf das Leben der Christen unter einander zu beziehen und so hat man in ihr eine Anweisung erkannt für das gemeinsame Leben in jener Zeit oder für das gemeindliche Leben in allen Zeiten, also einen nur zeitweiligen oder einen ewiggültigen Rathschlag in ihr gefunden.

Da diese Parabel als ein Glied in einer Kette von Parabeln steht, bei denen der Herr, ausgehend von dem Murren der Pharisäer und Schriftgelehrten über die Annahme der Sünder und Zöllner, die Pharisäer und Zöllner zu seinen Zuhörern hat, und die drei vorhergehenden Parabeln den Pharisäern die Grundlosigkeit und Gottlosigkeit ihres Betragens zu Gemüthe geführt haben, so liegt die Vermuthung nicht weit ab, dass er den Pharisäern jetzt positiv sagt, wie sie sich gegen die Sünder und Zöllner zu benehmen haben. Bereits Vitringa fasste unsre Parabel in dieser Weise; Zyro ist in den Studien und Kritiken 1831, 776 ff. in seine Fusstapfen eingetreten. Ihr Pharisäer, so sagt nach ihm der Herr, seid Verwalter eines himmlischen Besitzthums oder Schatzes, der geistlichen Gnadenmittel, des Gesetzes, aber ihr seid untreue, schlechte Verwalter, gegen euch selbst nachsichtig in der Hauptsache, streng gegen Andere, denen ihr Bürden auflegt, welche ihr selbst nicht mit einem Finger berühret. Doch auch ihr seid, wie jener in der Parabel, schon verklagt, und euch schlägt bald die Stunde, wo eure Macht und Herrlichkeit aufhört und der Flitter eurer

Heiligkeit vernichtet wird. Darum, wenn ihr klug sein wollt, so werdet jenem Verwalter, welchem ihr in der ἀδικία gleich seid, in der φρόνησις ähnlich. Der einzige Weg, der euch zur Rettung offen steht, ist, dass ihr streng gegen euch selbst (die eigene Verwerflichkeit und die Nothwendigkeit eures Falls erkennend), mild und liebevoll gegen Andre werdet und zwar alsbald, während ihr die Macht und das Ansehen noch in Händen habt. Die Hauptlehre ist also: Ohne Milde und Liebe gegen den Nächsten, ohne Ernst und Strenge gegen sich selbst, ohne wahrhafte Demuth ist keine Liebe gegen Gott, kein Glaube, folglich keine Rechtfertigung und Gerechtigkeit möglich.

Diese tropische Fassung der Güter scheitert vollständig an V. 14, wo von den Pharisäern ausgesagt ist, dass sie φιλάργυροι seien. Sehen wir aber noch näher zu! Dem Haushalter wird ein διασκορπίζειν Schuld gegeben; wie ist diess bei dieser Auffassung durchzuführen? Die Pharisäer und Schriftgelehrten haben ja hier das Heilige nicht den Hunden hingeworfen, sondern sie haben dem Volk den Zugang zu Gott verschlossen und ihm die Schätze des Reiches Gottes hinterhalten. Wenn sie, die Inhaber der Heilsmittel, den Schuldnern einen Erlass zukommen lassen, so kann dieses doch nur ein Schuldenerlass vor Gott sein durch die reiche Anbietung der Gnadenmittel; sollte der Herr dazu diese Pharisäer auffordern wollen?

Wir brauchen nicht tiefer auf die Verwicklungen, welche bei dieser Auslegung unvermeidlich sind, einzugehen; der Anfang der Perikope legt schon den entschiedensten Protest ein. Es heisst da: ἔλεγε δὲ καὶ πρὸς τοὺς μαθητὰς αὐτοῦ. Sind diese Worte ächt, Zyro hat sie nicht gestrichen, so sieht jeder, dass der Herr jetzt nicht den Pharisäern einen guten Rath ertheilen kann. Es ist die Parabel ein Wort, welches er in Sonderheit zu seinen Jüngern redet; sie, die ihm nicht als murrende gegenüberstanden, sondern als heilsverlangende sich ihm nahten, sollten dieses Wort in Sonderheit zu Herzen fassen.

Hölbe (Studien und Kritiken, 1858, 527 ff.) fasst die Parabel nun als eine Apologie, welche Jesus für die Zöllner führt. Nach diesem hält er nämlich den Pharisäern und Schriftgelehrten, welche über die Sünderannahme murrten, in dieser Perikope vor, dass sie gar keinen Grund hätten, über Zöllner und Sünder die Nase zu rümpfen. Die Zöllner seien nicht die, für welche sie angesehen würden, sie würden sehr mit Unrecht von ihnen als Räuber, Ehebrecher u. s. w. verschrieen. Sie seien höchst ehrenwerthe Leute, welche, wie die Parabel zeige, mit grosser Lebenserfahrung und Klugheit ein edles Herz verbänden. Der Haushalter erlässt nach Hölbe den Schuldnern den Antheil, welchen er an ihrer Schuld hat; die Quote, welche seinem Herren gehört, bleibt ungeschmälert stehen.

Wenn Schulz schon gegen solch eine Auffassung, welche hier eine Apologie des Herrn wegen seines Verfahrens nicht vor den Pharisäern, sondern vor den Jüngern findet, nicht ganz mit Unrecht die Frage aufwirft: welchen Zweck das wohl hätte haben sollen, dass Jesus, nachdem er auf eine dreifache Art den Pharisäern die Lehre von der Rettung sichbekehrender Sünder eingeprägt hatte, hinterher seinen Freunden und Anhängern, die noch dazu bei allem vorhergegangenen gegenwärtig gewesen waren, die nämliche Lehre durch eine vierte und fünfte Einprägnng vor Augen gestellt hätte; so würde dasselbe in noch viel höherem Maasse gegen diese Auffassung gesagt werden können. Der Herr hätte des Guten zu viel gethan.

Ausserdem stehen die Worte, welche unsre Parabel einleiten, in Widerspruch zu dieser Ansicht; Jesus redet zu seinen Jüngern ein ganz besondres Wort. Wir müssten annehmen, dass Pharisäer oder pharisäisch Gesinnte in diesem auserwählten Kreise gewesen wären. Diese Annahme hat aber den Umstand gegen sich, dass ein offner Conflikt zwischen dem Heiland und diesen verkehrten Volksverführern schon ausgebrochen ist. Wie der Anfang, so widerstreben Mitte und Ende der Parabel dieser Deutung. Interessant ist, dass Hölbe den Monolog des Haushalters und seine Dialoge mit den Schuldnern bei seiner Auslegung fast gar nicht in Erwägung zieht; es scheint, dass er ein Gefühl davon hatte, dass der Boden hier unter seinen Füssen gebrochen wäre. Hat der Haushalter seine Quote den Schuldnern nachgelassen, so begreift man nicht, wie er dieselben fragen konnte: *πόσον ὀφείλεις τῷ κυρίῳ μου*? Ein *ἡμῖν* würde zum allerwenigsten erwartet. Aber seinen Herrn bezeichnet der Haushalter als den Gläubiger und zwar als den einzigen Gläubiger. Erliess er ihnen seine Schuldforderung, so begreift man auch nicht, wie er vorher zu sich rathlos sprechen konnte: *τί ποιήσω*. Er hatte ja dann ein Guthaben und da er viele Schuldner hatte, so hätte er ohne Sorgen leben können. Der Schluss des Gleichnisses will auch nicht recht passen; hier wird der Haushalter ja offenbar zu den *υἱοὶ τοῦ αἰῶνος τούτου* gezählt.

T h i e r s c h findet in dieser Parabel eine Instruktion, welche der Herr in Sonderheit denen gibt, welche jetzt kamen, um in den Kreis der alten Jünger einzutreten. Diese neuen Jünger, die ihre irdischen Güter mehrentheils nicht auf die rechte Weise erworben hatten, bedurften einer solchen Unterweisung. Zu einem Zachäusentschlusse will er diese Zöllner treiben. Er zeigt ihnen desshalb den rechten Gebrauch, den sie von ihren irdischen Schätzen machen sollen; sie sollen die Armen und Elenden damit erquicken. Sie sollen ihr Herz von der Anhänglichkeit an den Mammon los machen. Sie sollen den wahren Werth des Geldes erkennen, welcher darin besteht, dass wir damit den Bedürftigen Hülfe leisten, allerlei irdische Noth und Sorge stillen und die Thränen der Unglücklichen trocknen können. Wie passt aber diese wörtlich angegebene Auslegung zu dem Texte? Der Haushalter stiehlt seinem Herrn das, was er verschenkt; er schenkt nicht aus Erbarmen, sondern aus Selbstsucht!

Wenn diese Ausleger dem Gleichnisse eine so beschränkte, zeitweilige Bestimmung zuerkennen, so musste sich die Auffassung von selbst empfehlen, welche den Gesichtskreis weiter spannt und eine Lehre für das christliche Gemeindeleben in ihr findet. Calvin sagt: *summa huius parabolae est, humaniter et benigne cum proximis nostris esse agendum, ut, quum ad Dei tribunal ventum fuerit, liberalitatis nostrae fructus ad nos redeat.* Weisse hat diese Auffassung der Gestalt erneuert und erweitert, dass er die Schlussmahnung gleich sehr charakteristisch übersetzt: da Gott euch vergeben soll, so vergebet euch unter einander eure Sünden, die ja auch (der Haushalter war freigebig mit seines Herren Eigenthum) bei Gott als Schulden stehen. In seinem Briefe an *Algasia* hat Hieronymus ganz ähnlich sich erklärt: *dicebat autem, inquit (Lucas) et ad discipulos suos, haud dubium, hanc parabolam, sicut prius ad scribas et pharisaeos. qua parabola ad clementiam discipulos hortaretur et aliis diceret verbis: dimitte et dimittetur vobis, ut in oratione dominica libera fronte poscatis: dimitte nobis debita etc.*

Die Weisse'sche Auffassung spricht sich selbst das Urtheil, denn sie kann mit dem ἐκ τοῦ μαμωνᾶ τῆς ἀδικίας so wenig gewähren, dass diese Worte als ein späteres Glossem gestrichen werden. Aber dass diese Worte kein Glossem, sondern ursprünglicher Besitz der Parabel sind, erhellt, wie aus dem Anfange der Perikope, wo von dem ἄνθρωπός τις πλούσιος die Rede ist, so aus der Erzählung selbst, in welcher ja der Haushalter mittelst der Güter seines Herrn, auf Unkosten von dessen Reichthum, sich Freunde macht, und aus den angehängten Schlussermahnungen, in denen ausdrücklich auf den ἄδικος μαμωνᾶς Rücksicht genommen wird. Gegen die calvinische Auslegung würde sich aus dem Zusammenhange nach vorn nichts ergeben, denn ganz passend wäre diese Schlussanwendung: da der Herr, euer Gott, so gnädig und leutselig mit den Sündern verfährt, so sollt auch ihr dessgleichen thun; obschon Niemand erwarten wird, dass diese Mahnung, welche von selbst aus den 3 vorhergehenden Gleichnissen hervorspringt, hier in einer besonderen Parabel noch an das Herz gelegt werde. Doch könnte man sagen: *superflua non nocent;* da ja gerade diese pharisäische Gesinnung ein tief eingerosteter Schaden der menschlichen Natur ist. Dass aber diese Tendenz der Parabel mit den angehängten Schlussermahnungen in keinem Zusammenhange steht, liegt offen da. Auch würde dieselbe nicht von selbst aus der Parabel hervorleuchten. Sie würde ja eine Humanität und Milde empfehlen, welche diesen Tugenden den christlichen Charakter nähme. Rein selbstsüchtige Beweggründe von der schlechtesten Art, die raffinirteste Selbstsucht würde hier angerathen. Der Haushalter ist ja desshalb nur so gütig, weil er sich eine Zuflucht in der Noth verschaffen will und das ist so sehr Hauptzug in der Parabel, dass der Herr diesen Zug V. 9 in dem Epiphonem noch besonders hervorhebt. Ausserdem würde auch eine ganz eigenthümliche Güte empfohlen, welche aus jedem Christen einen h. Crispin zu bilden geeignet wäre, denn der Haushalter ist ja nicht von seinem Eignen so freigebig, sondern vergreift sich als Dieb an seines Herren Gut.

Man hat daher in diesem Gleichnisse eine ganz bestimmte christliche Tugend angepriesen gefunden; Augustinus, Hieronymus, Theophylaktus, Euthymius, Beza vereinigen sich in dieser Ansicht: *ostendit haec parabola, bona huius vitae nobis non concedi tamquam dominis, ut ea, prout libuerit, consumamus, sed tamquam deposita ex domini voluntate dispensanda.* Chemnitz spricht sich eben so aus: *si hic oeconomus et dispensator in iniquo adeo diligens fuit, tantum, ut ventri suo prospiceret, ne quid ei desit, cur vos in causa Dei et animae vestrae adeo estis desides, nec serio cogitatis, quomodo aeternam animae salutem procurare debeatis.* Keil hat in seinen Analekten (Bd. 2. St. 2. S. 112 ff. cf.: *opuscula acad. p. 343)* die Pointe der Parabel darin erkannt: *hae duae res, imminens boni alicuius iactura, eiusque ante iacturam in futuram utilitatem prudens conversio, necessariae sunt parabolae propositae partes, caetera vero, quae praeter haec commemorantur, ornatus causa addita sunt, quo plenior et verisimilior narratio redderetur.* David Schulz hat sich in einer besonderen Schrift über unsre Parabel, Breslau, 1821, ausgelassen. Nach ihm ist hier die Ermahnung ausgesprochen, durch gottgefälligen Gebrauch des Reichthums, besonders zum Besten der Kinder Gottes, durch selbstaufopfernde Mittheilung der zeitlichen Habe, die uns ja doch nur auf eine kurze Zeit zur Verwaltung anvertraut ist, uns Gott und Christum, sowie die seligen Himmelsbewohner zu Freunden zu

machen; eine Ermahnung also an die Kinder des Lichtes als solche. Er denkt es sich demnach so, dass der Haushalter, da sein Herr die Bücher von ihm fordert, noch schnell etwas Gutes thut und dass sein Herr, der um diess Alles wusste, ihn wegen dieser seiner sittlichen That lobt. Heubner u. A. folgen ihm.

Francke hat (in einer Abhandlung in den biblischen Studien von Geistlichen des Königreichs Sachsen, 1842) diese Schulz'sche Ansicht etwas modificirt. Er findet in unsrer Perikope nichts als den guten Rath, sich Freunde zu machen. Er hat dabei die gewöhnliche Auslegung gerade auf den Kopf gestellt; diese sieht alle Schlechtigkeit bei dem Haushalter, Francke hingegen sucht den ungerechten Haushalter zu reinigen und findet die Ungerechtigkeit nur bei dem Herrn desselben. Dieser habe ganz klug gethan, den Haushalter zu loben, da er ihn doch nicht weiter habe verfolgen können. Ihm liegt der Schwerpunkt darin, dass der Haushalter, von der Noth gedrängt, sich Freunde macht.

Baumgarten-Crusius fasst seine Ansicht über diese Parabel in diese Worte zusammen: die Menschen sind Haushalter Gottes in Hinsicht auf ihr irdisches Gut. Das Unrecht, welches Alle in der Art üben, wie sie besitzen, kann dadurch gut gemacht und ein Verdienst über das irdische Leben hinaus erworben werden, wenn sie Menschen damit erfreuen und ihnen wohlthun. Was nämlich die Pharisäer thaten 1) als wirkliche Sünder, 2) um ihre Sünde zu verdecken (Jac. 5, 20. 1 Petr. 4, 8) und 3) in sogenannten guten Werken; das sollen die Jünger thun 1) nicht als Sünder, sondern 2) um die Ungleichheit der Lebensverhältnisse auszugleichen und 3) freundlich mittheilend, was Gott und Menschen gefällt.

Meyer meint das Thema dieser Parabel sei, wie Jesu Schüler die irdischen Güter anwenden sollten, um in's Messiasreich zu kommen. Der *ἄνθρωπος πλούσιος* sei der Mammon; der *οἰκονόμος* seien *οἱ μαθηταί*. Wie nämlich 1) der Verwalter angegeben wurde, als verschleudere er das Vermögen seines Herrn, so mussten auch die *μαθηταί*, da sie bei Christo ein ganz anderes Interesse und eine ganz andre Lebensrichtung erhielten, als irdisches Gut zu sammeln, den Feinden, je mehr diese selbst geldsüchtig waren, als verbringerische Wirthschafter mit den Gütern des Mammon erscheinen, und als solche vor ihnen berüchtigt werden. Wie ferner 2) der Verwalter in die Lage kam, dass ihm die Dienstentsetzung vom reichen Manne angekündigt wurde; so stand auch den *μαθηταῖς* bevor, dass ihnen der Mammon seine Güter zu verwalten entzog, d. h. dass sie in Armuth geriethen. Wie aber 3) der Verwalter klug genug war, vor seiner Entsetzung, wo er noch über das Vermögen seines Herrn zu verfügeu hatte, letzteres zu seiner demnächstigen Versorgung zu benutzen, indem er sich Freunde damit machte, die ihn in ihre Häuser nehmen würden, welche Klugheit der reiche Mann trotz der Unrechtschaffenheit der Massregel lobte; so sollten auch die *μαθηταί* von den Gütern des Mammon, welche ihnen noch zur Verfügung standen, durch wohlthätige Verwendung sich selbst Freunde verschaffen, um die ewige Versorgung, die Aufnahme in's Messiasreich, demnächst in ihrer Verarmung zu erlangen.

Gehen wir zu einer Prüfung dieser weitverbreiteten Auffassung der Parabel in Bezug auf die Verwendung des Reichthums über, so ist aus dem Zusammenhange nichts triftiges dagegen einzuwenden. Ist die Parabel zu den Jüngern in Sonderheit geredet, so lag es ausserordentlich nahe, ein

solches ernstes Wort über den Mammon der Ungerechtigkeit an die Zöllner und Sünder zu richten, welche auf sehr ungerechten Wegen meistentheils zu grossem Reichthum gekommen sein mochten, und diess um so mehr, als der Herr sie eben aus dem Gerichte der Pharisäer und Schriftgelehrten errettet hatte. Was nun aber die einzelnen Auffassungen betrifft, so leiden sie alle an dem Fehler, dass das Thun des *οἰκονόμος* nicht vorbildlich sein kann für das Handeln des Christenmenschen. Meyer hat es nur durch eine sehr kühne Exegese vorbildlich machen können; wer mag sich aber ihm anschliessen, den Mammon für den *ἄνθρωπος πλούσιος* ausgeben, das Verschwenden für ein Abstehen von dem Jagen nach Geld und Gut um des Herrn willen noch erklären und den Mammon zu guter Letzt eine Lobrede halten lassen auf seinen abtrünnigen Knecht! Wer wird ferner ohne die Brille des jenenser Theologen in dem Verfahren des Haushalters gegen die Schuldner ein freundliches Mittheilen erkennen? Wer wird Francke glauben, wenn er den ungerechten Haushalter rein wäscht? Verdammt ihn nicht sein eigenes Gewissen, das ihn den Monolog halten lässt, der Alles für verloren erkläret! Wer wird mit Schulz es halten wollen, wenn er von einem sittlichen Handeln des Hausverwalters spricht? Unsertwegen mag dieser Mensch das unumschränkte Verfügungsrecht besessen haben, also auch die Vollmacht, einen Schuldenerlass vorzunehmen. Aber er ist und bleibt ein *οἰκονόμος τῆς ἀδικίας*, „denn, bemerkt Gaupp ganz richtig, er besass jenes unumschränkte Verfügungsrecht nur unter der Voraussetzung, dass er als ein redlicher Mann den Vortheil seines Herrn im Auge behalten und sein Vermögen so verwalten werde, wie dieser es selbst verwalten werde. Wenn er bei seiner Verwaltung auch wirklich sein eigenes Interesse im Auge behalten durfte, so konnte wahre Pflichttreue sich nur insofern damit vertragen, als er mittelbar in seines Herrn Vortheil auch seinen eigenen fand. Schlechthin ungerecht aber blieb es der inneren Gesinnung nach, wenn er diesen unabhängig von jenem verfolgte, obgleich er über das äusserlich Legale nicht hinausgegangen sein mochte."

Francke weist nur auf den Zweck hin, welchen der Haushalter verfolgte; dieser sei nachahmungswerth, die Art und Weise der Ausführung mag er nicht billigen. Aber der Zweck heiligt nicht die Mittel, auch der Zweck kann das Motiv nicht in den Hintergrund schieben; die Gesinnung des Haushalters verräth sich in seinem Gespräche mit sich selbst als der blankste Eigennutz.

Diese Schwierigkeit ist allgemein gefühlt worden und daher sind mannichfache Versuche noch gemacht worden, den Haushalter zu rechtfertigen. Lightfoot sagt: *hortatur, ut illi (publicani), qui ad Christum accesserant, etiam faciant sibi amicos ex operibus suis iniuste partis, prout fecit ille* und zieht zum Vergleich den Zachäus an. Meuss ist weiter fortgeschritten und behauptet: der Oekonom habe die Unterpächter übersetzt aus Habsucht, er mache das Unrecht in der letzten Stunde noch gut, indem er einen billigeren Pacht festsetze. Allein hier ist das Wichtigste ganz willkürlich in die Parabel hineingetragen und ausserdem ist die Hineintragung so unglücklich, dass ein Wiedergutmachen des geschehenen Unrechts gar nicht stattfindet. Gesetzt, die vorgerufenen Schuldner seien Pächter seines Herrn gewesen, mit welchen er als Hausverwalter den Pachtcontrakt abgeschlossen hatte, welchen er zu seinem eigenen Vortheile in die Höhe geschraubt; so hätte er doch, wenn er jetzt einen billigeren

Preis setzte, nicht erwarten können, dass sie ihn in ihre Häuser aufnehmen würden. Und zu einem Wiedergutmachen gehört doch wohl vor allen Dingen eine tiefe Erkenntniss, ein reumüthiges Bekenntniss der Schuld? Von keinem findet sich auch nur die geringste Spur bei diesem Manne; er zieht zur alten Sünde neue Sünde an Wagenseilen herbei!

Nahe verwandt mit dieser Meussischen Ansicht ist die Auffassung, welche Brauns in den Studien und Kritiken 1842 S. 1012 vertreten hat. Nach ihm ersetzt der Haushalter aus seiner Tasche, was er in den Briefen streichen lässt, er war auf eigene Kosten gegen seines Herren Schuldner barmherzig und, da die Schuldner vielleicht nicht zahlen konnten, deckte er aus eignen Mitteln den Herrn gegen einen Schaden, den seine unbesonnene und liederliche Haushaltung ihm bereiten konnte. Er that also nach Brauns Busse. Die Lehre der Parabel ist daher: die Nothwendigkeit der Wiederherausgabe und resp. milden Verwendung unrechtmässigen Besitzthums beim Eintritt in das Reich Christi und zur Erwerbung der himmlischen Güter.

Diese Auffassung hat darin einen wesentlichen Vorzug vor der Meussischen, dass sie den Haushalter nicht als einen habsüchtigen Menschen nimmt, welcher die Pächter in eigenem Interesse arg gedrückt hat, sondern mehr für einen gutmüthigen, unbesonnenen Mann ansieht, der seines Herrn Güter ausleiht, ohne zu fragen, ob die Schuldner auch zahlungsfähig sind. Aber ist die Zahlungsunfähigkeit der Schuldner in der Parabel deutlich indicirt? Der Haushalter wollte sich eine Aufenthaltsstätte sichern; war es da von ihm weise, das Geld, das er rechtmässig besass, an Banquerotteure zu verschleudern? Wie steht es mit der Busse bei diesem Menschen? Nicht besser als bei der Meussischen Darstellung!

Während diese auf das Wiedergutmachen das Gewicht legen, hat Paret in den Studien der Geistlichkeit Württemberg's Band 12, Heft 2 versucht, in anderer Weise die Ehre des Haushalters zu retten. Christus stellt nach ihm den ungerechten Haushalter und zwar gerade in dem Punkte, worin sein Vergehen besteht, als Vorbild auf; erst als es mit ihm zum Sterben ging, sagte er sich von seinen Gütern los, war er mildthätig, freigebig gegen seine Schuldner. Wir sollen nicht warten auf die Sterbestunde und dann Legate auszahlen, sondern noch bei gesundem Leibe sollen wir, eingedenk, dass wir nur Haushalter Gottes sind, über diese Güter, die wir doch hinter uns lassen müssen, verfügen und Liebe üben, welche von dem Verfasser dem Glauben ganz coordinirt wird. Allein auch diese Auffassung vermag uns nicht zu befriedigen. Sagte sich der Haushalter wirklich in seiner Todesnoth von seinem Reichthum los? Er rechnet ja noch auf ein langes Leben auf Erden! Haben wir hier wirklich eine That barmherziger Liebe? Eine That des Eigennutzes liegt vor: der Haushalter ist ein ἄδικος.

Alle diese Auslegungen reflektiren auf das M a t e r i e l l e der Handlung: Andre bleiben bei dem F o r m a l e n derselben stehen und finden hier eine Mahnung zu r e c h t e r K l u g h e i t. Luther hat auf das entschiedenste diese Anschauung vertreten: „gleichwie der Apostel, sagte er, Röm. 5, 14 den Adam Christo vergleicht, also vergleicht der Herr auch hier den Ungerechten dem Gerechten, dass, wie der Ungerechte klüglich handelt mit Ungerechtigkeit und Buberei, also sollen wir klüglich handeln mit Recht in der Frömmigkeit. Also soll diess Gleichniss stehen und verstanden werden; denn der Herr sagt also: die Kinder dieser Welt sind k l ü g e r

denn die Kinder des Lichtes. Dass also die Kinder des Lichts Klugheit lernen von den Kindern der Finsterniss oder der Welt; dass, gleichwie die klug sind auf ihrem Thun, also sollen die Kinder des Lichtes auch klug sein auf ihrem Thun. Darum setzt er hinzu: in ihrem Geschlecht. Diess ist die eine Lehre, welche uns unser lieber Herr Christus an diesem ungerechten Haushalter und ungetreuen Schalk vorstellt. Er schilt die Kinder des Lichtes, dass sie nicht gleiche Klugheit anwenden in ihrem Geschlecht, als wollte er sagen: die Buben und Schälke von dieser Welt thun es euch Christen weit zuvor in ihrem Geschlechte." Melanthon bemerkt in seiner Postille: *haec narratio est reprehensio negligentiae humanae in negotiis salutis aeternae et in cura conversionis ad Deum.* Grotius sagt: *quamvis in facto iniquo, non potuit dominus non probare sollertiam dispensatoris atque in hac sollertia sita est vis similitudinis, non in facto improbitatis, sed a minori argumentum ducitur, si laudatur sollers improbitas, quanto magis sollertia cum virtute coniuncta.* Storr, Grossmann, de Wette, Neander, Theremin, Stier, Beyschlag, Oosterzee, Krabbe, Gaupp, Bleek erklären sich ebenfalls für diese Ansicht. Letzterer schliesst seine Besprechung mit diesen Sätzen: „darnach kann also der Zweck der Parabel und der sich daran anschliessenden Anwendung nur der sein, die Jünger des Herrn und somit auch uns, wiefern wir ihm angehören wollen, zu vermahnen, auch in der Verwaltung der uns von Gott anvertrauten irdischen Güter mit Klugheit zu verfahren, uns in der Beziehung von den Kindern dieser Welt an Klugheit nicht übertreffen zu lassen, und dieses dadurch zu beweisen, dass wir sie auf eine Weise anwenden, welche im Stande ist, uns in die ewigen Hütten einzuführen, sodass wir auch in der Verwaltung der irdischen Güter dem Ziele nachtrachten, welches wir in all unserem Thun und Lassen vor Augen haben müssen, der Erwerbung der *σωτηρία*, des ewigen Lebens. Der Verwalter der Parabel wird hier nur insofern als Beispiel aufgeführt, als er in der Verwaltung der ihm zur Disposition übergebenen Güter auf eine Weise verfuhr, welche am geeignetsten war zur Erreichung des Zieles, welches ihm als das höchste vor Augen stand, zur Sicherung seiner leiblichen Wohlfahrt für seine Lebenszeit. Dieses Ziel ist freilich nicht dasjenige, welches die Jünger des Herrn als das Höchste betrachten können, als dasjenige, welches sie in Allem und vor Allem vor Augen haben müssen, sondern ihr Seelenheil und die Erwerbung des ewigen Lebens; aber dieses Ziel sollen wir auch in der Anwendung der irdischen Güter vor Augen haben. Wir sollen dieselben betrachten als von Gott uns zur Verwaltung anvertraut und sollen uns in deren Verwaltung nicht in Klugheit und Eifer von den fleischlich gesinnten Menschen übertreffen lassen, sondern dabei mit demselben klugen Eifer, womit diese dieselben zur Erreichung dessen, was ihnen das höchste ist, zur Sicherung ihres äusseren irdischen Wohlseins anzuwenden wissen, verfahren, um uns dasjenige zu sichern, was wir als das Höchste, als das allein Wahre und Wesentliche erkannt haben, die Erwerbung des ewigen Heiles; wobei das Streben, durchaus alle Ungerechtigkeit im Erwerbe und Gebrauche der irdischen Güter zu beseitigen, als etwas sich für den Jünger des Herrn von selbst Verstehendes ohne Weiteres vorausgesetzt wird. So scheint sich mir der Sinn und Zweck des Parabel im Allgemeinen deutlich hinzustellen, wenn wir mit der Ausführung derselben die Anwendung vergleichen, die der Herr selbst als Schlussvermahnung daran anknüpft. Dadurch wird denn

zum Theil auch die Deutung des Einzelnen bedingt; obwohl die Ausführung der Parabel im Einzelnen noch einige Schwierigkeiten darbietet, die indessen für das Ganze weniger in Betracht kommen."

Hiernach würde diese Parabel von dem ungerechten Haushalter zu den sogenannten contrastirenden gehören [1]) und, was Grotius schon angibt, in Luk. 11, 5 ff. und 18, 2 ff. Parallelen haben. Diese Aehnlichkeit ist aber vielfach in Abrede gestellt worden und Schulz hat den ganzen Begriff „contrastirende Parabel" lächerlich zu machen gesucht. Wir müssen ihm hierin aber Unrecht geben. Lukas 18 wird allerdings die Wittwe, welche am Bitten anhält, uns zur Nachahmung hingestellt, dass auch wir im Gebete nicht lass werden sollen; aber der ungerechte Richter ist doch kein Nebenzug, geschweige eine blosse Ausschmückung der Parabel. Die Ungerechtigkeit des Richters ist nothwendig, weil, wenn er gerecht wäre, gar kein Anlass zu solchem Anhalten am Bitten gegeben wäre. Die Ungerechtigkeit des Richters ist ganz geeignet, dem Weibe das Erfolglose ihrer Bemühungen zu Gemüthe zu führen und sie somit vom Bitten abzubringen, wie es sie anderer Seits zu dem unverschämten Geilen anreizt. Dass wir anhalten sollen am Gebete, hat auch keinen Sinn, wenn uns Gott gleich erhören wollte; Gott muss sich jenem Richter der Ungerechtigkeit gleichstellen, dass unser Gebet in der Beharrlichkeit geprüft und gestärkt werde. Der ungerechte Richter ist demnach doch das Gegenbild Gottes. Luk. 11 liegt die Sache ganz ähnlich. Es ist also gar kein Grund vorhanden, das Dasein contrastirender Parabeln abzuweisen. Der Herr konnte, wenn er hier recht eindringlich seine Jünger ermahnen wollte, nicht anders als durch solch eine contrastirender Parabel zu ihnen sprechen. Es ist sehr erfreulich, dass Neander, welchem der Sinn für das praktische Leben fast gänzlich abging, sowohl in dem Leben Jesu Christi als auch in seinem Hauptwerke, der Geschichte der christlichen Kirche, an mehr als einer Stelle die Bedeutung der Klugheit für das christliche Leben erkannt und gewürdigt hat. Die Klugheit ist eine Eigenschaft, näher eine Tugend, welche in der Christenheit im Ganzen sehr selten ist; ja etliche Christen wollen dieselbe gar nicht für eine christliche Tugend gelten lassen. Der Welt und ihren Kindern will man sie überlassen, obschon der Herr so bestimmt geboten hat: seid klug wie die Schlangen und ohne Falsch wie die Tauben. Matth. 10, 16. Zu verwundern ist diess freilich nicht. Die Klugheit ist eine weltliche Fertigkeit; denn das Gebiet, auf welchem sie thätig ist, ist diese Welt. Sie berechnet die Umstände, überschlägt die Kosten, kauft die Verhältnisse aus und untersucht die Mittel und Wege. Des Christen Wandel ist im Himmel, droben ist sein höchstes Gut, so streben alle seine Sinne und Gedanken nach oben, hoch über diese Welt hinaus. Aber wir sind noch in dieser Welt; und wie der, welcher hier auf Erden wandelt, sehr übel thut, ein Sterngucker zu sein, wie Claudius sagt, und sich nur in Gefahr bringt in irgend eine Grube zu fallen, so ergeht es auch dem Christen. Er darf

[1]) Bahnmaier hat in den Studien der evang. Geistlichkeit Württembergs Band 1. S. 27 eine ganz eigenthümliche Auslegung gegeben. Nach ihm zieht der Herr V. 9 das Urtheil: jenes Verfahren des Haushalters war Thorheit, das Lob seines Herrn Unsinn; ich sage euch dagegen: suchet euch durch jetzt beginnende, gewissenhafte, treue Anwendung auch des geringsten Gutes, des nun ein Mal unrechtmässiger Weise erworbenen Gutes, mit dem Heiland wieder zu befreunden. — Diese Fassung verträgt sich aber nicht damit, dass der Herr sagt, die Kinder der Welt seien klüger als die Kinder des Lichtes; es müsste dieser Satz sonst ironisch gemeint sein.

den Boden, auf dem er steht, die Welt, in welcher er sein Werk zu treiben hat, nicht so leichtfertig und hochmüthig ansehen. Weil ein Kind der Welt in der Welt lebt, so kennt es die Welt mit ihren Hülfsmitteln und Verhältnissen viel gründlicher, und so ist es nicht zu verwundern, dass dem Weltkinde seine Anschläge meist besser gelingen als dem Kinde des Lichtes. Es ist eben weltkundiger, klüger. Wollte der Herr zur Klugheit mahnen, so konnte er nur aus den Kindern der Welt ein Vorbild, einen Meister in der Klugheit entlehnen. Dass er dieses thun musste, hatte für die Jünger etwas tief beschämendes; wie es für den vernünftigen Menschen schon tief demüthigend ist, dass ihm in der Fabel ein unvernünftiges Thier zum Lehrer geordnet wird. Da es die Klugheit nur mit den Mitteln, die Weisheit erst mit dem Zwecke der Handlung zu thun hat, d. h. weil die Klugheit nur eine formelle Tugend, eine Virtuosität ist, die Weisheit erst eine materielle Tugend, ein praktisches Handeln ist, so liegt auf der Hand, wie thöricht Julianus, der Abtrünnige, und Porphyrius vorwerfen, der Herr empfehle in dieser Parabel List und Betrug. Luther hat hier in seiner einfachen Weise die schlagendste Antwort gegeben. Er lobt nicht, sagt er, dass es gut sei; sondern tadelt ihn, dass er vorhin dem Herrn das Gut umgebracht und darnach hinterlistig sich in's Gut gerichtet hat. Aber das preist der Herr, dass er seiner nicht vergessen hat, lobt allein seine Listigkeit, Geschwindigkeit und Vorsichtigkeit. Eben als wollte ich jemand reizen, zu wachen, zu beten und zu studiren und spräche: siehe, die Mörder und Diebe wachen des Nachts, dass sie rauben und stehlen, warum wolltest du denn nicht wachen, dass du betest und studirest. Hie lobe ich nicht die Mörder und Diebe wegen ihres Unrechts, sondern die Weisheit, weil sie so weislich zu ihrem Unrechten kommen. Dessgleichen wenn ich spräche: ein unzüchtig Weib schmückt sich mit Gold und Seide, dass sie junge Knaben reize, warum wolltest du dich nicht auch schmücken im Glauben, dass du Christo gefallest. Hie lobe ich die Hure nicht, sondern den Fleiss, den sie übel anlegt."

Hiermit sei aber des Vorredens genug, wir gehen nun zur Auslegung über, die sich kurz halten kann.

V. 1. Er sprach aber auch zu seinen Jüngern: es war ein reicher Mann, der hatte einen Haushalter, der ward vor ihm berüchtiget, als bringe er ihm seine Güter um. Wenn wir den Anfang dieses Kapitels mit dem dritten Verse des vorhergehenden vergleichen, so zeigt es sich, wie die Rede des Herrn von der Peripherie dem Centrum zustrebt. Es hiess dort *πρὸς αὐτούς*, das Pronomen konnte sich nur auf die murrenden Pharisäer und Schriftgelehrten beziehen. Diese sind vor der Hand abgethan. Drei Parabeln hat Jesus ihnen in Sonderheit erzählt; jede derselben war im Stande, einen Stachel in ein Pharisäerherz hineinzutreiben. Während die Last dieser gewaltigen Worte noch schwer auf ihnen ruht, wendet sich der Herr jetzt denen zu, welchen er durch seinen grossen apologetischen Vortrag Ruhe verschafft hat von ihren Drängern. Bertholdt behauptet, unter diesen *μαθηταί* seien ausschliesslich die zwölf Apostel und die 70 Jünger zu verstehen; das ist ganz irrig. Jeder hiess ein Jünger des Herrn, welcher sich auf längere oder kürzere Zeit ihm anschloss, vgl. Joh. 6, 60 u. 66. Wir halten es mit Bengel, Kühnöl, Meyer, welche *μαθηταί* in diesem weiteren Sinne hier fassen; und beziehen dieses Wort in Sonderheit auf diejenigen Jünger, welche eben zu

dem Herrn gekommen waren, also auf die Zöllner. Trefflich bemerkt Bengel: *hi discipuli non sunt duodecim illi, qui omnia reliquerunt, et potius amici faciendi; sed qui fuerant publicani. ac dominus iam gravius loquitur cum discipulis, qui fuerant publicani, et severius; quam pro his ad alios; filius cum gaudio recuperatus non quotidie symphonias habet, sed ad officium redire docetur.* Diese Zöllner waren wohl zum grösseren Theile wohlhabende Leute; der Herr wählt desshalb, um ihnen die rechte Klugheit an das Herz zu legen, ein Bild, aus welchem der kluge Gebrauch von Geld und Gut ersichtlich ist. Er spricht: *ἄνθρωπός τις ἦν πλούσιος.* Dieser reiche Mann ist weder das Römervolk (so Schleiermacher), oder der römische Kaiser (so Grossmann), noch der Fürst dieser Welt (so Olshausen), oder der Plutus, (so Lange) und der Mammon (so Meyer), sondern Gott, so die Kirchenväter und Reformatoren, Bengel, Baumgarten-Crusius, Meuss, Ewald. Meyer wehrt sich gegen diese Fassung und bemerkt, dass dieselbe schon *a priori* unwahrscheinlich sei, weil an den beiden andern Stellen, wo bei Lukas *ἄνθρωπός τις πλούσιος* Subjekt einer Parabel ist (12, 16. 16, 19), der reiche Mann eine sehr unheilige Person darstelle, in welcher der Mammons- und Bauchdienst abgebildet werde. Auch V. 8 und der Umstand, dass gerade der Austritt aus dem Dienst des reichen Mannes dasjenige Unterkommen nach sich ziehe, welchem in der Anwendung V. 9 die Aufnahme in die ewigen Hütten entspricht, soll dagegen streiten. Wie der reiche Kornbauer und der reiche Mann dagegen sein sollen, dass Gott hier als reicher Mann dargestellt wird, ist nicht einzusehen; V. 8 könnte Schwierigkeiten machen, wenn der reiche Mann von dem Herrn zu den Kindern dieser Welt gezählt würde. Es liegt aber durchaus keine Nöthigung vor, den reichen Mann darunter zu begreifen; auch entspricht nicht der Austritt aus dem Dienste dem Eintritt in die ewigen Hütten, sondern der Eintritt in die irdischen Wohnungen hat sein Gegenbild an dem Eintritt in die ewigen. Dieser reiche Mann dient nicht bloss zur Staffage, wie Ebrard meint; wir können auch nicht mit de Wette und Bleek behaupten, dass für den Zweck der Parabel die Person des reichen Mannes gar nicht besonders in Betracht komme; er ist nothwendig, denn das Handeln des Haushalters beruht ganz wesentlich darauf, dass er eben Haushalter eines Andern ist. Der *οἰκονόμος*, welchen der reiche Mann hatte, war nicht Pachttheilhaber, wie Hölbe es sich denkt, auch nicht ein Sklave, sondern ein freier Mann, dem ein uneingeschränktes Verfügungsrecht eingeräumt war, so Schulz, Bertholdt, de Wette, Baumgarten-Crusius, Bleek u. A. Unter dem *οἰκονόμος* wird aber nicht abgebildet Judas (so Bertholdt), nicht die Pharisäer und Schriftgelehrten (so Zyro, Baumgarten-Crusius) nicht das israelitische Volk und seine Häupter (so Meuss), nicht die Reichen unter den Jüngern, nicht die Zöllner (so Schleiermacher u. A.), sondern die *μαθηταί* überhaupt. Jeder Mensch ist an und für sich ein *οἰκονόμος* Gottes: Seneka fragt schon *de benef. 6, 3: quid tamquam tuo parcis? procurator es.* Der ewig reiche Gott hat einem jeden mehr oder minder von seinem Hab und Gut anvertraut; wir denken an die *bona naturae, bona gratiae, bona fortunae.* Ein jeder Mensch ist an seinem Theile Gottes Haushalter und Niemand ist da, dem Gott nicht ein *ἐλάχιστον* übergeben hätte. Nicht als Sklaven hat uns Gott in seine Güter gesetzt, er hat uns vielmehr das freie Verfügungsrecht zugestanden, versteht sich unter der Voraussetzung, dass wir ihm sein Gut treu verwalten. Es ist mit dem Haushalter, wie es scheint, eine geraume

Zeit trefflich gegangen: er schien ein rechter Haushalter zu sein. Aber der Schein trügt. *καὶ οὗτος διεβλήθη αὐτῷ ὡς διασκορπίζων τὰ ὑπάρχοντα αὐτοῦ.* Auf dem *οὗτος* liegt der Nachdruck; dieser Mensch, den sein gnädiger Herr erst zu etwas gemacht, den er so hoch gestellt, den er mit dem grössten Vertrauen hatte schalten und walten lassen über sein Eigenthum, dieser Mensch trieb es so, dass er angegeben werden konnte als ein Uebelthäter. *διαβάλλειν* soll keine *vox media* sein; es soll nicht bloss, wie Olshausen es meint, das Heimliche der Anklage, auch nicht bloss, wie Niedner und Stier glauben, das Feindselige und Gehässige der Verdächtigung ausdrücken, sondern auch, wie Francke behauptet, die Falschheit, die Grundlosigkeit der Anklage anzeigen. Eichstädt sagt in seinem Programme: *de oeconomo improbo. 1847: in priori verbo (διεβλήθη), quod in N. T. non nisi apud Lucam reperitur, non semper inest notio falso deferendi, sed usurpatur etiam de iis, qui deferunt aliquid, quod verum quidem est, sed quod celari volunt, velut in Joseph. Arch. 6, 10, 2.* Bleek meint, es sei hier wohl in diesem Sinne gesetzt, Meyer behauptet auch, dass etwas thatsächliches zu Grunde gelegen habe. Es ist sicher so. Angeklagt ward aber der Haushalter *ὡς διασκορπίζων τὰ ὑπάρχοντα αὐτοῦ.* Wenn ich aus dem *ὡς* auch nicht mit Sicherheit schliessen möchte, dass der Verkläger seiner Sache nicht gewiss war, so scheint es mir doch fein darauf anzuspielen, dass der Angeber nichts bestimmtes aussagen konnte, aber doch Verdacht gegen den Haushalter erwecken wollte. Man könnte in dem *ὡς* dann finden, dass der Angeber die Verschleuderung, welche er Gott weiss woher? gehört hat, als ein blosses Gerücht vorträgt. Es kann *ὡς* aber auch gewählt sein aus dem Sinne des *ἄνθρωπος πλούσιος* heraus. Derselbe hatte, wie Heppe es wahrscheinlich findet, bis dahin seinem Haushalter so getraut, dass er die Anklage für nichts als eine Verleumdung hielt. Die Anklage selbst lautete auf das Schlimmste, das einem Haushalter nachgesagt werden kann, auf Veruntreuung, auf Verwahrlosung und Verschleuderung der ihm anvertrauten Güter seines Herrn. Als ein rechtes Weltkind erscheint dieser Mensch, er hat sich dem Genusse dieser Welt dahingegeben und lebt sorglos in den Tag hinein. Der reiche Mann hört die Anklage.

V. 2. Und er forderte ihn und sprach zu ihm: was höre ich da von dir? Thue Rechnung von deinem Haushalten, denn du kannst hinfort nicht mehr Haushalter sein. Der Herr des Haushalters ist ein reicher Mann, er ist so überschwänglich reich, dass er den Verlust nicht spürt, welchen sein ungerechter Haushalter ihm beibringt: aber er lässt ihn doch nicht ruhig dahingehen und in seinem Wesen weiter treiben. Er ruft ihn vor sich und spricht mit ihm, wie reiche Leute mit ihren Untergebenen wohl zu sprechen pflegen, äusserst kurz und bündig. Er stellt ihn mit der Frage: *τί τοῦτο ἀκούω περὶ σοῦ* zur Rede. Ueber dieser Worte Fassung lässt sich streiten: zwei Auslegungen sind möglich. Luther übersetzt: wie höre ich dass von dir? Kühnöl, de Wette, Meuss fassen es heute noch so: wie kommt es, dass ich das von dir höre? Fritzsche, Bornemann, Meyer, Winer finden aber eine Zusammenziehung des Fragesatzes mit einem relativen Satze, die bei den Griechen gar häufig vorkommt; was ist das, das ich von dir hören muss! Bleek mag sich nicht entscheiden — allein da eine solche Contraktion sehr üblich ist und sie dem kurzen Tone der Verhandlungen am meisten angemessen ist, möchte ich der letzteren Auslegung doch den Preis zuerkennen. Indignirt

scheint der reiche Mann über seines Haushalters Verfahren nicht zu sein, überrascht ist er allerdings. Gut sagt Bengel: *loquitur homo dives quasi de re nec opinata. Deus homini credit.* Auf seinen Haushalter hatte er Häuser gebaut, rückhaltslos hatte er ihm sein ganzes Vertrauen geschenkt, welch ein Undank, welcher Treubruch, wenn die Anklage wahr ist! Was ist das, das ich von dir höre? Die Sache muss untersucht werden, denn wahrscheinlich hatte der reiche Mann schon ähnliche Erfahrungen bei Anderen gemacht; auch ist er es seinem Diener schuldig, ihm Gelegenheit zu bieten, sich gegen diese Verdächtigung zu vertheidigen. Der reiche Mann will sich aber mit schönen Worten, hohen Betheurungen der Treue nicht abspeisen lassen, er will der Sache auf den Grund gehen; er befiehlt: *ἀπόδος τὸν λόγον τῆς οἰκονομίας σου.* Francke fasst diese Worte falsch, wenn er ihnen den Sinn unterschiebt: gib deine Rechnungsbücher ab!, auch Bleek scheint mir fehlzugehen, wenn er bemerkt: „diess kann hier nicht von einer Rechenschaft gemeint sein, wodurch er sich rechtfertigen sollte, da die unmittelbar folgenden Worte zeigen, dass der Herr schon den Entschluss gefasst hatte, ihn von seinem Amte zu entfernen, sondern nur von einer solchen, wodurch er beim Abschiede seinem Herrn den Bestand seines Vermögens in den gemachten Einnahmen und Ausgaben vorlegen sollte, damit dieser wüsste, wie es damit stände." Meyer drückt sich vorsichtiger aus, der Herr will nach ihm den Etat nur klar gemacht sehen. Dem Haushalter soll sein Recht geschehen, der Herr aber sieht mit Schmerzen voraus, dass sein Diener in dem Gerichte nicht bestehen wird. Die Worte: *οὐ γὰρ δυνήσῃ ἔτι οἰκονομεῖν;* deuten darauf hin. Unwiderruflich ist die Absetzung noch nicht ausgesprochen, sie geht nicht der Rechenschaft voraus, sondern wird voraussichtlich das Resultat der gewissenhaften Untersuchung sein.

V. 3. Der Haushalter sprach bei sich selbst: was soll ich thun? Mein Herr nimmt das Amt von mir, zu graben vermag ich nicht, zu betteln schäme ich mich. Der Haushalter ist durch seines Herrn Eröffnung überrascht worden; wie ein Blitz aus heiterem Himmel hat sie ihn getroffen. An seinen Fall hat er nie gedacht, sonst hätte er bei Zeiten, wie man sagt, sein Schäfchen in's Trockne gebracht. Weil sein Herr es so lange hingehen liess, ohne ihn zur Rechenschaft zu ziehen, glaubte er am Ende, es könne seinem Herrn nie in den Sinn kommen, mit ihm zu rechnen. Wie überrascht der Haushalter ist, wie er sich schon fallen sieht im Geiste, verstürzt und verstarrt ist er nicht. Den Kopf, den klugen Kopf behält er oben; mit einem Male ist er aus seinem Taumel wach und nüchtern geworden. *εἶπε δὲ ἐν ἑαυτῷ οἰκονόμος.* Er geht nicht lange Zeit mit sich zu Rathe, er fragt auch nicht hier und dort um guten Rath an, er geht sofort in sich, aber sein Insichgehen ist ein ganz anderes als das Insichschlagen des verlorenen Sohnes. Er geht von dem Angesichte seines Herrn weg, denn da dieser ihm nicht hatte sagen lassen, was er von ihm wollte, hatte er seine Rechnungsbücher nicht bei sich; unterwegs aber beschäftigt ihn schon die Frage: *τί ποιήσω.* Er erkennt auf den ersten Blick, dass, wenn nicht Alles verloren sein soll, jetzt gehandelt, rasch und entschieden vorgegangen werden muss. Der Augenblick ist jetzt kostbar, denn die letzte Stunde hat für ihn schon zu schlagen angefangen. Was ihm bevorsteht, sieht er mit hellem Auge: *ὅτι ὁ κύριός μου ἀφαιρεῖται τὴν οἰκονομίαν ἀπ' ἐμοῦ.* Woher weiss das der Haushalter? Sein Herr hat es ihm so apodiktisch nicht gesagt; Alles hing von der Rechnungsablage ab. Es ist

keine Frage, dass das Gewissen, welches wie ein fetter Hund in den Tagen des genussvollen Lebens seine Pflicht und Schuldigkeit nicht gethan hat, jetzt in ihm wach geworden ist. Es hat den ganzen Handel schon in seine Hand genommen und sehr schnell zu Ende gebracht, ehe der Herr den Prozess eigentlich angefangen hat. Der ungerechte Haushalter bricht über sich selbst den Stab. Wenn das Gewissen den Menschen ergreift, so wird der Mensch sonst in seinem ganzen Handeln unruhig, unschlüssig, unsicher; bei dem Haushalter ist nichts davon wahrzunehmen. Er hat nicht Lust, auf sein Gewissen zu hören; er sucht es zum Schweigen zu bringen durch eine Reflexion über seine Lage, die unbedingt gebessert werden muss. Das Amt wird von ihm genommen, der Lebensunterhalt hört damit auf; er könnte sich denselben auf zwei Wegen verschaffen; er könnte nämlich im Schweisse seines Angesichtes das tägliche Brod sich erwerben, oder an den Thüren der Reichen betteln. Aber beide Wege finden nicht seinen Beifall: *σκάπτειν οὐκ ἰσχύω, ἐπαιτεῖν αἰσχύνομαι.* Jansen's Bemerkung, dass der Haushalter keinen dieser beiden Wege einschlagen wolle, da zum Arbeiten keine Zeit mehr da sei, sintemal die Absetzung von dem Tod verstanden werden müsse, und dass auch das Betteln nicht mehr angehe, weil auf den Tod das Gericht folge, ist falsch. Chrysostomus hat schon das Richtige gesehen; er ist zu träge und entnervt, als dass er noch arbeiten könnte und wollte und anderer Seits ist er zu stolz und hochmüthig, als dass er betteln könnte. Schon bei Aristophanes spricht Einer in den Vögeln V. 14, 32: *τί γὰρ πάθω; σκάπτειν γὰρ οὐκ ἐπίσταμαι* und bezeichnet so das Graben als das Letzte, das Einem übrig bleibt, wenn Alles verloren ist. Das Betteln gilt allerdings, wie wir aus Sirach 40, 28 wissen: *κρεῖττον ἀποθανεῖν ἢ ἐπαιτεῖν*, für sehr schimpflich. Bahnmaier hat schwerlich den Sinn des Haushalters errathen, wenn er meint, derselbe schäme sich, bei seinem Herrn zu betteln; Bengel ist ihm freilich in dieser Ansicht vorausgegangen: *ex nimia modestia et sensu suae indignitatis;* aber ich nehme doch Anstand. Der Herr hat ihm kund gethan, dass er sich mit ihm gründlich auseinandersetzen will und das Folgende beweist, dass der Haushalter scharf in's Auge fasst, wie er für die Zeit seiner Entlassung für sich sorgen soll; es ist also ein Betteln bei andern Wohlhabenden das nächstliegende. Wenn Hölbe, Bengel noch überbietend, in dem *αἰσχύνομαι* ein gutes Zeichen erkennt und meint, der Mann zeige sich als einen Mann von besseren Gefühlen, so finde ich hier nicht eine löbliche, sondern eine sehr tadelnswerthe, hochmüthige Schaam. Wenn ein besseres Gefühl in diesem Menschen noch gelebt hätte, so würde er an ein *ὁμολογεῖν* gedacht haben. Nicht sein Vergehen macht ihm Sorge und Kummer, sondern nur der Verlust seines Amtes, die Brodlosigkeit. Keine göttliche Traurigkeit schimmert aus diesen Worten hervor, sondern nur die Traurigkeit der Welt.

V. 4. Ich weiss wohl, was ich thun will, wenn ich nun von dem Amt gesetzt werde, dass sie mich in ihre Häuser nehmen. Der Haushalter kam mit seinem Nachdenken schnell zum Ziele; er spricht: *ἔγνων, τί ποιήσω.* Bengel sagt treffend: *subito consilium cepit,* wie auch Meyer: das asyndetisch einfallende *ἔγνων* schildert lebhaft und naturgetreu. Wenn keines von den beiden Mitteln, welche sich ihm zuerst anboten, zu ergreifen war, so hat er doch nicht gezweifelt, dass es ein zum Ziele führendes Mittel gebe. Er kann den drohenden Schlag nicht von sich abwenden, aber er kann ihn doch weniger schädlich machen, er kann dem

Verderben noch entrinnen und seine Existenz sich sichern. Denn hierauf ist sein Absehen gerichtet, für seines Leibes Nahrung und Nothdurft sorgt er allein, wenn seine Seele darunter auch Schaden leidet; er weiss eben nicht, dass er einen unsterblichen Geist hat, wie alle Weltkinder dieses nicht wissen, oder wenigstens nicht glauben. Sein Sinnen ging darauf, wie es anzufangen sei, *ἵνα, ὅταν μετασταθῶ τῆς οἰκονομίας, δέξωνταί με εἰς τοὺς οἴκους αὐτῶν.* Die Absetzung ist noch nicht ausgesprochen, er drückt sich desshalb noch reservirt aus: *ὅταν μετασταθῶ.* Hölbe meint, er spreche so problematisch in dem Bewusstsein seiner Unschuld; nein, dem ist nicht so: die Würfel sind noch nicht gefallen. Die Gedanken des Haushalters jagen sich; er nimmt sich gar nicht die Zeit, zu sagen, wer denn diese sind, welche ihn in ihre Häuser aufnehmen sollen; was das für ein probates Mittel ist, das er gefunden hat. Der Vorhof zur Hölle ist mit guten Vorsätzen gepflastert, unsere besten Entschlüsse fallen wie taube Blüthen über Nacht ab. Bei diesem Haushalter ist es nicht so; er denkt schnell und handelt ebenso schnell entschlossen. Gesagt, gethan!

V. 5. Und er rief zu sich alle Schuldner seines Herrn und sprach zu dem Ersten: wie viel bist du meinem Herrn schuldig? Jesus berichtet summarisch, was der Haushalter gethan hat und lässt uns über das Wie? im Unklaren. Der Haushalter hat Eile, er darf aber seine Verlegenheit nicht zu frühe ruchbar werden lassen. Er spielt den vornehmen Mann und bestellt jeden Schuldner seines Herrn zu sich. Es ist nicht gesagt, dass er sie alle auf eine Stunde vorgeladen hätte, aber auch das Gegentheil ist nicht angedeutet. Bahnmaier schliesst aus dem *προςκαλεσάμενος*, dass mit jedem Einzelnen besonders verhandelt worden sei, im andern Falle würde *συγκαλεσάμενος* dastehen. Bengel behauptet das Gegentheil, er bemerkt zu dem *σὺ δέ* des folgenden Verses: *coniunctio indicat oeconomum non seorsim cum quovis egisse debitore.* Es hat dieses *δέ* allerdings den Anschein, als ob sich der Haushalter hastig von dem Ersten zu dem Zweiten hinwendet. Der Boden unter den Füssen brennt, da kann der Mann, dessen Stunden gezählt sind, nur so summarisch, wie der Herr erzählt, verfahren. Die Schuldner kommen, es steht mit Absicht *τοῦ κυρίου ἑαυτοῦ* — Meyer schreibt mit Recht hierher: *ἑαυτοῦ* hat Nachdruck. Durch die Schuldner seines eignen Herrn wusste er sich zu helfen. Sein Herr drohte ihm mit Absetzung und hatte ihn zur Rechenschaft vorgefordert, er weiss aber, sich an seinem Herrn schadlos zu halten; gibt er ihm auch kein Gnadenbrod und keinen Gnadengehalt, so weiss er doch in seiner perfiden Klugheit es so zu machen, dass sein Herr ihn *nolens volens* unterhalten muss. Er wendet sich an den Ersten, der ihm in den Wurf kommt, und fragt: *πόσον ὀφείλεις τῷ κυρίῳ μου;* Man würde den Haushalter für leichtsinniger machen, als er wirklich war, wenn man sagen wollte: er habe nicht gewusst, wie viel jeder dieser *χρεωφειλετῶν* schulde. Er weiss es nur nicht aus dem Kopfe und hat nicht die Zeit, nachzusehen, wie es mit jedem Einzelnen steht. Er hat solche Eile, dass er gar nicht nachschlagen und selbst lesen will. Man hat vielfach unter diesen Schuldnern Pächter verstanden, welche für ein bestimmtes Fruchtdeputat von den Ländern des reichen Mannes Stücke empfangen hatten. Baumgarten-Crusius mag sich nicht entscheiden; Meyer und Bleek nehmen aber nicht Pächter, sondern Schuldner an. Es würde sich empfehlen, unter diesen *χρεωφειλέταις* Pächter zu verstehen, weil so der Erlass, welchen der Haushalter eintreten

liess, sich viel höher belaufen würde und der Entsetzte um so sicherer auf eine freundliche Aufnahme unter ihrem Dache hoffen durfte; allein schon der Umstand, dass der Haushalter jeden einzelnen Schuldner vor sich beschied, möchte gegen die Annahme von Pächtern sprechen. Wäre es in diesem Falle nicht besser gewesen, mit einigen wenigen Pächtern zu verhandeln, wie leicht konnte nicht einer von ihnen, noch ehe er mit allen fertig geworden, dem betrogenen Herrn diesen Schurkenstreich denunciren und so weiteres Uebel verhindern. Es würde auch die vorgebrachte Anklage von dem *διασκορπίζειν* mit dieser Auffassung sich nicht gut vertragen; der Haushalter hätte dadurch, dass er die Güter in Pacht gab, und der Pacht scheint ein erheblich hoher gewesen zu sein, doch seines Herrn Eigenthum nicht verschwendet; diese Anklage hatte viel mehr Schein, wenn er seines Herrn Gut ausgeliehen hatte. Im Lukas kommen *χρεωφειλέται* noch 7, 41 vor, dort sind es ohne allen Zweifel Schuldner und nicht Pächter.

V. 6. **Er sprach: hundert Tonnen Oels. Und er sprach zu ihm: nimm deinen Brief, setze dich und schreibe flugs fünfzig.** Der erste Schuldner ist hundert *βάτους ἐλαίου* schuldig; *βάτος* ist das grācisirte בַּת, von dem Josephus *Antiqu.* 8, 2, 9 schreibt: *δύναται χωρῆσαι ξέστας ἑβδομήκοντα δύο*; es war also einem attischen Metreten gleich, ungefähr ¼ Ohm. Ein Bath war das grösste Maass für Flüssigkeiten. Der Haushalter sagt: *δέξαι σου τὸ γράμμα καὶ καθίσας ταχέως γράψον πεντήκοντα.* Castalio, Vatablus, Lightfoot, Meyer denken es sich so, dass der Haushalter dem Schuldner seinen Schuldschein aussucht, denn dieselben lagen natürlich bei ihm in Verwahr; möglicher Weise hat aber der unglückliche Mann gar keine Zeit, den Schuldschein aus dem Bündel herauszusuchen, er gibt am Ende das ganze Fascikel hin, damit jeder sich aussuche, was ihn anlangt. Die gewöhnliche, auch von Ewald und Bleek noch vertretene Ansicht ist, dass der Haushalter die alten Schuldscheine zurückgibt, damit neue mit den geringeren Zahlen geschrieben werden. Andere, denen Meyer zustimmt, sagen, nur die Zahlen wurden in den alten Schuldscheinen geändert. Man weiss aber in der That nicht, wozu die alten Schuldscheine herausgesucht und hingegeben wurden, wenn neue geschrieben werden sollten; die alten mussten dann einfach vernichtet werden. Wendet man ein, dass ein Aendern der Zahlen leicht bemerkt worden wäre, so muss man auf der andern Seite aber auch zugeben, dass ebenso leicht diese neuen Schuldscheine als Schriftstücke allerjüngsten Datums sich erwiesen. Da ausserdem der Haushalter zur Eile drängt — *ταχέως*, — so war jene Manipulation wohl das Schnellste und das Unverfänglichste, da eine Stückzahlung ja bei einem so hohen Schuldenposten sehr viel für sich hatte.

V. 7. **Darnach sprach er zu dem Andern: du aber, wie viel bist du schuldig? Er sprach: hundert Malter Weizen. Und er sprach zu ihm: nimm deinen Brief und schreibe achtzig.** Von dem Ersten eilt der Haushalter zu dem Zweiten weiter; dieser schuldet dem reichen Herrn hundert Kor Weizen. Das Wort *ὁ κόρος* ist aus dem Hebräischen כֹּר gebildet. Ein Kor war gleich 10 Epha's oder Bath's, er wurde auch Homer genannt, und war das grösste Maass für trockene Dinge. Josephus sagt *Ant.* 15, 9, 2: *ὁ δὲ κόρος δύναται μεδίμνους ἀττικοὺς δέκα.* Auffallend ist es, dass diesem Schuldner nicht auch die Hälfte erlassen wird; ist diese Verschiedenheit zufällig oder absichtlich? Bertholdt verweist

uns, so nur zu fragen; *illi*, sagt er, *non apud se reputarunt in rebus poëticis, e quarum numero sunt parabolae, varios esse debere modos, ut eae animos alliciant et oblectent.* Meyer sagt ähnlich, diese Verschiedenheit sei bloss Wechsel der concreten Schilderung. Olshausen dagegen findet in dieser Verschiedenheit eine weise Vertheilung der Wohlthaten je nach Bedürfniss. Wir lassen das; Schulden werden hier erlassen. Lange sagt: der Haushalter handle zuerst resolut, hernach vorsichtig; also war der Erlass bei dem Ersten nicht so vorsichtig; wie kann dann aber der Haushalter noch wegen seiner Klugheit gelobt werden? Oosterzee vermuthet, der Haushalter habe von den Pächtern einen übertriebenen Pacht herausgepresst, seinem Herrn aber nur einen mässigen Pacht berechnet und den Ueberschuss sich selbst angeeignet; er lasse nun die Pachtcontrakte auf die Zahlen setzen, welche er seinem Herrn verrechnet habe. Allein von solch einem Verfahren ist in dem Texte keine Andeutung. Baumgarten-Crusius bemerkt, bei dem Oel wird mehr erlassen, wohl nur, weil es kostbarer war, als der Weizen, daher mehr die Verschwendung gepasst hätte. Allein der Haushalter will sich nicht als Verschwender darstellen, sondern sich ein Obdach für die trübe Zukunft verschaffen. Dem Schuldner, welchem nur 20 Malter Weizen erlassen wurden, musste diese Ermässigung der Schuld geringer vorkommen, als die, welche sein Nebenmann erlangt hatte. Stier glaubt, er behandle sie so verschieden, damit sie erkennen sollten, dass Alles von seiner Willkür abhänge, und keinem habe er die ganze Schuld erlassen, um ihn nicht übermüthig zu machen. Es ist aber schwer einzusehen, wie die Schuldner auf den Gedanken hätten fallen können, der Haushalter handle nicht aus eigner Machtvollkommenheit, wenn er Allen ein gleiches Bruchtheil ihrer Schuld nachgesehen hätte! Sollte der Haushalter vielleicht seine Leute so gekannt haben, dass er genau wusste, wie viel er jedem erlassen müsse, um ihn sich zum guten Freunde zu machen? Den Einen verpflichtet zu allerlei Freundschaftsdiensten eine geringere Gabe; diese muss bei dem Andern verdoppelt werden, wenn sie ihn zu irgend etwas bestimmen soll.

Wie der Haushalter mit diesen beiden handelte, so verfuhr er mit allen Schuldnern seines Herrn, so sagen Bengel, Baumgarten-Crusius, Bleek, Meyer u. A. ganz richtig. Der Herr eilt zum Schluss, er sagt nicht, dass der Haushalter, nachdem er diesen letzten Betrug ausgeführt hatte, der schlimmer war als alle früheren, zu seinem Herrn gegangen sei, um ihm Rechnung abzulegen. Er wird es wohl gemacht haben, wie es die Betrüger dieser Art fast ohne Ausnahme machen; da er wusste, dass er nicht bestehen könne, so machte er sich heimlich aus dem Staub; sein Herr wartete vergebens auf seine Erscheinung. Er kam sehr bald hinter Alles.

V. 8. Und der Herr lobte den ungerechten Haushalter, dass er klüglich gethan hätte: denn die Kinder dieser Welt sind klüger als die Kinder des Lichtes in ihrem Geschlecht. Ich glaube nicht, dass Calvin das Richtige getroffen hat, wenn er spricht: *hic etiam cernere promptum est, si quis in singulis particulis insistat, stulte facturum. nam quum ex alieno largiri, res minime sit laude digna, quis aequo animo feret, ab improbo nebulone sibi eripi, quod pro sua libidine condonet? hoc certe nimis crassi stuporis foret, ubi substantiae suae partem quispiam direptam viderit, quod residuum est sibi furto ablatum aliisque*

donatum probare. Der Herr lobt den Haushalter wirklich: es versteht sich von selbst, dass der Syrer, Lyra, Erasmus, Calvin im Irrthume sind, wenn sie unter dem lobenden κύριος den Herrn Jesus verstehen: der Herr des Haushalters ist dieser κύριος, so Bengel, Baumgarten-Crusius, Bleek, Stier, Meyer. An und für sich lassen sich die Worte: ἐπῄνεσεν ὁ κύριος τὸν οἰκονόμον τῆς ἀδικίας, ὅτι φρονίμως ἐποίησεν zweifach fassen: man kann mit Schleiermacher, Bornemann ἀδικίας mit ἐπῄνεσεν construiren, man kann aber auch τῆς ἀδικίας als Genitiv der Apposition zu οἰκονόμος ziehen und das Lob in dem Satze mit ὅτι ausgedrückt finden. Meyer und Bleek erklären sich mit Recht gegen die erste Auslegung; sie verweisen auf V. 9 μαμωνᾶς τῆς ἀδικίας und auf 18, 6 ὁ κριτὴς τῆς ἀδικίας: es ist diese letzte Verbindung um so mehr nothwendig, als wir sonst für das Lob des Haushalters einen doppelten Inhalt gewinnen. Er würde wegen seiner Ungerechtigkeit und zweitens wegen seiner Klugheit gelobt. Unser Mann heisst οἰκονόμος τῆς ἀδικίας, weil er sich in dieser Eigenschaft während seiner ganzen Verwaltung und vornehmlich am Ende seines Dienstes erwiesen hat. Er wird einzig und allein um desswillen gelobt, dass er, wie Origenes schon hervorhebt, *callide*, und mit Geschwindigkeit und Vorsicht, wie Luther bemerkt, gehandelt hat. Augustinus sagt schon treffend: *laudavit — eo quod in futurum sibi prospexerat — non tamen omnia debemus ad imitandum sumere, non enim domino nostro facienda est in aliquo fraus, ut de ipsa fraude eleemosynas faciamus.* Der Herr kann nicht anders, als die List und Verschlagenheit seines Haushalters bewundern und er thut diess um so freudiger, als ihm, wenn der Haushalter auch noch so viel umgebracht hat, doch noch so viel bleibt, dass er den Verlust verschmerzen kann. Wie in Terentius *Heautontim.* 3, 2, 26 der Syrer spricht: *eho, laudas, quaeso, qui heros fallunt* und Chremes antwortet: *in loco ego vero laudo:* so kann dieser Herr auch in *loco* seinen treulosen Diener loben, er ist ebenso situirt, dass er sich nicht zu ärgern braucht. Eminent ist aber die Klugheit dieses Haushalters; er hat erreicht, was er wollte. Der Schuldenerlass kann nicht aufgehoben werden, er hatte noch das Recht dazu und da er nichts hat, so kann sich sein Herr an ihm auch nicht durch das Gericht erholen. Er muss es passiren lassen; nur das muss des Haushalters Sorge sein, die in den Betrug verwickelten Schuldner seines Herrn sich als gute Freunde zu bewahren. Es mag ihm das wohl gelingen; diesen Schuldnern wird der Herr, weil sie sich zu solchem Betruge missbrauchen liessen, nicht wieder vorstrecken, sie werden daher über kurz oder lang den klugen Rath ihres Hausgenossen nöthig haben.

Der Herr knüpft, wie Meyer richtig sieht, an das eben gesagte φρονίμως ἐποίησε eine allgemeine Sentenz zur Begründung jenes Prädikates an und erinnert an Maldonat's Wort: *et merito quidem illius prudentiam laudavit, nam quoad prudentiam quidem attinet, filii huius saeculi etc.* Jesus sagt: οἱ υἱοὶ τοῦ αἰῶνος τούτου φρονιμώτεροι ὑπὲρ τοὺς υἱοὺς τοῦ φωτὸς εἰς τὴν γενεὰν τὴν ἑαυτῶν εἰσί. Es unterliegt keiner Frage, der ungerechte Haushalter gehört zu den υἱοὶ τοῦ αἰῶνος τούτου, zu denen die υἱοὶ τοῦ φωτός den Gegensatz bilden. Der Ausdruck υἱοὶ τοῦ αἰῶνος τούτου begegnet uns noch Luc. 20, 34. Bleek bemerkt, dass dort die Menschen hier auf Erden in dieser Zeitlichkeit überhaupt im Gegensatz gegen die Menschen nach der Auferstehung verstanden seien, dass an unsrer Stelle aber nur eine gewisse Klasse der Menschen auf der Erde, die Weltmenschen bezeichnet

werden, die mit ihrem Thun und Sinnen nur dieser Zeitlichkeit angehören und etwas Höheres und Bleibenderes nicht kennen, noch davon wissen wollen.“ Allein auch in der späteren Stelle bei Lukas werden die *υἱοὶ τοῦ αἰῶνος τούτου* nach ihrer sittlichen Beschaffenheit charakterisirt. Söhne, Angehörige dieses Weltalters, עוֹלָם הַזֶּה sind solche, welche nach ihrem Herzensmenschen in dem עוֹלָם הַבָּא, in dem Reiche des Messias, in dem Reiche der Heiligkeit und Gerechtigkeit keine Bleibestätte haben. Diese weltlich gesinnten Menschen sind *φρονιμώτεροι ὑπὲρ τοὺς υἱοὺς τοῦ φωτός*: *ὑπέρ* ist eigentlich überflüssig; allein es kommt darauf an, die ganz überwiegende, Alles, was in der Welt ist, weit übertreffende Klugheit dieser Weltkinder recht hervorzuheben. Statt *ὑπὲρ τοὺς υἱοὺς τοῦ φωτός* könnte auch in schärfster Antithese zu dem *αἰὼν οὗτος* stehen *ὑπὲρ τοὺς υἱοὺς τοῦ αἰῶνος μέλλοντος*. Das mit dem Herrn anbrechende Weltalter ist ein Weltalter des Lichtes, er ist ja das Licht der Welt und wer zu ihm kommt, kommt zu dem Licht. Das Licht ist mit dem Leben identisch; Gott ist ein Licht, ist das Licht, ist Leben und Wahrheit; das Kind des Lichtes — dieser Ausdruck findet sich noch Joh. 12, 36; 1 Thess. 5, 5; Ephes. 5, 8 — hat sich von dem Wesen dieser Welt frei gemacht und von Jesus sich erleuchten und auferwecken lassen. Es wird aber, wohlgemerkt, nicht ausgesagt, dass die Kinder dieser Welt klüger sind als die Kinder des Lichtes ganz im Allgemeinen, das ist nicht gut möglich, denn die Klugheit dieses Haushalters ist doch nur für eine sehr kurze Zeit Klugheit; er ist nur klug für die wenigen Tage, welche er noch auf dieser Erde zu leben hat, er bedenkt nicht die Ewigkeit, ja er häuft sich für die Ewigkeit durch seine Klugheit den Zorn und Feuereifer des lebendigen Gottes. Der Herr fügt desshalb näher bestimmend hinzu *εἰς τὴν γενεὰν ἑαυτῶν*: Bengel sagt trefflich: *εἰς, in limitat.* Kühnöl, Olshausen, de Wette, Baumgarten-Crusius u. A. wollen *ἑαυτῶν* auf die Kinder dieser Welt und die Kinder des Lichtes gemeinschaftlich beziehen: grammatisch aber, was Bleek vor Allen hervorhebt, geht es bloss auf die *υἱοὶ τοῦ αἰῶνος τούτου*. Die Kinder der Welt sind also weit überlegen *εἰς τὴν γενεὰν ἑαυτῶν*. Grotius wird diesem *εἰς* nicht gerecht, wenn er interpretirt: *in rebus suis agendis*: ebensowenig Lange, der es fasst: in Gemässheit ihres Wesens. Das *εἰς* wird so zu nehmen sein, dass es die Richtung angibt, in welcher die Klugheit der Kinder dieser Welt sich bethätigt. Paulus und Kühnöl verstehen unter der *γενεὰ ἑαυτῶν* die Zeitgenossen, die mit ihnen gleichzeitig lebenden Menschen; Wieseler nimmt *γενεά* als Zeit eines Menschenlebens, daher klüger in der Richtung auf ihre *γενεά* = *prudentiores ad curandum id, quod in generationem suam cadit*, so dass dadurch die Beschränktheit des Blickes der Kinder dieser Weltperiode charakterisirt werde, welcher sich nur auf die Dauer ihrer *γενεά*, ihrer irdischen Existenz erstrecke. Richtig wird *εἰς τὴν γενεὰν ἑαυτῶν* nur gefasst, wenn wir es übersetzen: in Beziehung auf ihr eigenes Geschlecht, in Beziehung auf solche, die ihnen anverwandt und zugethan sind, auf ihres Gleichen. Die Klugheit der Weltkinder beschränkt sich auf diese Sphäre und kann, eben weil sie Weltkinder sind, nicht über diesen engen Kreis hinausgehen. Die Welt ist ihr Lebenselement, in dieser Welt wollen sie sich durch ihre Klugheit Vortheile verschaffen, andere Weltkinder wollen sie überlisten; die Kinder des Lichtes wollen und können in dieser Sphäre nicht mit ihnen wetteifern, denn ihr Wandel ist in dem Himmel.

V. 9. **Und ich sage euch: machet euch Freunde mit dem ungerechten Mammon, auf dass, wenn ihr nun darbet, sie euch aufnehmen in die ewigen Hütten.** Jesus zieht jetzt die Nutzanwendung dieses Gleichnisses, indem er eine ernste Mahnung an seine Jünger richtet. Wie der reiche Mann in dem Gleichnisse den ungerechten Haushalter lobte wegen seiner Klugheit, so kann der Heiland die Seinen auch nur loben, wenn sie klug sind und klug handeln. Das *καί* ist demnach nicht adversativ, sondern copulativ. Freunde sollen sich die Angeredeten machen *ἐκ τοῦ μαμωνᾶ τῆς ἀδικίας*. Was ist der Mammon und wie kommt er zu dem Genitivus *qualitatis τῆς ἀδικίας*? Das Wort *ὁ μαμωνᾶς* ist offenbar aus dem Aramäischen hellenisirt, מָמוֹן, mit der aramäischen Artikelendung מָמוֹנָא ist gleich בֶּצַע. Gewinn, Reichthum, Schätze. Es kommt dieses Wort sowohl in den Targumim und den Rabbinen, wie im Syrischen vor. Augustinus sagt in der Auslegung der Bergpredigt: *congruit et punicum nomen, nam lucrum punice mammon dicitur.* Ueber die Ableitung des Wortes ist man nicht ganz einig: Tholuck leitet es von אָמַן, vertrauen, sich stützen ab; hiernach wäre der Mammon dasjenige, worauf man sich verlässt. Wenn Einige *μαμωνᾶς* für den Namen eines Götzen nehmen, des Gottes des Reichthums, wie desshalb Lachmann an allen drei Stellen, wo dieses Wort vorkommt, ausser hier und gleich weiter V. 13 Matth. 6, 24, es mit grossem Anfangsbuchstaben hat drucken lassen; so können sie die Existenz einer solchen Gottheit nicht beweisen. Dieser Mammon empfängt nun das Prädikat: *τῆς ἀδικίας*. Löffler möchte *τῆς ἀδικίας* so fassen, dass die Reichthümer als ein Ding bezeichnet werden, welches in der That und Wahrheit nicht also genannt werden kann; jedoch ist diess nicht statthaft. Unmöglich kann die *ἀδικία* sich hier auf das metaphysische Sein beziehen, es muss, wie bei dem *οἰκονόμος τῆς ἀδικίας*, eine dem Reichthum anhaftende sittliche Eigenschaft ausgesagt sein. Michaelis, Kühnöl, Wieseler fassen *μαμωνᾶς τῆς ἀδικίας* = *fallaces opes*, allein diese Auffassung leidet wie die des Augustinus: *quia verae non sunt, paupertate enim plenae sunt et semper obnoxiae casibus;* an dem schon gerügten Fehler. Hieronymus, Augustinus (an einer andern Stelle), Theophylaktus, Calvin, Olearius, Maldonatus, Lightfoot, Bertholdt, Bornemann verstehen die *ἀδικία* von dem meist unrechtmässigen Erwerb des Reichthums. Allein hiergegen würde mit Luther zu erinnern sein, dass der unrechtmässig erworbene Reichthum denen einfach zurückgegeben werden muss, welchen er entwandt worden ist. Daher ist es wohl besser die *ἀδικία* auf den Gebrauch des Reichthums zu beziehen. Schon Ambrosius sagt: *quia variis divitiarum illecebris nos avaritiae tentat affectus, ut vellemus servire divitiis.* Geld und Gut haben solch ein verlockendes und verstrickendes Wesen; und da hier vom Gebrauche des Reichthums die Rede ist, war es ganz angemessen auf den Missbrauch hinzudeuten, welcher so gerne mit dem Reichthum getrieben wird. Calvin sagt: *quod mammona iniquitatis vocat, suspectas nobis divitias reddere vult, quia ut plurimum dominos suos iniquitate involvunt. etsi enim per se non malae sunt, quia tamen raro acquiruntur sine fraude, aut violentia, aut aliis artibus illicitis, raro etiam sine superbia, vel luxu, vel alio pravo affectu possidentur. merito suspectas nobis Christus reddit, quemadmodum et alibi vocavit spinas,* Matth. 13, 22. Augustinus weist in den *quaest. 2, 34* noch einen andern Grund auf, warum dem Mammon eine *ἀδικία* beigelegt werden

könne: *quia non sunt istae divitiae nisi iniquis, qui in eis constituunt spem atque copiam suae beatitudinis.* Aus jenem Reichthum, welcher nur zu oft, wie von dem Haushalter, als das Mittel zu einem ungerechten Handeln benutzt wird, sollen sich die Jünger des Herrn Freunde machen. Wer diese sind, ist nicht gesagt, lässt sich aber aus dem Schlusssatze schliessen. ἵνα ὅταν ἐκλίπῃ, wie auch der *codex sinaiticus* liest, δέξωνται ὑμᾶς εἰς τὰς αἰωνίους σκηνάς. Ehe der Mammon uns ausgegangen sein wird, so fassen ἐκλίπῃ Meyer und Bleek, sollen wir ihn so angewandt haben, dass wir uns solche zu Freunden gemacht haben, welche uns in die ewigen Hütten aufnehmen. Diese ewigen Hütten werden von Meyer als Bezeichnung des Messiasreiches nach seinem ewigen Bestande gefasst; er verwirft ausdrücklich als unhistorisch und modern die Beziehung auf den Himmel. Bleek vertritt aber mit Recht diese von den Alten schon angenommene Auslegung. In diese ewigen Hütten sollen nun die durch den Mammon erworbenen Freunde ihre Wohlthäter aufnehmen; wer sind nun diese namenlosen Freunde? Wolf, Kühnöl, Lightfoot sagen: Gott und Christus, Andre, Olshausen, Bleek und Ebrard: Gott und die Engel, Melanthon: Christus und die Frommen, Andre wie Piscator, Ewald und Meyer: die Engel. Ambrosius: Engel und Heilige. Allein grammatisch können nur diejenigen Subjekte sein, welchen die Reichen mit ihrem Mammon geholfen haben, also ihre Mitmenschen. Können diese aber aufnehmen in die ewigen Hütten? Man hat δέξωνται desshalb abgeschwächt in „willkommen heissen:" das ist nicht nöthig. Diese, welche Wohlthaten von uns empfangen haben, nehmen uns auf, nicht als ob sie dazu Recht und Macht hätten; richtet ja die Königin von Mittag nicht die Zeitgenossen des Herrn an Christi statt. Wie diese richtet, so nehmen diese auf: sie stehen nämlich vor dem Gotte, der allein aufnehmen kann, und beweisen als lebendige Zeugen, dass diese aufnahmefähig sind. So schon Luther, er spricht: „dass sie euch aufnehmen in die ewigen Hütten. so doch nicht die Heiligen, sondern allein Gott in die ewigen Hütten nimmt und Lohn gibt. Matth. 25, 9. 1 Petr. 4, 18. Joh. 3, 13. 1 Tim. 2, 5. Joh. 14, 6. Antwort: dieser Spruch redet nichts von den Heiligen im Himmel, sondern von den armen Dürftigen auf Erden; denn wie könnten wir jenen geben? wie aber können diese uns in den Himmel nehmen, da sie selbst noch nicht darin sind? Sondern also nehmen uns die Freunde gen Himmel, wenn sie durch unsren Glauben, der an ihnen erzeigt war, des Himmelreichs Ursach sind, wie Jesus selbst lehrt Matth. 25, 40. Nicht die Menschen werden es thun, sondern sie werden Zeugen sein unsres Glaubens, der an ihnen bewiesen ist, um welches willen Gott uns in die ewigen Hütten nimmt. Da wird einer kommen und rühmen: Herr, der hat mir einen Rock, einen Gulden, ein Stück Brod, einen Trunk Wasser in der Noth gegeben. Ja er selbst, der Herr, wird herantreten und sagen vor seinem himmlischen Vater, allen Engeln und Heiligen, was wir ihm Gutes gethan haben."

Die praktische Behandlung dieser Perikope steht zu der gefundenen Absicht des Gleichnisses in einem Abhängigkeitsverhältniss; es wird also nicht gebilligt werden können, wenn auf Grund dieses Schriftabschnittes das Verhältniss des Christen zu dem irdischen Gute in erster Linie besprochen wird. Die Klugheit steht in erster Linie, da aber dieser kluge Haushalter

seinen irdischen Besitz klug anwandte, wird es in zweiter Linie gestattet sein, von der rechten Christenklugheit in Beziehung auf den ungerechten Mammon zu reden.

Die Kinder der Welt sind klüger als die Kinder des Lichtes.
1. Eine sehr gewöhnliche,
2. eine sehr erklärliche,
3. eine sehr beschämende Erfahrung.

Wie umsichtig sind doch die Kinder dieser Welt!
1. Sie bedenken die Zukunft,
2. sie benutzen die Vergangenheit,
3. sie beherrschen die Gegenwart.

Das Kind der Welt ein Meister in der Klugheit.
1. Es übersieht klar die ganze Lage,
2. es erkennt scharf den Werth des Augenblicks,
3. es findet gleich die rechten Mittel,
4. es geht entschlossen an das Werk,
5. es sorgt ängstlich für die Zukunft.

Welche Klugheit sollen wir von den Kindern der Welt lernen?
1. Einsicht in die Verantwortung, die von uns gefordert wird;
2. Umsicht in Bezug auf die Mittel, welche uns sich darbieten,
3. Vorsicht wegen des Looses, das wir uns bereiten.

Der ungerechte Haushalter ein rechtes Räthselbild.
Räthselhaft ist 1. das Kind dieser Welt als unser Vorbild,
2. das Lob des Betrugs durch den Herrn,
3. die Aufnahme in die ewigen Hütten durch die guten Freunde.

Rechte Christenklugheit.
1. Betrachte dich als Gottes Haushalter,
2. denke an die Rechnung deines Haushaltens,
3. kaufe Zeit und Gelegenheit recht aus,
4. trachte nach den ewigen Hütten.

Was predigt uns das Gleichniss von dem ungerechten Haushalter?
1. Dass wir allesammt ungerechte Haushalter sind,
2. dass wir Rechnung thun müssen von unsrem Haushalten,
3. dass wir nur durch die grösste Klugheit dem Zorne Gottes entrinnen können.

Auch von dem Bösen können wir noch lernen.

1. der ungerechte Haushalter war in dem Dienste der Sünde beständig, so sollen wir im Dienste Gottes auch beständig sein;
2. der ungerechte Haushalter fürchtet sich vor der Rechenschaft, so sollen wir vor dem Gerichte Gottes uns auch fürchten;
3. der ungerechte Haushalter schreitet unaufhaltsam von Sünde zu Sünde weiter, so sollen wir von Gerechtigkeit zu Gerechtigkeit auch unaufhaltsam fortschreiten;
4. der ungerechte Haushalter sucht die Gemeinschaft der Sünder zu seinen sündlichen Zwecken, so sollen wir die Gemeinschaft der Heiligen auch suchen zu unsrem ewigen Heile.

Wie betrachtet der Kluge den Mammon?

1. Als Gottes Eigenthum,
2. das ihm geliehen ist,
3. um sich Freunde zu machen,
4. die ihn in die ewigen Hütten aufnehmen.

---

10. Der zehnte Sonntag nach Trinitatis.

Luc. 19, 41—48.

Wenn die letzte Perikope die Klugheit uns ernstlich anempfahl, indem sie uns an das Ende erinnerte, das es mit uns hat; so führt dieser Schriftabschnitt auf dem eingeschlagenen Wege einen Schritt weiter. Wehe dem, so ruft dieses Evangelium uns zu, welcher es an der nöthigen Klugheit fehlen lässt, wehe dem, welcher die Zeit seiner Heimsuchung nicht auskauft! Jerusalem steht als ein warnendes Beispiel da. Es fehlte den Bürgern Jerusalems an der rechten Klugheit, an dem rechten Bedenken, darum kam das Verderben schnell, unaufhaltsam, furchtbar über sie.

V. 41. Und als er nahe hinzukam, sah er die Stadt an und weinete über sie. Zum letzten Osterfeste zieht Jesus in Jerusalem ein; die erste Adventsperikope hat von diesem prächtigen, königlichen Einzuge geredet. Er bietet sich offenbar seinem Volke als den König der Verheissung dar; das Volk erkennt ihn in seiner königlichen Schöne und Majestät und huldigt ihm freiwillig mit Palmen und Psalmen. Rings um den Herrn ist Freude und Frohlocken; das Himmelreich scheint jetzt mit Gewalt zu kommen und alle Hindernisse vor sich über den Haufen zu stossen. Das Volk, so lange von seinen Obersten bethört und verblendet, scheint endlich zur klaren Erkenntniss gekommen zu sein. Es scheint, als ob den Hohenpriestern jetzt die Katastrophe drohe, dass alles Volk von ihnen sich lossagt. Der Herr hat schärfere Sinne, sie lassen sich nicht blenden. Er hört durch dieses jauchzende Hosianna das entsetzliche „Kreuzige, Kreuzige!" hindurchgellen; er sieht, wie der letzte Versuch, welchen er macht, der Tochter Jerusalems zu Herzen zu reden, vergeblich ist. Er, der sich sonst so gerne mit den Fröhlichen freute, kann diesen Jubel nicht theilen; er schneidet ihm tief in sein Herz, zerreisst seine Seele und presst ihm Thränen aus. Seine Thränen gelten nicht ihm, sondern der Stadt,

welche er, von dem Oelberg hinabreitend, in ihrer ganzen Pracht und Ausdehnung vor sich liegen sieht. Meyer will ἐπ' αὐτήν auf das ἰδών beziehen, so wenigstens verstehe ich mit Bleek seine Anmerkung: über sie hin. Anschaulicher Ausdruck. Jesus steigt vom Abhange des Oelberges herab." Er ist aber im Irrthum, κλαίειν wird mit ἐπί verbunden, wie aus Luk. 23, 28 zu ersehen ist. Diese Thränen des Herrn lassen sich mit den Thränen des Propheten Elisa zusammenstellen, welche dieser Gottesmann weinte, da Hasael ihm entgegenkam. 2 Kön. 8, 11. Warum weinet mein Herr, fragte Hasael. Warum weint unser Herr? Vielen ist dieses κλαίειν, welches stärker ist als das δακρύειν Joh. 11, 35, anstössig gewesen; der alte Kirchenvater Epiphanius erzählt uns, dass in vielen Handschriften diese Worte ganz gefehlt hätten und Ketzer waren es nicht, welche diesen Strich vollzogen hatten, sondern Männer, welche sich ihrer Rechtgläubigkeit rühmten. Epiphanius bemerkt dazu: μὴ νοήσαντες αὐτοῦ τὸ τέλος καὶ τὸ ἰσχυρότατον. Eine köstliche Perle, sind ja Thränen so oft schon mit Perlen verglichen worden, haben diese unverständigen Leute verworfen. Augustinus hat *de civitate Dei XIV, 9* schon trefflich ausgeführt, dass solcherlei Affekte nicht gegen die Anschauung Christi als des Sohnes Gottes sprechen, sondern schlechterdings bei dem vorausgesetzt werden müssen, welcher wahrhaft Mensch geworden ist. Er sagt: *hi motus, hi affectus de amore boni et de sancta caritate venientes, si vitia vocanda sunt, sinamus, ut ea, quae vere vitia sunt, virtutes vocentur. sed quum rectam rationem sequantur istae affectiones, quando ubi oportet adhibentur, quis eas tunc morbos seu vitiosas passiones audeat dicere. quamobrem etiam ipse dominus in forma servi agere vitam dignatus humanam, sed nullum habens omnino peccatum, adhibuit eas, ubi adhibendas esse iudicavit. neque enim in quo verum erat hominis corpus et verus hominis animus, falsus erat humanus affectus. quum ergo eius in evangelio ista referuntur, quod super duritiam cordis Iudaeorum cum ira contristatus sit; quod dixerit, gaudeo propter vos, ut credatis; quod Lazarum suscitaturus etiam lacrimas fuderit, quod concupiverit cum discipulis suis manducare pascha; quod propinquante passione tristis fuerit anima eius, non falso utique referuntur. verum ille hos motus, certae dispensationis gratia, ita quum voluit suscepit animo humano, ut quum voluit factus est homo.* Das ist richtiger geredet, als wenn Calvin spricht: *quod autem absurdum esse quidam putant, Christum malo, cui mederi poterat, condolescere, facile solvitur hic nodus. nam sicuti e coelo descendit, ut carne humana circumdatus divinae salutis testis esset ac minister, ita vere humanos induit affectus, quatenus susceptae functionis intererat. ac prudenter semper notandum est, quam personam sustineat, dum loquitur, vel hominum saluti operam impendit; sicuti hoc loco, ut fideliter expleat patris mandatum, necesse habet expetere, ut fructus redemptionis ad totum electi populi corpus perveniat. quatenus ergo datus erat huic populo minister in salutem, pro officii sui ratione illius exitium deplorat. Deus erat, fateor; sed quoties oportuit doctoris officio fungi, quievit, et se quodammodo abscondit eius Deitas, ne quid mediatoris partibus obstaret.* So erhält man kein lebendiges, einheitliches Christusbild, beide Naturen treiben dann ein seltsames Versteckchensspiel. Jesus weint über Jerusalem — seine Thränen sind Thränen des Mitleids, der Barmherzigkeit, des Eifers seiner unaussprechlichen Liebe! Eindringlich sind alle Worte des Herrn, sein Schweigen vor Pilatus ist noch beredter als sein Wort, aber sein Weinen über Jerusalem ist be-

redter als Reden und Schweigen zusammen. Als der Herr Petrum ansah, so wusste Petrus, was dieser Blick ihm sagen wollte; der Herr sieht Jerusalem mit Thränen im Auge an, aber Jerusalem versteht diese Thränen nicht. Jesus will das Heil seines Volkes, da seine Thränen nicht brennend auf die Herzen fallen, so versucht er es, mit seinen Worten die Herzen zu erschüttern.

V. 42. Und sprach: wenn auch du wüsstest und zwar an diesem deinem Tage, was zu deinem Frieden dienet! Nun aber ist es vor deinen Augen verborgen! Nicht mit schweren Drohungen fährt der Herr gegen Jerusalem einher, es gibt eben noch eine andre Art, Busse zu predigen. Du kannst die ganze Fülle deiner Liebe vor dem Verlorenen ausschütten. Man merkt es diesen Worten an, wie tief bewegt und schmerzzerissen das Herz des Herrn ist. Zerbrochen Herz, spricht Heinrich Müller, zerbrochne Rede: *pathetica est oratio,* sagt Calvin. *ideoque abrupta, scimus enim in quibus ardent vehementes affectus, non nisi dimidia ex parte sensus suos effari;* schon der alte Euthymius macht die treffende Bemerkung: *εἰώθασι γὰρ οἱ κλαίοντες ἐπικόπτεσθαι τοὺς λόγους ὑπὸ τῆς τοῦ πάθους σφοδρότητος.* Der Herr führt seinen Ausruf. *ὅτι* ist *recitativum,* nicht zu Ende, eine Aposiopese findet, wie auch Meyer und Bleek annehmen, statt. Ergänzt wird dann verschiedenes: Dietrich — *quam felix esses,* Kühnöl — *εὖ ἂν ἔχοις,* Winer — wie heilsam wäre das, Bleek — wohl dir. Gregor d. Gr. denkt: *fleres* hinzu. Es liesse sich übrigens *εἰ* auch = לוּ, *utinam* nehmen. Wetstein, welcher ganz gut bemerkt: *singulae voces habent peculiarem ἔμφασιν,* greift fehl, wenn er zu *ἔγνως* schreibt: *utinam quae diceris Jerusalem, re ipsa esses Jerusalem ac videres ea quae pacem tibi praestare possent.* Wenn der Herr dieses hätte ausdrücken wollen, hätte er unbedingt den Namen der Stadt herausgehoben. Welche Erkenntniss er bei Jerusalem schmerzlich vermisst, wird zuletzt sehr deutlich gesagt: *τὰ πρὸς εἰρήνην σου.* Luther hat nicht wohl daran gethan, dass er das *καί* in seiner Uebersetzung ausliess. Wenn auch du wüsstest — also sind solche da, welche das wissen, was Jerusalem noch nicht weiss. Wer sind diese? Gregor der Grosse, Beda, J. P. Lange, denken an den Sprechenden selbst: wenn du wissen und bewegen wolltest, was ich weiss. Diese Beziehung hat das Missliche, dass der Herr nicht von einem theoretischen Erkennen, sondern von einem praktischen Verstehen und Erfassen redet. Jerusalem soll erkennen, was die Jünger des Herrn schon lange wissen — so Bengel: *discipulorum exemplo,* Meyer, Bleek, Oosterzee. Hess dachte, der Herr wolle den Hauptstädtern die Erkenntniss der verachteten Galiläer zur Beschämung vorhalten. Stier sagt, die Jünger hatten damals noch nicht erkannt und übersetzt *καί* durch, doch vornehmlich. Hatten die Jünger die Zeit ihrer Heimsuchung nicht erkannt; hatten sie nicht mit ganzem Herzen zu dem Herrn sich bekehrt? Wenn auch du wüsstest; auf dem *σύ* liegt auch Nachdruck. Wetstein sagt: *vel tu, quae tot iam prophetas occidisti et in metam graviter peccasti.* Luther versteht *σύ* anders; auch Grotius *supra omnes dilecta.* Der Herr betont mit dem *σύ* die Gnadenerweisungen, welche Jerusalem seit vielen Jahrhunderten zugeströmt sind. Wie hat der Herr diese Stadt so lieb gehabt, wie hoch hat er sie gebaut! Hier ist sein Tempel mit den Vorhöfen und Altären, mit Psalter und Harfe, mit Leviten und Priestern! Hierher gehen hinauf die Stämme Israels, hier stehen die Stühle des Gerichtes. Hier haben die gottseligsten Könige gewaltet —

David, Salomo, Josias, hier haben die grössten Propheten gewirkt — Jesaia, Jeremia. Wie oft hat des Herrn Hand die h. Stadt nicht wie einen Brand aus dem Feuer gerissen! Gottes Gnade ist gross, ist überschwänglich gross über Jerusalem gewesen, aber das Maass seiner Gnaden ist noch nicht erschöpft, sein Füllhorn birgt noch eine Gnade, von welcher alle jene alten, grossen Gnaden nur ein schwaches Vorspiel sind. Wie oft hat man dort in dem Tempel schon gejauchzt: diess ist der Tag, den der Herr macht; jetzt erst kann man diesen Psalm singen in höchsten Tönen; jetzt erst, denn jetzt ist der Tag Jerusalems. Jetzt heisst es: machet die Thore weit und die Thüren in der Welt hoch! Denn der König zieht ein in seine Stadt. Jetzt heisst es: thut mir auf die Thore der Gerechtigkeit! denn der Herr kommt nun zu seinem Tempel! Jesus hebt die Bedeutung dieses Tages ganz ausdrücklich hervor in den Worten: *καίγε ἐν τῇ ἡμέρᾳ σου ταύτῃ*. Wie es in dem Leben des Einzelnen kritische Momente gibt, in denen die heilsame Gnade in ganz besonderer Weise sich ihnen darbietet; so gibt es auch in dem Leben der einzelnen Völker solche Gnadenstunden, in denen der h. Geist wie ein gewaltiger Wind daherrauscht, um Alles zu erneuern. Dieser Tag, da der Herr als König in Jerusalem einzieht, sollte nach Gottes Gnadenrath der grosse Hochzeitstag sein, an dem der himmlische Bräutigam mit seiner irdischen Braut sich für alle Zeiten vermählte in Gnade und Wahrheit. Der Tag, welcher über Jerusalem, und, da Jerusalem die Hauptstadt des Volkes ist, somit über das Volk der Wahl entscheidet, ist heute erschienen. Es kann heute alle Schuld sühnen, die es seit unvordenklichen Zeiten aufgehäuft hat; heute kann es noch der Strafe entrinnen für alle seine Missethat. Es ist noch eine Ruhe und Gnade vorhanden für Jerusalem! Heute, heute, wo du Gottes Stimme hörest, verstocke dein Herz nicht; bedenke, erkenne *τὰ πρὸς εἰρήνην σου*. Trefflich sagt Calvin: *sequitur continuo post altera amplificatio sumpta a tempore; quamvis hactenus sceleste et impie contra Deum fueris contumax, nunc saltem resipiscendi esset tempus. significat enim iam diem adesse, qui aeterno Dei consilio in salutem Hierosolymae ordinatus fuerat et denuntiatus a prophetis. hoc est tempus acceptum (inquit Jesaias). hic dies salutis. quaerite Dominum, dum inveniri potest; invocate eum, dum prope est. (Jesai. 49, 8. 2 Cor. 6, 2. Jesai. 55, 6). pacis nomine omnes felicitatis partes secundum hebraicam phrasin designat. nec simpliciter dicit: Hierosolymae incognitam esse suam pacem, sed quae ad pacem spectabant; quia saepe fit, ut minime lateat homines sua felicitas, sed viam et media (ut loquuntur) malitia sua excoecati ignorent.* Diess ist der Tag des Heiles für Jerusalem, weil Jesus als der König zu ihm kommt; so dient es zu dem Frieden Jerusalems, dass es diesem Könige in wahrhaftiger Busse entgegenkommt, dass es sich ihm als Volk des Eigenthums darstellt, das fleissig ist und zu jedem guten Werke geschickt. Das Heil ist nahe; die Gnade steht vor den Thoren Jerusalems und bietet sich in freundlichster Weise an. Aber, aber! *νῦν δὲ ἐκρύβη ἀπὸ ὀφθαλμῶν σου*. Wie nun die Sachen liegen, so ist es verborgen. Was Jerusalem sehen könnte, wenn es sehen wollte, wird nicht angegeben; Theophylaktus u. A., wie Lachmann, finden im folgenden Verse ausgesagt, was ihm verborgen bleibt; besser ist es aber, nach *ὀφθαλμῶν σου* ein Punktum zu setzen und *τὰ πρὸς εἰρήνην σου* hinzuzudenken. Wie schrecklich ist die Finsterniss, mit der die Sünde ihre Knechte schlägt. Sie sehen die Sonne nicht, die das Heil unter ihren Flügeln trägt, wenn sie auch ihnen warm und voll in das

Angesicht scheint. Je näher das Gericht, desto grösser die Verblendung und Sicherheit. Gut sagt Calvin: *hoc non dicitur ad levandam Hierosolymae culpam; potius enim ignominiae causa notatur prodigiosus eius stupor, quod Deum praesentem non cernat. fateor quidem, unius Dei esse coecis aperire mentis oculos, nec ad percipienda regni coelestis mysteria quemquam esse idoneum, nisi quem intus spiritu suo Deus illuminat; sed non ideo digni sunt venia, qui bruta sua coecitate pereunt.*

V. 43 und 44. Denn es werden Tage kommen, dass deine Feinde werden um dich einen Wall aufwerfen und dich belagern und an allen Orten ängsten und werden dich und deine Kinder in dir zu Boden schmettern und keinen Stein auf dem andern lassen; darum dass du nicht erkannt hast die Zeit deiner Heimsuchung. Der Herr versteht eine Sprache zu reden, welche auch dem Sichersten wie die letzte Posaune des Gerichtes in den Ohren gellen muss. Alles Ding hat sein Maass und Ziel. Der Gnadentag vergeht und der Gerichtstag bricht herein. Mit ὅτι knüpft der Herr seine Worte an den vorhergehenden Vers an. Wie ist dieses ὅτι zu fassen? Theophylaktus u. A. mehr glauben, dass jetzt angegeben werde, was vor Jerusalems Augen verborgen ist; Bleek sagt: die Anknüpfung mit ὅτι an das Vorhergehende sei wohl so zu denken: es ist dir verhüllt, was zu deinem Frieden dienet und noth thut und welches Unheil dir, da du darauf zu achten verschmähst, bevorsteht; Meyer glaubt: es bringe eine weissagende Begründung des eben gesagten; νῦν δὲ etc.: denn kommen (nicht ausbleiben) werden u. s. w. „Die Gewissheit dieser unglücklichen Zukunft beweist, dass verhüllt worden ist vor deinen Augen, was zu deinem Heile dient.“ Es scheint mir aber einfacher, diesen Satz auf den ersten Wunschsatz: εἰ ἔγνως κτλ. zu beziehen. Dieser Wunsch, diess Gebet, dass Jerusalem erkennen möge, was zu seinem Frieden dienet, liegt dem Herrn so heiss auf seinem barmherzigen Herzen, weil er das Gericht in der entsetzlichsten Weise über der schuldigen Stadt sich zusammenziehen sieht. In grossen Zügen zeichnet nun Jesus die Zerstörung Jerusalems; der Gräuel der Verwüstung, welcher bald auf heiliger Stätte stehen soll, steht schon vor dem Auge Jesu. Sehr feierlich ist diese Rede; 5 Mal erscheint καί und führt uns immer eine Stufe weiter. ἥξουσι ἡμέραι ἐπὶ σέ. Man achte auf den Plural, Bengel hat das schon gethan und schreibt: *multi, quia unum diem non observas!* O dass der Sünder doch erkennen wollte, dass er durch den Missbrauch und Nichtgebrauch eines flüchtigen Augenblickes die ewige Seligkeit verscherzt und die ewige Verdammniss auf sich herabzieht. Das Gericht an Jerusalem wird sich also nicht in einem Tage durch einen gewaltigen Schlag vollziehen; nur allmählig, nur Schritt für Schritt wird das Verderben vordringen. Das ist der schrecklichste Tod, wenn ein Glied nach dem andern abstirbt, wenn der Mensch das Ende langsam, aber unaufhaltsam heranrücken sieht und die Stunde seiner Auflösung sicher berechnen kann; Jerusalem wird eines solchen elenden, erbärmlichen Todes sterben, es wird ein Glied seines Leibes nach dem andern gemartert und zermalmt werden, es wird sein Todeskampf tage-, wochen-, ja monate-lang andauern! Das Erste wird diess sein: περιβαλοῦσιν οἱ ἐχθροί σου χάρακά σοι. Luther übersetzt χάραξ durch Wagenburg, das ist nicht ganz genau; es ist vielmehr ein Wall mit Pallisaden. Die Alten haben diese Weissagung des Herrn schon vielfach mit der Erfüllung verglichen. Sie haben des Guten bisweilen

zuviel gethan, wie wenn sie — Bengel thut es auch noch — angaben, dass gerade an der Stelle, wo der Herr über Jerusalem geweint habe, die Römer die erste Verschanzung aufgeworfen hätten zur Belagerung. Ganz richtig ist diese Anmerkung nicht. Titus setzte sich nach Joseph. b. i. 5, 2, 3 nördlich von der Stadt auf der Anhöhe, Scopus genannt, mit den Legionen fest, welche er selbst herbeigeführt hatte; die Legion allein, welche von Jericho anrückte, steckte 725 Schritt östlich von der Stadt am Oelberge das Lager ab. Joseph. b. i. 5, 2, 3. Sonst aber ist es im höchsten Grade nicht bloss interessant, sondern den Glauben stärkend, mit Jesu Weissagung Josephus ausführlichen Bericht zu vergleichen. Die Weissagung geht in eine solche Erfüllung bis in das Kleinste hinein, dass wir von hieraus fortschreitend an der Erfüllung der grossen eschatologischen Rede — Matth. 24 und 25 —, welche mehrfach auf diese Weissagung zurückgreift, nicht im Mindesten zweifeln dürfen. Die römischen Legionen warfen rings um die belagerte Stadt einen χάραξ auf, Josephus nennt ihn χῶμα b. i. 5, 11, 4, 5. Darauf bauten sie, um alle Zugänge zu verlegen, eine Mauer um die ganze Stadt, da es den Juden gelungen war, an verschiedenen Stellen diesen Wall zu zerstören. In 17 Tagen wurde dieses Werk, welches, wie Ewald, Geschichte des Volkes Israel 6, 789, bemerkt, seit alten Zeiten gar nicht mehr in Gebrauch gewesen war, vollendet 5, 11, 4 und 5, 12, 1 ff. Die Worte: καὶ περικυκλώσουσί σε, weisen hierauf hin. Hiermit begann recht eigentlich, was der Herr in den folgenden Worten aussagt: καὶ συνέξουσί σε πάντοθεν. Die Römer erreichten ihren Zweck vollständig mit der etwa 4900 Schritte langen Mauer, welche an den geeignetsten Stellen noch 13 besondere kleine Festungen hatte. Von Aussen wurde kein Versuch gemacht, diese Linien zu durchbrechen; und die Belagerten konnten sich keine Erfolge versprechen, da man von den kleinen Castellen jede Bewegung beherrschte und die Wache von Titus an bis auf den untersten Kriegsknecht streng gehalten wurde. Die Römer hielten sich hinter der Mauer und überliessen die Stadt sich und ihrem grausen Verhängniss. Durch das römische Schwert starben jetzt viele Wochen lang keine Juden, dagegen raffte der Tod in der Stadt Unzählige dahin, da von den wenigen Lebensmitteln allein den Bewaffneten verabreicht wurde. Man berechnet, dass von dem ersten Tage der Belagerung, es war höchst merkwürdiger Weise, wie auch Ewald 6, 778 erinnert, der 14. April, oder der Paschatag, an welchem vor 37 Jahren Christus gekreuzigt worden war, bis zum Juli in Jerusalem 115, 880 am Hunger gestorben sind, *cf. Joseph. de b. j. 5, 13, 4* und *7. 6, 1, 1.* Ewald 6, 791. Die Angst und Noth in der Stadt stieg über alles Maass; die römischen Soldaten schlitzten den Ueberläufern den Bauch auf, um nach verschluckten Schätzen und Kleinodien in den Eingeweiden zu suchen. Nachdem die Römer erst ein Mal die äussere Mauer durchbrochen und genommen hatten, rückten sie unaufhaltsam weiter vor. In der Stadt fehlte es vielfach an der Einigkeit, nur in den Stunden der höchsten Gefahr hielten die streitenden Parteien fest zusammen. Doch was half es? Die römischen Mauerbrecher donnerten an den Grundfesten und der Grimm der Krieger war durch die lange, schwere Belagerung mit ihren grossen Verlusten auf das Höchste entflammt. Der Herr sagt: καὶ ἐδαφιοῦσί σε καὶ τὰ τέκνα σου ἐν σοί. Also auf den Boden soll Jerusalem geworfen werden, denn ἐδαφίζειν heisst in der späteren Gräcität dem Boden gleich machen. Es war dieser Belagerungskrieg wirklich ein vollständiger Zerstörungskrieg; Haus für Haus,

Strasse für Strasse musste mit gewappneter Hand genommen werden und die Juden wichen nicht eher, bis dass das Haus unter ihnen zusammenzubrechen oder über ihnen zusammenzustürzen drohte. Jerusalem, die Wiege des Volkes Israel, soll also gründlich zerstört werden und das Volk soll in seiner Wiege sein Grab finden. Die Vernichtung des Volkes, der Untergang Israels steht bevor; *τὰ τέκνα σου ἐν σοί* sollen zu Boden geschmettert werden, dass ihr Blut und Gehirn über die rauchenden Trümmerhaufen spritzt. Psalm 137, 9. Hos. 14, 1. Nah. 3, 10 wird auf diese unmenschliche Sitte Rücksicht genommen. Kühnöl versteht *τέκνα* buchstäblich: der Feind schont sonst wohl öfters die unschuldigen Kindlein und schleppt sie mit sich fort in die Sclaverei, aber auch dieser Trost soll nach ihm der Tochter Jerusalems abgeschnitten werden. Andre nehmen *τέκνα* so, dass die, welche, als der Herr diese Worte sprach, noch Kinder waren, dann, wenn das Verderben hereinbreche, streitbare Männer sein würden. Am richtigsten ist es, mit Meyer und Bleek unter den Kindern nach ächt hebräischer Anschauung vergl. Bd. 1, 124 die Einwohner der Stadt zu verstehen; nur muss man, da Jerusalem nicht eine Stadt unter vielen jüdischen Städten, sondern die Hauptstadt ist, alle Kinder Israel als Kinder Jerusalems sich denken. Jerusalem hatte zur Zeit der Belagerung die Thore aufgethan, um alle Kinder aufzunehmen und diese waren gekommen in dichten Schaaren, wie ja die Kinder sich um die Mutter sammeln in der Stunde der höchsten Gefahr. Josephus sagt *de b. j. 6, 9, 4: τότε γε μὴν ὥςπερ εἰς εἱρκτὴν ὑπὸ τῆς εἱμαρμένης πᾶν συνεκλείσθη τὸ ἔθνος καὶ ναστὴν ὁ πόλεμος τὴν πόλιν ἀνδρῶν ἐκυκλώσατο. πᾶσαν γοῦν ἀνθρωπίνην καὶ δαιμόνιον φθορὰν ὑπερβάλλει τὸ πλῆθος τῶν ἀπολωλότων.* Zu dem Passafest zog Alles, was Jude hiess, hinauf in die heilige Stadt, man berechnet aus den geschlachteten Osterlämmern, dass in jenen Jahren gegen 3,000,000 zu jedem Osterfest in Jerusalem waren. (Joseph. b. i. 2, 14, 3. 6, 9, 3). Tacitus gibt nun in den *historiae* 5, 13 die Zahl der Belagerten auf 600,000 an, aber nach Ewald (6, 764 f.) verwechselt er damit die der ständigen Einwohner. Blieben, weil das Ende schon vorauszusehen war, auch viele von diesem Osterfeste fort, so waren schon längst ungemein viele Kampflustige und Flüchtlinge herbeigezogen. Die Zerstörung wird noch weiter ausgeführt: *καὶ οὐκ ἀφήσουσιν ἐν σοὶ λίθον ἐπὶ λίθῳ.* Bei allen früheren Zerstörungen Jerusalems ist es nie zu einer völligen Niederlegung der Stadt und ihrer Mauern gekommen; die Grundlagen blieben unzerstört und bald erhob sich, wie der Phönix aus der Asche, auf diesen wieder eine neue festere Stadt (Ewald, 6, 765); jetzt wird es anders sein. Die Stadt soll nicht der Zerstörung überlassen werden und unbewohnt mit der Zeit in Trümmer sinken; es sollen die Hände der Feinde sich an alle Bau- und Bollwerke machen und keinen Stein auf dem andern lassen. Josephus berichtet *de b. i.* 7, 1, 1: *κελεύει Καῖσαρ ἤδη τήν τε πόλιν ἅπασαν καὶ τὸν νεὼν κατασκάπτειν, πύργους μέν, ὅσοι τῶν ἄλλων ὑπερανεστήκεσαν, καταλιπόντας — τεῖχος δέ, ὅσον ἦν ἐξ ἑσπέρας τὴν πόλιν περιέχον. — τὸν δὲ ἄλλον ἅπαντα τῆς πόλεως περίβολον οὕτως ἐξωμάλισαν οἱ κατασκάπτοντες, ὡς μηδὲ πώποτ' οἰκηθῆναι πίστιν ἂν ἔτι παρασχεῖν τοῖς προσελθοῦσι. τοῦτο μὲν οὖν τέλος ἐκ τῆς τῶν νεωτερισάντων ἀνοίας Ἱεροσολύμοις ἐγένετο, λαμπρᾷ τε πόλει καὶ παρὰ πᾶσιν ἀνθρώποις διαβοηθείσῃ.* Gregor der Gr. u. Andre lassen sich eine *pia fraus* zu Schulden kommen, wenn sie behaupten, dass spätere Jerusalem sei nicht auf dem Grund und Boden des alten erbaut worden; der Herr sagt nicht, dass auf dieser Stätte nie wieder ein Stein

auf den andern gefügt werden solle, sondern einzig und allein, dass von dem Jerusalem, wie es bei dem Einzuge vor ihm dalag, nicht ein Stein auf dem andern Steine bleiben werde. Die allegorischen Deuteleien eines Origenes und Gregor sind hier nicht gut angebracht; der Herr hält durch die zerstreuten Steine Jerusalems im Lapidarstile eine erschütternde Predigt, welcher jede Allegorie nur Schaden verursacht. Dieses namenlose Elend trifft Jerusalem, **ἀνθ' ὧν οὐκ ἔγνως τὸν καιρὸν τῆς ἐπισκοπῆς σου.** Zum Ausdrucke ist 1, 68 und 78 zu vergleichen. Theophylaktus erklärt den Sinn richtig, wenn er sagt: **τουτέστι τῆς ἐμῆς παρουσίας, ὅτε ἦλθον ἐπισκέψασθαί σε καὶ σῶσαι.** Nicht einen Augenblick lang hat der Herr mit seiner Gnade Jerusalem heimgesucht, er redet von einem **καιρὸς τῆς ἐπισκοπῆς.** Es ist eben so, wie Gregor der Gr. bemerkt: ***pravam quamque animam omnipotens multis modis visitare consuevit. nam assidue hanc visitat praecepto, aliquando autem flagello, aliquando vero miraculo.*** Der Herr bekennt seinen Eifer um Jerusalem selbst Matth. 23, 37 ff.; wir ersehen aus dieser Stelle, dass das Nichterkennen Jerusalems ein selbstverschuldetes ist; **καὶ οὐκ ἠθελήσατε**, sagt der Mund der ewigen Wahrheit. Luther lässt den Herrn Christus sagen: „deine Sünde bricht dir den Hals, o Jerusalem! dass du deinen gnädigen Gott nicht erkannt noch aufgenommen hast und meine väterliche, treue Heimsuchung verachtet und verlacht. Du bist reichlich und vielfältig gewarnt und vermahnt durch so viel Propheten und Könige, durch Johannem den Täufer und durch mich selbst; nach mir wirst du auch gewarnt und vermahnt werden durch meine Apostel. Gott hat dir sein Wort, Gottesdienst und Tempel gegeben, er hat dich gnädiglich heimgesucht und mit solchen Treuen gemeint, dass es überaus ist; er hat dich wollen fromm machen und dir helfen. Du aber hast Alles in den Wind geschlagen, hast nicht hören wollen. Ihr habt gesehen die Wunderwerke, so ich und meine Apostel gethan, und selbst gerufen und geschrieen, dass Gott sein Volk heimgesucht hat — Luk. 7, 16 — und habt es doch nicht erkannt, d. h. ihr habt es nicht annehmen wollen."

So büssen die Kinder, was die Väter gesündigt haben; die Heiden haben diesen solidarischen Zusammenhang eines Geschlechtes mit dem andern Geschlechte schon erkannt. Der ernste Solon singt:

τοιαύτη Ζηνὸς πέλεται τίσις, οὐδ' ἐφ' ἑκάστῳ,
ὥσπερ θνητὸς ἀνήρ, γίγνεται ὀξύχολος.
αἰεὶ δ' οὔ τι λέληθε διαμπερές, ὅς τις ἀλιτρὸν
θυμὸν ἔχει, πάντως δ' ἐς τέλος ἐξεφάνη.
ἀλλ' ὁ μὲν αὐτίκ' ἔτισεν, ὁ δ' ὕστερον. ἢν δὲ φύγωσιν
αὐτοί, μηδὲ θεῶν Μοῖρ' ἐπιοῦσα κίχῃ,
ἤλυθε πάντως. αὖτις ἀναίτιοι ἔργα τίνουσιν
ἢ παῖδες τούτων, ἢ γένος ἐξοπίσω.

Gottes Gerichte bleiben nicht aus; je länger sie auf sich warten lassen, desto furchtbarer entladen sie sich, wie ein Gewitter, das lange Zeit gebraucht hat, sich zusammenzuziehen. Es erfüllt sich das alte Sprüchwort dann:

ὀψὲ θεῶν ἀλέουσι μύλοι, ἀλέουσι δὲ λεπτά.

Daher gilt, was Aeschylus, Fragment 274 sagt:

ἃ δεῖ παρὼν φρόντιζε, μὴ παρὼν ἀπῇς.

V. 45. **Und er ging in den Tempel und fing an auszutreiben, die darinnen verkauften und kauften.** Zu einer zweiten Begebenheit geht der Evangelist fort: der Herr, welcher mit Thränen seinen Einzug in Jerusalem gehalten hat, begibt sich in τὸ ἱερόν und nimmt dort eine Tempelreinigung vor. Alle vier Evangelisten erzählen eine solche That Jesu: Matthäus 21, 12 ff. und Mark. 11, 15 f. stimmen mit unsrem Evangelisten überein und berichten diese Tempelreinigung als ein Ereigniss, welches sofort nach dem königlichen Einzug am letzten Osterfeste stattfand. Johannes redet von einer Tempelreinigung, welche an dem ersten Osterfeste (2, 14 ff.) vollzogen wurde. Er ist nun schon von Origenes (*in Joh. tom. X.*) die Ansicht aufgestellt worden, dass alle 4 Evangelisten eine und dieselbe Begebenheit erzählen; man hat bald gesagt, die Synoptiker stellten diesen Akt richtig, bald aber, Johannes gebe die Zeit richtig an. Für eine Identität haben sich noch Pearce, Priestley und Wetstein, Hase, Theile, Ammon, Krabbe, Strauss, Neander, Lücke, de Wette, Ewald, Bleek u. A. mehr ausgesprochen. Sie berufen sich auf die grosse Aehnlichkeit in den Berichten und behaupten wohl gar eine erste Reinigung hätte eine zweite überflüssig gemacht, jene erste wäre ja sonst ohne Erfolg geblieben. Wenn die Evangelisten auch darin übereinstimmen, dass am Osterfeste dieser Akt vor sich ging, und im Grossen und Ganzen diesen Hergang nicht verschieden beschreiben, so finden sich doch im Einzelnen und Nebensächlichen nicht unbedeutende Verschiedenheiten. Nach Joh. 2, 15 flocht sich Jesus eine Geissel aus Stricken — die Synoptiker wissen nichts davon: nach Matth. 21, 12 und Mark. 11, 15 stiess er die Stühle der Taubenkrämer um, nach Joh. 2, 16 hiess er bloss die Tauben von dannen tragen. Lukas schweigt davon ganz. Nach Johannes nannte der Herr den Tempel seines Vaters Haus, und warf den Leuten vor, es zu einem Kaufhause gemacht zu haben (2, 16), nach den Synoptikern bezeichnete er den Tempel als sein Haus und erklärte, sie hätten es zu einer Mördergrube gemacht (Matth. 21, 13; Mark. 11, 17 und Luk. 19, 46.) Diese Differenzen scheinen uns so erheblich, dass wir mit Chrysostomus und den Vätern, Calvin, Grotius, Bengel, Paulus, Kühnöl, Baumgarten-Crusius, Tholuck, Olshausen, Ebrard, Wieseler, Lange, Meyer u. A. eine zweimalige Tempelreinigung annehmen, da Bleek selbst in seinen Beiträgen zugibt (S. 23), dass sich eine solche Begebenheit zweimal an verschiedenen Osterfesten habe zutragen können. Auch nach Meyer kann Jesus diesen reformatorischen Akt wiederholt vollzogen haben, weil sich der Missbrauch wiederholt habe. Hengstenberg hat in seiner Christologie des A. T. 3, 670 ausführlicher noch als in seiner Auslegung des Evangeliums Johannes dargelegt, dass diese beiden Reinigungen einen verschiedenen Charakter haben, wenn sie beide auch symbolisch sind, und auf Maleachi 3, 1 zurückführen. Beide Austreibungen lassen sich nach ihm nur als symbolische Handlungen würdigen. Ob einige Verkäufer und Käufer mehr oder weniger im Tempel ihr Wesen trieben, sei ziemlich gleichgültig; jede äussere Reinigung ohne vorhergegangene innere sei durchaus vergeblich und Christi unwürdig. Die Missbräuche im Tempel kommen nur als repräsentirend für die Sünde des Bundesvolks überhaupt in Betracht und zu dieser Repräsentation eignet sich die crasse Sünde weit mehr als die in sich weit schlimmere feine. Maleachi weissagt nun nach Hengstenberg unter dem Bilde einer doppelten Tempelreinigung eine doppelte Reinigung der Theokratie. Zuerst erscheint der Bote des

Herrn und reinigt den Weg zum und in dem Tempel, dann erscheint der Herr selbst und der Bundesengel. Der Heiland soll nun durch die erste Reinigung ankündigen, dass in ihm die früher durch Johannes repräsentirte Idee in ihrer höchsten Realität erscheine, Gottes Gnade, welche die Sünder zur Busse ruft; durch die zweite, dass er nun die andre Seite seines Wesens entfalten, nicht ferner als Prophet, sondern als Herr und Bundesengel handeln und die hartnäckigen Sünder vertilgen werde. Schon Baumgarten-Crusius hatte hervorgehoben, dass der Herr sich bei Johannes auf das Recht eines israelitischen Eiferes berufe, also im Wesentlichen als Prophet eingreife; Luthardt widerstreitet, er gibt zu bedenken, dass Jesus Gott dort seinen Vater nenne, also kraft seiner Gottessohnschaft seines Vaters Haus säubere. Allein er hat dabei nicht in Anschlag gebracht, dass Jesu Jünger, indem sie ψ. 69, 10 sich an ihm erfüllen sehen, ihn nicht als den Sohn Gottes, sondern als den Mann Gottes erkennen, was wesentlich für Hengstenbergs Auffassnng sprechen würde. Es kommt überhaupt in Betracht, dass der Herr an dem ersten Osterfeste noch nicht der erwiesene Gottessohn, sondern höchstens ein von Gott gesandter Lehrer in den Augen des Volkes war, dass er aber jetzt wirklich als der Herr und der Mittler des Bundes in den Tempel eingezogen ist; hat das Volk ihn nicht als den *ὁ ἐρχόμενος*, als den *ὁ υἱὸς Δαυίδ* empfangen, rufen ihm die Kinder im Tempel nicht ihr Hosianna zu? Matth. 21, 15. Wenn dieses auch die symbolische Bedeutung der Tempelreinigung sein mag, so ist damit die Verbindung, in welcher dieses Ereigniss mit den Thränen Christi über Jerusalem steht, noch nicht bestimmt. Gregor der Gr. sagt: *qui narravit mala ventura et protinus templum ingressus est, ut de illo vendentes et ementes eiiceret, profecto innotuit, quia ruina populi maxime ex culpa sacerdotum fuit.* Doch so wahr der Gedanke ist, dass, wenn die Hüter schlafen, das Verderben kommt, so will der Herr diess wohl hier nicht sagen durch seine That. Denn er wendet sich mit seinem strafenden *ὑμεῖς* nicht an die Priester und Leviten *in specie*, sondern an das gesammte Volk. Chrysostomus weist schon darauf hin, dass von dem Tempel aus das Unheil über das Volk Gottes sich ergossen habe; der *autor op. imp.* sagt sinnig: *hoc erat proprium boni filii, ut et veniens ad domum curreret patris et illi honorem redderet, qui genuit eum, ut tu imitator Christi factus, cum in aliquam ingressus fueris civitatem, primum ante omnem actum ad ecclesiam curras. hoc erat boni medici, ut ingressus ad infimam civitatem salvandam, primum ad originem passionis intenderet. nam sicut de templo omne bonum ingreditur, sic et de templo omne malum procedit.* Schwerlich will der Herr aber jetzt in den Tempel als ein reformirender Heiland einziehen, Hengstenberg hat vollkommen Recht mit seiner Behauptung, dass sowohl die Jeremiasstelle, auf welche der Herr gleich anspielt, als auch die an diesen Reinigungsakt sich anschliessenden Reden nicht Gottes vergebende Gnade anbieten, sondern den Zorn des gerechten Gottes darstellen. Als der Richter, der Herr und Mittler des Bundes zieht Christus in den Tempel zu Jerusalem hinein; seine jetzige Reinigung zeigt nicht, was Bengel ihr mit seiner Bemerkung: *conspecto eius zelo debebant agnoscere, quae pacis forent,* unterschieben möchte, sondern vielmehr, dass Jerusalem verborgen ist, was zum Frieden dient, dass das Gericht Gottes unaufhaltsam hereinbricht, denn diese zweite Tempelreinigung, nothwendig trotz der ersten, erst vor drei Jahren vollzogenen, beweist, dass das Herz dieses Volkes heillos verstockt ist.

In τὸ ἱερὸν begibt sich der Herr: wir haben darunter nicht das Tempelgebäude, sondern den Tempel mit seinen Anlagen und Vorhöfen zu verstehen. Aus der Erzählung ergibt sich, dass unter τὸ ἱερὸν hier in Sonderheit nur der Vorhof der Heiden gemeint ist; denn hier hatten die Verkäufer von allerlei Opferthieren allein ihren Stand, wie die Wechsler. Von diesen letzteren redet Lukas, der hier sehr kurz ist, gar nicht: sie hatten in dem Tempelvorhofe ihre Tische und setzten, was die gewöhnliche Annahme ist, den Tempelbesuchern in alte, heilige Münze das cursirende Geld um, welches nicht in die Opferstöcke geworfen noch bei Entrichtung der Tempelsteuer benutzt werden durfte: Hieronymus spricht aber schon die Vermuthung aus, dass diese Wechsler zugleich den Aermeren auf gegebene Sicherheit Vorschüsse gewährt hätten. Wie dem auch sei, wir haben es hier nur mit den Käufern und Verkäufern zu thun. In dem Tempel blühte damals der Handel, nie aber so wie an den hohen Festen, wie an dem Osterfeste in Sonderheit. Hieronymus sagt: *et hoc primum sciendum, quod iuxta mandata legis, augustissimo in toto orbe templo domini et de cunctis paene regionibus Iudaeorum illuc populo confluenti, innumerabiles immolabantur hostiae, maxime festis diebus, taurorum, arietum, hircorum: pauperibus, ne absque sacrificio essent, pullos columbarum et turtures offerentibus, accidebat plerumque, ut qui longe venerant, non haberent victimas.* Der Kirchenvater hat mit diesen Worten nur auf eines hingewiesen, auf die Opfer nämlich, welche nach der alten, heiligen Sitte an den Festtagen selbst dargebracht werden mussten. In dem Gesetze ist nun aber (Deuteron. 14, 24 f.) die Erlaubniss gegeben, bei zu grosser Entfernung vom Heiligthum die dem Herrn zugefallenen Theile des Eigenthums zu verkaufen und für den Erlös am Orte des Heiligthums Rinder, Schafe u. s. w. zu Opfern und Opfermahlzeiten anzuschaffen. So drang, wie Hengstenberg zu Joh. 2, 14 bemerkt, der jüdische Schachergeist — die jüdische Erbsünde — in die Räume des Heiligthums vor. Zu Ostern, wo ein so ungeheurer Zuzug von allen Ländern der Erde nach Jerusalem stattfand, mussten solcherlei Ersatzopfer in ungeheurer Masse dargebracht werden. Die Priester kamen dem Bedürfnisse nun entgegen: Hieronymus fährt fort: *excogitaverunt igitur sacerdotes, quomodo praedam de populo facerent et omnia animalia, quibus opus erat ad sacrificia, vendebant, ut venderent non habentibus et ipsi rursum empta susciperent.* Die Sache sah anfangs recht unschuldig aus, Augustinus selbst bemerkt: *non magnum peccatum, si hoc vendebant in templo, quod emebatur, ut offerretur in templo;* und wir könnten eine freundliche Zuvorkommenheit der Priester und Leviten in diesem Feilhalten von allerlei Opferthieren erblicken: wie schwer hätte es den tausend und aber tausend Fremdlingen in Jerusalem fallen müssen, die nöthige Anzahl von Opfern zu finden: wie leicht wären sie nicht, wenn Leute aus dem Volke sich zu diesem Zwecke Viehhöfe gehalten hätten, betrogen worden und die Priester hätten sie mit ihrem Opfer heimschicken müssen, da dasselbe nicht alle Gerechtigkeit des Gesetzes erfüllete? Aber auf der andern Seite war das Volk durch diesen Priestermarkt ganz und gar in die Hände dieser Männer hineingegeben: wer wird gewagt haben, von seinen eigenen Herden nach Jerusalem die vorschriftsmässigen Opfer zu bringen, lief er nicht die grösste Gefahr, dass die Priester an seinem Opferthiere einen Makel entdeckten und es vom Altare abwiesen? Hatten sie nun nicht ganz freie Hand, den Preis zu stellen, und nach Belieben das Volk zu schatzen und auszuplündern? Jesus wollte

diesen Unfug an heil. Stätte nicht dulden: *ἤρξατο ἐκβάλλειν τοὺς πωλοῦντας ἐν αὐτῷ καὶ ἀγοράζοντας*. Die Synoptiker wissen nichts von einer Geissel, welche er sich aus Stricken zusammenwand und schwang; er treibt diese Schänder des Heiligthums mit dem Schwerdt, das aus seinem Munde geht, von dannen. Lücke meint, die Erscheinung des Herrn habe diese Käufer und Verkäufer überrascht: aber Kaufleute lassen sich nicht so leicht überraschen, sie fassen sich schnell. Tholuck glaubt, auch Krabbe fällt dem zu, dass das plötzliche Auftreten Jesu das Gewissen in ihnen erweckt habe: allein Räuber haben kein Gewissen. Die Alten haben den Erfolg auf die Person des Herrn zurückgeführt; die Majestät seines ganzen Wesens macht ihm Alle unterthänig. Vortrefflich sagt der alte Hieronymus: *mihi inter omnia signa, quae fecit, hoc videtur mirabilius esse, quod unus homo ex illo tempore contemptibilis et in tantum vilis, ut postea crucifigeretur, scribis et pharisaeis contra se saevientibus et videntibus lucra sua destrui, potuerit ad unius flagelli verbera tantam eiicere multitudinem, mensasque subvertere et cathedra confringere, et alia facere, quae infinitus non fecisset exercitus. igneum enim quiddam atque sydereum radiebat ex oculis eius et divinitatis maiestas lucebat in facie.* Mit Hieronymus geht Origenes Hand in Hand, auch dieser erklärt *(tom. X. in Joh.)* diese Tempelreinigung für eines der grössten Wunder, welches der Herr vollbracht habe; Luther sagt ähnlich in seiner Hauspostille: ist zu achten, gleichwie andere Wunderzeichen, welche wir ihm nicht können nachthun. Die Persönlichkeit des Herrn machte einen ganz überwältigenden Eindruck auf diese Leute, sie sehen in ihm den in den Tempel, als in sein Haus einziehenden Messias und somit die Erfüllung von Maleach. 3, 1 ff., wo ein plötzliches Kommen des Herrn zum Gericht in seinen Tempel geweissagt wird.

V. 46. Und sprach zu ihnen: es stehet geschrieben: Mein Haus ist ein Bethaus: ihr aber habt es gemacht zur Räuberhöhle. Wie der Herr vorher seine Thränen über Jerusalem in Worten ausgelegt hat, so erklärt er jetzt, warum er den Tempel reinige. Er handelt nie nach Willkür, nie vom Eifer fortgerissen wie ein alttestamentlicher Zelot. Sein Auftreten ist gemessen, überlegt, durch Gott und sein Wort bestimmt. Auch diesen Säuberungsakt des Heiligthums hat er nicht aus eignem Ermessen vollzogen, er ist an Gottes Wort gebunden. Er spricht: *γέγραπται, ὁ οἶκός μου οἶκος προσευχῆς ἐστίν.* So stehet geschrieben Jesaja 56, 7: der Herr führt nicht die ganze Stelle an; es heisst dort: ich will sie erfreuen in meinem Bethause und ihre Opfer und Brandopfer sollen mir angenehm sein auf meinem Altar, denn mein Haus heisst ein Bethaus allen Völkern. Er hebt aus derselben aber unbedingt die Hauptsache hervor. Gottes Haus ist in dem alten Bunde nicht bloss das Bethaus, sondern auch das Opferhaus Israels; was aber sind die Opfer, wenn nicht die Symbole des Gebetes? Und die Opfer haben nur einen zeitweiligen Werth, Gott der Herr will nicht die Opfer der Thiere, sondern die Opfer des herzlichen Gebetes. Gottes Haus ist ein Bethaus *κατ' ἐξοχήν*, denn das Gebet ist die Seele alles Gottesdienstes, der innerste, geistlichste Gottesdienst. Dieses Gebetshaus nun hat seine Weihe völlig verloren, es ist auf die schamloseste, niederträchtigste Weise profanirt worden. Nicht Heiden sind in das Erbe Gottes gefallen, nicht ein Antiochus hat das Heiligthum verunreinigt; die, welche Gott mit diesem Hause begnadigt hat, die, welchen gesagt worden, dass sie Gott hier suchen sollten, weil er ihnen hier nach seiner Gnadenverheissung

begegnen wolle, diese haben es selbst gethan. Der Herr sagt: *ὑμεῖς δὲ ἐποιήσατε σπήλαιον λῃστῶν.* Das, wozu die Juden das Haus Gottes gemacht haben, steht in schneidendstem Widerspruch zu dem, was das Gotteshaus nach Gottes Ordnung sein soll: darauf deutet das *ὑμεῖς δὲ* hin. Wie der Herr bei der ersten Tempelreinigung mit seinem Worte: *μὴ ποιεῖτε τὸν οἶκον τοῦ πατρός μου οἶκον ἐμπορίου* auf Sacharj. 14, 21 anspielt: so geht er bei dieser zweiten Reinigung auf Jeremia 7, 11 zurück, wie Hieronymus in seiner Anmerkung zu dieser Prophetenstelle richtig sagt: *de hoc loco in evangeliis assumptum puto: scriptum est: domus etc.* Dort heisst es: *μὴ σπήλαιον λῃστῶν ὁ οἶκός μου,* worüber mein Name genannt wird, in euren Augen? Siehe, ich sehe es wohl, spricht der Herr. Nicht gerade eine „Mördergrube", wie Luther übersetzt, sondern eine Räuberhöhle ist also das Haus Gottes geworden. Was ist das *tertium comparationis*; in wiefern documentiren diese Käufer und Verkäufer, dass Gottes Haus eine Räuberhöhle geworden ist? Fritzsche sagt: *comparavit igitur templum cum latronum spelunca ob summam rerum a templi maiestate alienarum eo introductam varietatem hoc sensu*; *Deus vult suam aedem piis exercitiis dicatum: sed vos undequaque pecuniam, animalia huc congerere sustinetis, ut latrones praedam comportant in speluncam.* Meyer bemerkt aber mit Grund, dass hier der charakteristische Zug des Raubens nicht zu seinem Rechte gelange. Die Alten haben diess schon mit in Betracht gezogen, Hieronymus sagt darnach: *latro est et templum Dei in latronum convertit specum, qui de religione sectatur, cultusque eius non tam cultus Dei, quam negotiationis occasio est.* Chrysostomus bemerkt, dass der Herr jetzt *σφοδρότερον τοῖς λόγοις χρησάμενος* den Tempel so benenne, *ὅτι τὰ πωλούμενα ἀπὸ κλοπῆς ἦν καὶ ἁρπαγῆς καὶ πλεονεξίας καὶ ἐκ τῶν ἀλλοτρίων ἐπλούτουν συμφορῶν.* Theophylaktus findet die Aehnlichkeit zwischen dem Tempel und der Räuberhöhle in der Gewinnsucht: *τὸ γὰρ φιλοκερδὲς λῃστρικὸν πάθος ἐστιν.* Andere verstehen unter den Räubern gleich Mörder, und meinen, der Tempel heisse eine Räuberhöhle oder Mördergrube, weil in ihm der verborgene Gottesmensch gewürgt werde. Luther ist dieser Ansicht, nach ihm ist der Tempel dadurch zu einer Mördergrube von den Priestern gemacht worden, dass sie nicht lehrten, beten und anrufen, wie sie sollten gethan haben, sondern die Leute lehrten ohne Glauben und Anrufen Gottes sich auf ihren Tempel und Gottesdienst verlassen. Allein Räuber sind noch keine Mörder, sagen wir gegen diese letzte Auffassung: die andre Auslegung scheint uns aber dem Texte noch nicht ganz angemessen zu sein. Es ist ja nicht erklärt, wesshalb der Herr den Tempel gerade ein *σπήλαιον* nennt. Bengel macht die feine Bemerkung: *non dicit, forum. in spelunca latrones non tam obvios violant, quam ipsi nidulantur.* Die Räuberhöhle ist nicht der Ort, darin hat Fritzsche ganz Recht, wo geraubt und geplündert wird, sondern vielmehr der Ort, von dem die Räuber ausgehen, um den nichts ahnenden Wandersmann zu überfallen und dahin sie ihren Raub in Sicherheit bringen. Wir sagen: ist der Tempel ein *σπήλαιον,* so ist damit indicirt, dass das Licht in dem Hause Gottes düster scheinet, dass der Leuchter von seiner Stelle umgestossen ist: ist der Tempel ein *σπήλαιον λῃστῶν,* so werden dort die aus und eingehen und wohnen, welche um schändlichen Gewinnes willen Gott dienen. Diese Priester sinnen darauf, wie sie aus der Gottseligkeit ein Gewerbe machen, wie sie das Volk betrügen; sie treiben nicht Gottesdienst im Gotteshause, sondern Mammonsdienst, sie beten nicht den Heiligen in Israel an, sondern

wie ihre Väter das goldne Kalb in der Wüste. Der Herr spricht sonst noch öfters von diesen Räubern in dem Heiligthum; sie entziehen mit ihrem Korban den Eltern, was ihnen von Seiten ihrer Kinder gebühret. Matth. 15, 4 ff. und Mark. 7, 9 ff.; sie fressen mit ihren langen Gebeten die Häuser der Wittwen. Matth. 23, 14; sie rauben mit ihren Lehren, dass wer da schwöret bei dem Altar, das ist Nichts; wer aber schwöret bei dem Opfer, das droben ist, der ist schuldig (Matth. 23, 18), Gott selbst die Ehre. *Hinc illae lacrymae Christi*, dürfen wir sagen. Die Thränen Jesus über Jerusalem haben ihren letzten Grund darin, dass der Tempel zu einer Räuberhöhle geworden ist; gerade wie die Zerstörung des Tempels zu Jerusalem durch Nebukadnezar ihren letzten Grund hatte in dem Götzendienste, der sich in dem Tempel festgesetzt hatte, wie dieses der Geist Gottes dem Propheten Ezechiel offenbarte (8, 3 ff.). Jesus kommt jetzt nicht als der Reformator zu seinem Tempel wie das erste Mal, er erscheint jetzt als der Richter, er hält ein Gericht der Gerechtigkeit und offenbart diess durch diesen Akt, dass jederman es erkennen muss, er ist gerecht in all seinem Thun. Es ist ein sehr scharfer Ausdruck, den der Herr anwendet: allein dass dieses Urtheil wahr ist, haben die selbst bezeugt, an welchen das Gericht sich vollzog: Josephus versichert, den Belagerten mit Thränen vorgestellt zu haben (b. j. 5, 9, 4): *οὐ τὰ κρυπτὰ μὲν τῶν ἁμαρτημάτων ἠδοξήκατε, κλοπὰς λέγω καὶ ἐνέδρας καὶ μοιχείας. ἁρπαγαῖς δ' ἐρίζετε καὶ φόνοις, καὶ ξένας καινοτομεῖτε κακίας ὁδούς. ἐκδοχεῖον δὲ πάντων τὸ ἱερὸν γέγονεν καὶ χερσὶν ἐμφυλίοις ὁ θεῖος μεμίανται χῶρος.*

V. 47. Und lehrte täglich im Tempel. Aber die Hohenpriester und die Schriftgelehrten und die Obersten im Volke trachteten ihm nach, dass sie ihn umbrächten. Der Herr bringt in den Tempel, was ihm fehlt — die rechte Lehre, das reine, lautere Wort Gottes. Er ist auf das äusserste besorgt um das Heil unsrer Seelen; kann er Jerusalem und sein Volk auch nicht mehr retten aus der Grube des Verderbens, so versucht er es noch in dieser letzten Zeit, diese und jene Seele wie einen Brand aus dem Feuer zu reissen. Gregor sagt sehr wahr: *redemptor noster praedicationis verba nec indignis nec ingratis subtrahit, postquam disciplinae rigorem eiiciendo perversos tenuit, donum mox gratiae ostendit.* Ehe der Tag Jerusalems sich neigt, und die Nacht hereinbricht, leuchtet die Sonne, welche das Heil unter ihren Flügeln hat, noch einmal in dem Tempel in vollstem Glanze. Nicht noch ein Mal wie im Vorübergehen sprach der Herr in dem Tempel: *ἦν διδάσκων τὸ καθ' ἡμέραν ἐν τῷ ἱερῷ.* Anhaltend, ununterbrochen lehrte er also dort: das war sonst noch nie in dieser Weise geschehen. Aber je mehr die Gnade sich dem Volke darbietet, desto energischer treten die Häupter des Volkes auf, die Hohenpriester, die Schriftgelehrten und *οἱ πρῶτοι τοῦ λαοῦ*, unter welchen die sonst *πρεσβύτεροι* Genannten zu verstehen sind. Sie suchen Mittel und Wege, wie sie den, der als der Herr zu seinem Tempel gekommen ist, umbringen. Die Räuber wollen Mörder werden, und zwar im Hause Gottes!

V. 48. Und sie fanden nicht, wie sie ihm thun sollten, denn alles Volk hing an seinem Munde. Nicht mit offener Gewalt wollen die Obersten des Volkes wider den Herrn handeln; sie sind anständige Leute, sie wollen den guten Schein wenigstens retten. Aber sie können ihr Vorhaben nicht ausführen; um das Bett Salomos stehen 60 starke

Helden, um den Herrn, welcher in der Mördergrube sitzt, steht *ὁ λαὸς ἅπας*. Bengel sagt treffend: *populi assiduitas aditum hostibus obstruebat.* Das ganze Volk *ἐξεκρέματο αὐτοῦ ἀκούων.* Es ist eine sonst in dem N. T. nicht wiederkehrende Formel, mit welcher die Anhänglichkeit des Volkes, seine Begierde nach der lauteren Milch des Evangeliums gezeichnet wird. Suicer sagt: *elegans huius verbi usus, quo studium et amor summus erga aliquid exprimitur. — captus divina eius non solum docendi ratione, sed et dicendi suavitate.* Bei den Classikern begegnen uns ganz ähnliche Ausdrucksweisen: so singt Virgilius (*Aen. 4, 79*):

— — *pendetque iterum narrantis ab ore.*

Wenn das Volk aber in dieser Weise noch für das Wort des Herrn zugänglich war; welch ein Gericht wird da nicht über die Führer dieser lenksamen Menge hereinbrechen müssen, welche es erbarmungslos in das grausamste Verderben hineinreissen.

Bei der praktischen Behandlung dieser Perikope wird von vornherein darauf zu achten sein, dass die beiden Stücke, aus welchen sie besteht, auch zu ihrem Rechte kommen und nicht, wie es oft geschieht, über den ergreifenden Thränen Christi die Tempelreinigung vergessen wird. Wir sollen bedenken, was zu unsrem Frieden dienet, dazu mahnen uns die Thränen des Herrn Jesu, wie das Gericht, das der Stadt Gottes droht, und das Verderben, das in dem Heiligthume selbst festen Fuss gefasst hat.

Warum weint Jesus über Jerusalem?

1. Weil er den Gräuel der Verwüstung kommen sieht über die Stadt Gottes,
2. weil er den Gräuel der Verwüstung schon stehen sieht in dem Heiligthume.

Die Thränen des Herrn über Jerusalem.

Diese Thränen sind 1. Jerusalems Ehre und Jerusalems Schande,
2. Jerusalems Hoffnung und Jerusalems Verdammniss.

Was für Thränen weint der Herr über Jerusalem?

1. Thränen der suchenden Liebe,
2. Thränen des heiligsten Zornes,
3. Thränen des letzten Versuches.

Jesu Thränen ein Zeugniss wider Jerusalem.

Und zwar wider Jerusalems 1. Undankbarkeit,
2. Verstocktheit,
3. Ruchlosigkeit.

Wie hat der Herr sein Volk so lieb!

1. Er weint über seines Volkes Blindheit,

2. er reinigt seines Volkes Heiligthum,
3. er lässt nicht ab von dem Evangelium trotz seines Volkes Nachstellung.

Bedenke, was zu deinem Frieden dienet!
1. Die Zeit der Heimsuchung geht schnell vorüber,
2. der Tag des Zorns zieht furchtbar schwer herauf,
3. das Gericht hat schon angefangen an dem Hause Gottes,
4. der Herr bietet aber seine Gnade noch kräftig an.

Die Sünde ist der Leute Verderben.
Denn 1. sie lässt uns die Zeit der Heimsuchung nicht erkennen,
2. sie lässt uns auf die Drohung des Gerichtes nicht achten,
3. sie lässt uns das einzige Mittel des Heiles nicht ergreifen.

Wie furchtbar ist Jerusalems Verblendung.
1. Das Ende kommt mit Schrecken, aber es lässt den Herrn allein weinen,
2. der Tempel ist eine Mördergrube geworden, aber der Herr muss allein eingreifen;
3. der Heiland ist gegenwärtig, aber sie trachten ihm nach dem Leben.

Ach dass du es wüsstest!
1. Du kannst es wissen,
2. du musst es wissen,
3. aber du willst es nicht wissen!

Nun ist es vor deinen Augen verborgen!
1. Deines Heilands treue Liebe,
2. deiner Sünde gerechte Vergeltung,
3. deines Heiligthums grause Verwüstung,
4. deiner Seele alleinige Rettung.

Rette deine Seele zu Jesus.
Hier ist Jesus 1. mit dem Thränenblick,
2. mit dem Reinigungswunder,
3. mit dem Gnadenwort.

---

11. Der elfte Sonntag nach Trinitatis.

Luc. 18, 9—14.

In der alten Kirche beschloss dieser Sonntag den zweiten Cyklus der Trinitatiszeit; wir kommen zu demselben Resultate bei genauerer Betrachtung der Evangelien. Wenn der erste Kreis von der Berufung handelte, so dieser zweite von der Gerechtigkeit, zu welcher wir von dem Herrn berufen werden. Der Gedankengang, welcher sich durch diese Reihe von Sonntagen erstreckt, ist dieser. Der erste Sonntag, der sechste nach Trinitatis, setzt von vornherein fest: eine Gerechtigkeit wird erfordert, welche besser ist als die der Pharisäer; der andre Sonntag, der siebente nach Trinitatis, spornte dadurch

zu dieser Gerechtigkeit uns an, dass er den Lohn vor die Augen malte, welchen der Herr schon hier denen darreicht, welche nach seinem Worte verlangen: der dritte Sonntag, der achte nach Trinitatis, mahnte, lasset euch in dem Ringen nach dieser so verheissungsvollen Gerechtigkeit nicht durch falsche Propheten irre führen; der vierte Sonntag, der neunte nach Trinitatis, legte uns ans Herz, seid klug; der fünfte, der zehnte nach Trinitatis, gebietet uns, dass wir die Zeit unsrer Heimsuchung klar und deutlich erkennen, um nicht dem Gerichte der Verdammniss anheimzufallen; dieser sechste Sonntag, der elfte nach Trinitatis, knüpft an die Perikope des letzten Sonntags an, der Tempel erscheint hier als das Bethaus, das zur Mördergrube geworden, und blickt auf die Perikope des Sonntags zurück, welcher diesen heiligen Reigen eröffnete. Wir haben hier die Gerechtigkeit des Pharisäers, vor welcher dort gewarnt wurde, vor uns. Eine ernste Lehre vernehmen wir zum Schluss: jede Gerechtigkeit verliert vor Gott allen Werth, wenn sie mit Hochmuth gepaart ist; nur der demüthige Büsser wird von Gott gerechtfertigt.

V. 9. Er sagte aber zu Etlichen, die sich selbst vermassen, dass sie fromm wären, und verachteten die Andern, ein solches Gleichniss. Der Evangelist reiht mit *δέ* nur sehr lose diese Parabel an die vorhergehende an, welche durch Vorführung des Bildes von dem ungerechten Richter in der Stadt und der armen Wittwe zu anhaltendem Gebete ermahnen sollte. Es ist sonst nicht üblich, dass der Zweck der Gleichnissrede von vornherein schon angegeben wird, hier geschieht es ein Mal ausnahmsweise. Jesus sprach *πρός τινας τοὺς πεποιθότας ἐφ' ἑαυτοῖς*. Schwerlich wird *πρός* von de Wette und Stier richtig gefasst, wenn sie es ausdeuten: in Bezug auf solche u. s. w.; es ist jedenfalls das Einfachste, *πρός* wie sonst zu fassen, dass es also aussagt, zu welchen der Herr sich mit seinem Worte gewandt habe. So auch Meyer, Bleek u. A. Diese werden bezeichnet als *τινές* und durch den folgenden Artikel, wie Meyer sich ausdrückt, von Seiten einer bestimmten Eigenschaft charakterisirt. Diese Namenlosen waren in dem Besitze von wenig beneidenswerthen Eigenschaften. Sie trauten ein Mal sich selbst zu, sie hatten das Vertrauen zu sich selbst, dass sie gerecht wären: sie waren also selbstgerechte Leute: anderer Seits aber zeigten sie sich als *ἐξουθενοῦντας τοὺς λοιπούς*. Sehr wahr bemerkt Calvin: *porro duo vitia perstringit Christus, quae damnare ipsi Christo propositum] fuit: pravam nostri fiduciam et superbiam in spernendis fratribus, quorum alterum ex altero nascitur. nam quisquis se inani fiducia decipit, fieri non potest, quin supra fratres se efferat. nec mirum. quomodo enim non aequales suos despiceret, qui contra Deum ipsum superbit? sui autem fiducia quisquis inflatur, bellum cum Deo ex professo gerit, quem nobis sola nostra abnegatio conciliat, dum scilicet exinaniti omni propriae virtutis et iustitiae fiducia in unam eius misericordiam recumbimus.* Gewiss Einer, der Gott nicht gibt, wird auch dem Nächsten nicht geben, was ihm gebührt. Aber der Mensch misst auch die Berge nach der Meeresfläche und der Sohle des Thales, je niedriger diese, desto höher sind jene: der, welcher sich erhöhen will, kann es nur so vollbringen, dass er den Nächsten möglichst herabdrückt und erniedrigt. Dieses Uebel ist ein Grundübel unserer menschlichen Natur. Calvinus bemerkt: *nullus magis*

exitialis morbus est quam arrogantia, qui tamen omnium medullis ita penitus infixus est, ut vix ullis remediis abigi et exstirpari queat. mirum quidem est ita desipere homines, ut adversus Deum cristas erigere audeant, suaque apud ipsum merita iactare. nam ut inter homines ambitio nos fascinet, ubi tamen in Dei conspectum venitur, omnis confidentiae oblivisci nos decebat; interim satis humiliatum se quisque putat, si tantum per simulationem veniae deprecatione utatur. Mit dem Reformator stimmt Leo der Grosse vollkommen überein; er sagt in der vierten Fastenpredigt: *vicinum enim est rectis actionibus superbiae malum, et de proximo semper virtutibus insidiatur elatio. quia difficile est, ut laudabiliter viventem laus non capiat humana, nisi ut scriptum est: qui gloriatur, in Domino glorietur.*

Wer sind nun diese stolzen Selbstgerechten, gegen welche der Herr diese Parabel erzählt? Grotius u. A. meinen, Pharisäer seien gemeint: da Jesus aber einen Pharisäer zum abschreckenden Beispiele auftreten lässt, so wäre diess zum allerwenigsten nicht zart gewesen. Andere wie Meyer lassen den Herrn zu Juden pharisäischer Gesinnung sprechen; es ist aber durch gar nichts angegeben, dass Juden in jener Stunde um den Herrn sich gesammelt hatten; es ist desshalb das Angemessenste, mit Schleiermacher, de Wette, Baumgarten-Crusius, Bleek u. A. unter diesen τινές dünkelhafte Anhänger Jesu, selbstgerechte Jünger zu finden. Wenn in dem Kreise derer, welche mit dem Herrn aus- und eingingen, der die Demuth selbst war wie die Liebe, sich solcherlei Leute befanden, so muss man erkennen, wie fest sich dieser Teufel der Selbstgerechtigkeit in das Herz der Menschen eingenistet hat, wie er nur ausfährt, wenn der Herr Gewalt gebraucht und wir mit Fasten und Beten das Werk des Heilandes unterstützen. Ein jeder greife nur frisch weg in seinen Busen, was gilt es, er wird einen Pharisäer dort erwischen. Eine Parabel erzählt der Herr. Baumgarten-Crusius hat vollkommen Recht, wenn er sagt, dass ἡ παραβολή hier eigentlich mit Beispiel zu übersetzen sei: diess entspricht ganz dem klassischen griechischen Sprachgebrauch, nach welchem παραβολή gleich ὑπόδειγμα ist, wie Aristoteles sagt. Das Beispiel hebt ein Bild heraus, welches auf gleicher Linie steht mit der Wahrheit, welche zur anschaulichen Erkenntniss gebracht werden soll; die Parabel aber steigt aus einer höheren Sphäre zu einer niederen herab, um dort für eine himmlische Wahrheit ein irdisches Gegenbild zu entlehnen.

V. 10. E s g i n g e n z w e e'n M e n s c h e n h i n a u f i n d e n T e m p e l, z u b e t e n, e i n e r e i n P h a r i s ä e r, d e r A n d e r e e i n Z ö l l n e r. Nach Jerusalem versetzt uns der Herr; zwei Menschen treten auf als die Repräsentanten zweier grundverschiedener Klassen. Beide Wesen sind ἄνθρωποι, aber nur Einer von ihnen hält sich für einen Menschen, der mit dem alten heidnischen Dichter bekennt: *homo sum et nihil humani a me alienum puto;* der Andre hält sich wenn nicht für einen Gott, so doch wenigstens für einen Halbgott. Beide thun dasselbe, zu derselben Zeit, an demselben Orte, in derselben Absicht: ἀνέβησαν εἰς τὸ ἱερὸν προσεύξασθαι. Die Israeliten verrichteten ihr Gebet meist im einsamen Zimmer, besonders gern im Obergemache (Dan. 6, 10. Jud. 8, 5. Tob. 3, 12. Akt. 1, 13), auch im Freien auf Anhöhen und Bergen (1 Kön. 18, 42. Matth. 14, 23. Luk. 6, 12.). Wo man aber betete, sei es daheim oder draussen unter Gottes freiem Himmel, da richtete man das Angesicht nach Jerusalem, nach dem Tempel hin. (Dan. 6, 10. 2 Chron. 6, 34.) Es ist durch diese Stellung angedeutet, dass

es eigentlich nur eine Vergünstigung ist, dass der Israelit ausserhalb des Tempels beten darf; der Tempel ist ὁ οἶκος προςευχῆς. Befand man sich daher in der Nähe des Heiligthums, so begab man sich in dasselbe und betete dort in den Vorhöfen (1 Sam. 1, 12. Jesaj. 56, 7. Akt. 3, 1.), das Gesicht nach dem Allerheiligsten hingewandt (ψ. 5, 8. 1 Kön. 8, 38.). Zu welcher Zeit nun diese beiden Menschen in den Tempel hinaufgingen, wird nicht gesagt; die frommen Juden pflegten hauptsächlich zu drei verschiedenen Tageszeiten das Angesicht Gottes mit Loben, Danken und Bitten zu suchen, des Morgens (Act. 2, 15); des Mittags (Act. 10, 9) und zur Zeit des Abendopfers (Dan. 9, 31. Act. 3, 1. ψ. 55, 18. vgl. Keil, Handbuch der bibl. Archäologie 1, 341 f.)

V. 11. Der Pharisäer stand für sich und betete also: ich danke dir Gott, dass ich nicht bin wie die andern Leute, Räuber, Ungerechte, Ehebrecher, oder auch wie dieser Zöllner. Der Pharisäer hat den Vorrang. Er mag wohl mit dem Zöllner unter Weges nicht zusammenkommen, er mag nicht gleichzeitig mit ihm in das Heiligthum eintreten, das könnte ja seiner Ehre schaden; wie sie den Vorsitz bei Tische begehren, so begehren diese selbstgerechten Leute auch den Vortritt bei dem Gottesdienste. Der Herr malt trefflich: ὁ δὲ φαρισαῖος σταθεὶς πρὸς ἑαυτὸν ταῦτα προςηύχετο. Auch Meyer findet in diesem σταθείς einen Zug der Zuversichtlichkeit; es wird hier ganz entschieden diess angenommen werden müssen, denn bei dem Zöllner heisst es später nicht σταθείς, sondern ἑστώς. In dem ἑστώς liegt nur das, dass der Zöllner da, wo er sich gerade befand, stehen blieb und betete, wie er stand: in den σταθείς aber liegt, dass der Pharisäer sich erst seinen Platz aussuchte, dass er dann sich so recht hinpflanzte, und gleichsam Posto fasste. Es ist mit der Bemerkung, welche Meyer zu Matth. 6, 5 noch zum Besten gibt, nichts erklärt, dass die Juden nämlich stehend gebetet hätten; eine Bemerkung, welche übrigens nicht ganz richtig ist. In der Regel ward allerdings stehend gebetet, 1 Sam. 1, 26. Dan. 9, 20. Matth. 6, 5 und öfters, aber die Juden fielen auch vielfach bei recht inbrünstigem Beten in ihre Kniee, 2 Chron. 6, 13. 1 Kön. 8, 54. Esra. 9, 5. Dan. 6, 10. Luk. 22, 41 u. s. w. Die folgenden Worte πρὸς ἑαυτόν werden von den Einen mit προςηύχετο, von den Andern mit σταθείς näher verbunden. Wenn man die erste Verbindung vorzieht, so ist es das einfachste, mit der Vulgata, Luther, Wetstein, Kühnöl, Olshausen, de Wette, Meyer, Bleek die Worte πρὸς ἑαυτόν im Sinne von *apud animum suum*, für sich selbst, bei sich selbst zu fassen. Bleek verweist noch auf Mark. 14, 4: ἀγανακτοῦντες πρὸς ἑαυτούς. Es ist aber nicht zu verschweigen, dass für Sprechen bei sich selbst im N. T. die übliche Redeweise ist λέγειν ἐν ἑαυτοῖς. Matth. 9, 3. Es haben daher Andere diesem πρὸς ἑαυτόν im Unterschiede von ἐν ἑαυτῷ seinen bestimmten Sinn zuschreiben wollen. Basilius M., wie H. Müller sagen, dieser Pharisäer redet wohl mit seinem ὁ θεός Gott an, aber es sei das bloss Schein, indem er angeblich Gott danke, bete er sich selbst an als das Muster aller Vollkommenheit und Tugend: Bengel legt πρὸς ἑαυτόν aus: *orans, sibi auscultans, quasi neminem ferens sibi proximum.* Diese beiden Auffassungen scheinen mir aber zu gekünstelt. Ich verbinde πρὸς ἑαυτόν mit σταθείς, wie diess auch von dem Syrer, Beza, Piskator, Olearius, Grotius, Paulus, Glöckler, Stein, Baumgarten-Crusius, Ewald, Stier angenommen wird. Wenn Meyer seine Ansicht damit begründen will, dass der Pharisäer sein Gebet nicht

laut werden lassen durfte, wie Wetstein seiner Zeit auch schon gesagt hatte: *labra movet, metuens audiri, quia reliqui, qui putabant eum pro salute populi orare, aegre tulissent, si comperissent, illum caeteris omnibus maledicere;* so irren sich wohl beide. Die Erfahrung lehrt, dass ein solcher Pharisäer nicht bloss gesehen, sondern auch gehört sein will, wenn er betet; er will, dass die Andern erfahren, dass er voll Verachtung auf sie herabsieht und über sie den Stab bricht; hassen sie ihn, verfolgen sie ihn, so weiss er sich zu trösten; er trägt dann die Schmach seines Herrn, den er durch sein liebloses Wesen so sehr geschmäht hat. Wenn Kühnöl und Meyer behaupten, dass *πρὸς ἑαυτόν* nie *seorsim* bedeute, sondern diess durch *καθ' ἑαυτόν* ausgedrückt werde, so ist das doch wohl etwas zuviel gesagt, um so mehr als hier *πρός*, die Präposition der Bewegung, bei *σταθεὶς* ganz am Platz ist. Der Pharisäer macht seinem Namen alle Ehre, er, der in seinem Herzen sich von allen Andern separirt als der eine Gerechte unter einer Rotte von Bösewichtern, will auch hier in dem Hause des Herrn Unterschiede machen; es ist ihm wohl schon leid genug, dass grade, da er beten will, dieser Zöllner auch zu beten kommt, er befürchtet wohl gar, dass sein Gebet dadurch befleckt und verunreinigt werde. Er stellt sich an einen ganz besonderen Platz; es ist diess nicht so zu verstehen, als ob er in dem Vorhofe der Juden gebetet hätte, und der Zöllner in dem der Heiden. Es finden sich durchaus keine Nachrichten, dass zu Jesu Zeiten den armen Zöllnern der Zugang zu dem Judenvorhof verwehrt gewesen sei. Der Pharisäer sucht aber in diesem Vorhofe eine hervorragende Stelle; wir irren uns wohl nicht, diese Männer, welche auf den Strassen vor sich her posaunen liessen und an den Ecken der Strassen beteten, drängten sich gewiss, so weit als es nur möglich war, zu dem steinernen Geländer, welches den Raum um den Brandopferaltar für die Priester abschnitt.

Der Pharisäer spricht: *ὁ θεός, εὐχαριστῶ σοι.* Der Anfang ist nicht übel, obgleich das kahle *ὁ θεός* nicht zu loben ist. Es ist zu keinem persönlichen Verkehr zwischen dem Pharisäer und Gott gekommen, so viele Jahre der arme Mann sich auch schon abgeplagt hat in dem Dienste Gottes. Gott steht ihm als ein fremdes Wesen gegenüber; es ist kein Herzenszug, der ihn zum Gebete treibt. Würde ein liebes Kind zu seinem lieben Vater so reden? Wenn er doch wenigstens sagen könnte: *ὁ θεός μου*; aber Gott ist eben noch nicht s e i n Gott. Danken will der Pharisäer dem Herrn in seinem Heiligthum; es ist ein köstlich Ding, dem Herrn danken! Es muss aber dabei auch dem Namen des Höchsten lobgesungen werden. Wie steht es damit? Lobsingt der Pharisäer in dem Hause Gottes des Höchsten Namen. Leider nicht! Das Gebet hat zwei Theile; richtig sagt Theophylaktus schon: *πρότερον γὰρ εἶπεν, ἃ οὐκ ἔστιν, καὶ τότε κατέλεξεν, ἅ ἐστιν*; aber in beiden Theilen gibt er Gott nicht die Ehre, welche ihm allein gebührt; denn, wie Calvin richtig bemerkt, *duplex autem gloriatio eius fuit, nam primum se a communi hominum reatu absolvit*, *deinde suas virtutes profert*. Der Pharisäer dankt nun Gott für das Erste, *ὅτι οὐκ εἰμὶ ὥσπερ οἱ λοιποὶ τῶν ἀνθρώπων, ἅρπαγες, ἄδικοι, μοιχοί, ἢ καὶ ὡς οὗτος ὁ τελώνης.* Wir wollen den armen Menschen nicht schlechter machen, als er wirklich ist; er soll sich vor den andern Leuten wirklich auszeichnen durch einen exemplarischen Lebenswandel. Er ist kein *ἅρπαξ*, der dem Nächsten mit Gewalt das Seine genommen hat; er ist kein *ἄδικος,* der ihn unter dem Scheine des Rechtes übervortheilt hat; er ist kein *μοιχός*, er lebt in keinem Ehebruch und hat

Seele und Leib rein und keusch bewahrt. Warum sollte er nicht bekennen, dass er solche Sünden nicht an sich hat? Gott will nicht, dass wir uns Sünden andichten, um dann, wie es leider auch geschieht, mit dem Bekenntnisse unsrer Sünden Staat zu machen. Wohl dem, der mit dem Pharisäer sprechen kann: ich danke dir Gott, dass ich nicht bin ein Räuber, Ungerechter, Ehebrecher! Aber diese Worte sind übel eingerahmt; vorne steht: *οὐκ εἰμὶ ὥςπερ οἱ λοιποὶ τῶν ἀνθρώπων* und hinten *ἢ καὶ οὗτος ὁ τελώνης*. Es fällt aus diesen beiden Punkten ein schlechtes Licht auf die Worte in der Mitte. Woher weiss der Pharisäer, dass er besser ist als *οὗτος ὁ τελώνης*, kennt er den Mann, lässt sich ein richtiges, sittliches Urtheil fällen auf den ersten Blick, auf den äusseren Schein? Wenn er aber so rasch urtheilt über seinen Nächsten, wird er eine ernstliche Selbstprüfung mit sich vorgenommen haben? Er ist nicht wie die anderen Leute — treffend sagt Bengel: *duas classes Pharisaeus facit, in alteram coniicit totum genus humanum, altera, melior, ipse sibi solus esse videtur.* Seltsamer Gedanke! Alles eine *massa perditionis*, welche der Hölle verfallen ist, aber in dieser *massa perditionis* Einer, der ihr in allem Andern gleich ist, nur nicht in der Sünde! Wir merken, woran es fehlt! Nie hat dieser Mensch gebetet: erforsche mich, Gott, und erfahre mein Herz; prüfe mich und erfahre, wie ich es meine, und siehe, ob ich auf bösem Wege bin und leite mich auf ewigem Wege. Er hat nur einer äusseren Gerechtigkeit nachgedacht und nachgejagt; er ist äusserlich kein *ἅρπαξ*, kein *ἄδικος*, kein *μοιχός*, aber innerlich ist er alles drei. Er ist ein Räuber, freilich kein geständiger Räuber. Er sagt: ich danke dir, Gott, aber dankt er wirklich auch Gott mit Herzen, Mund und Händen, dass er nichts dergleichen ist? Wenn nicht dastünde: *εὐχαριστῶ σοι*, so würden wir gar nicht wissen, dass er danken wollte, denn er rühmt sich bloss vor Gott in seinem Heiligthume, und gibt es gar nicht zu erkennen, dass er durch Gottes Gnade ist, was er ist. Er ist ein Israelit und hat keine Ahnung von dem, davon die Heiden, welche von Gott so wenig wussten, doch schon ein tiefes Gefühl hatten. Simonides sagt sehr wahr: *οὔτις ἄνευ θεῶν ἀρετὰν λάβεν, οὐ πόλις, οὐ βροτός;* ebenso Aeschylus im Agamemnon V. 894: *τὸ μὴ κακῶς φρονεῖν θεοῦ μέγιστον δῶρον,* und Pindarus, Olymp. 9, 28: *ἀγαθοὶ δὲ καὶ σοφοὶ κατὰ δαίμον' ἄνδρες ἐγένοντ'.* Er ist ein Ungerechter; *suum cuique* ist der Gerechtigkeit Wahlspruch, gibt er dem armen Zöllner wirklich, was diesem von Rechtswegen und um Gottes willen zukommt. Liebe soll Einer dem Andern erweisen, aber mit dem *οὗτος* weist, wie Bengel ganz gut bemerkt, der Pharisäer voll Verachtung auf seinen Glaubensgenossen und Mitbeter hin. Ist er nicht auch ein *μοιχός*? Gott hat einen Bund mit Israel geschlossen und hat sich mit jedes Israeliten Seele verlobt; wie der Bundesgott ist, so soll das Bundesglied auch sein? Hat dieser Mann diesen Bund bewahrt? Gott ist die Liebe, er aber schindet und schabt, mit Luther zu reden, jedermann!

V. 12. Ich faste zwei Mal in der Woche und gebe den Zehnten von Allem, das ich habe. Der Pharisäer geht zum zweiten Theile seines Gebetes über, in welchem er bekennt, nicht bloss sündenfrei, sondern über die Maassen gerecht zu sein. Er streicht seine guten Werke recht heraus und führt dem lieben Gott zu Gemüthe, dass er eigentlich viel mehr thue, als er zu thun schuldig ist. Er sagt: *νηστεύω δὶς τοῦ σαββάτου.* Die Pharisäer legten auf das Fasten einen überaus hohen Werth; es ist das Fasten sicherlich eine gute Uebung, um den Leib dem Geiste in rech-

ter Unterthänigkeit zu erhalten, aber es ist doch nur eine äusserliche, leibliche Uebung. Moses hatte nur ein öffentliches, jährliches Fasten am grossen Versöhnungstage vorgeschrieben, Levit. 16, 29 ff., 23, 27 ff.; es wurden aber in der Folge bei grossen Trübsalen Fasten angeordnet, z. B. Richt. 20, 26. 1 Sam. 7, 6. 2 Chron. 20, 3. Joel 1, 14. 2, 12; nach dem Exile galt es als ein Zeichen der Frömmigkeit, zwei Mal in der Woche zu fasten und zwar den zweiten und fünften Wochentag, wie die apostolischen Constitutionen 7, 23: *νηστεύουσι γὰρ δευτέρᾳ σαββάτων καὶ πέμπτῃ.* und *Epiphanius haer. 16* berichten. Es waren diese Tage gewählt worden, weil Moses am 5. Wochentage die Spitze des Sinai bestiegen habe, und am 2. wieder herabgekommen sei. (Keil, *l. c.* S. 331 f.) Dieser Mann ist aber ein rechter Ausbund, er hat noch andre *opera supererogationis*: *ἀποδεκατῶ,* sagt er, *πάντα, ὅσα κτῶμαι.* In dem Gesetze war nicht vorgeschrieben, dass von Allem, was man erwerbe, — *κτῶμαι* wird von der Vulgata, Luther, Beza, Castalio, Grotius nicht ganz richtig = *possideo* gefasst; *κέκτημαι* bedeutet dieses, richtig fassen es Baumgarten-Crusius, Bleek, de Wette = erwerben —, den Zehnten entrichten solle; dort ist derselbe nur von den Früchten des Feldes und dem Ertrage der Herden gefordert (3 Mos. 27, 30. 4 Mos. 18, 21. 5 Mos. 14, 22). Die Pharisäer nahmen es sehr streng, Gemüse, Kräuter, Eier und Milch u. dergl. mehr galten für zollfrei; sie aber wollten davon nichts wissen, sondern verzehnteten zum Erweise ihrer Gerechtigkeit und grossen Frömmigkeit Minze, Raute und allerlei Kohl Luk. 11, 42. Matth. 23, 23. Wahrscheinlich aber will der fromme Mann noch mehr sagen; damals machten die Juden schon sehr bedeutende Handelsgeschäfte; in den Zeiten der Gesetzgebung ward daran noch nicht gedacht und so unterlagen solcherlei Gewinne nicht dem Zehntgesetz; freiwillig besteuerte sich dieser Mann, er gab von Allem, was er nur gewann, ohne Ausnahme den Zehnten. Wie wenig haben aber diese guten Werke Frucht getragen. Das Fasten soll zum rechten Beten den Weg bahnen — das ganze Gebet des Pharisäers aber belegt es, dass diese geistlichen Exercitien bei ihm nicht angeschlagen haben. Er will beten, aber sein Gebet ist nichts als selbstgefälliges Aufzählen seiner Vortrefflichkeiten. Was soll der Zehnte? Er soll dem Volk zum Bewusstsein bringen, dass Gott es ist, der die Felder und die Herden segnet, dass strenggenommen Gotte Alles gehört, was sie erbringen. Verzehntet hat dieser Pharisäer Alles, aber es ist ein todtes Werk gewesen, er hat sich nichts dabei gedacht. Ein Cicero hätte es schon besser gemacht als dieser schriftgelehrte Jude; er sagt wenigstens *de natura deorum 3, 36: atque hoc quidem omnes mortales sic habent, externas commoditates, vineta, segetes, oliveta, ubertatem frugum et fructuum, omnem denique commoditatem prosperitatemque vitae a diis se habere; virtutem autem nemo umquam acceptam deo retulit. Nimirum recte. propter virtutem enim iure laudamur et in virtute recte gloriamur, quod non contingeret, si id donum a deo, non a nobis haberemus. at vero aut honoribus aucti, aut re familiari, aut si aliud quidpiam nacti sumus fortuiti boni, aut depulimus mali, cum diis gratias agimus, tum nihil nostrae laudi assumptum arbitramur. num quis, quod bonus vir esset, gratias diis egit umquam?* Er hätte, wenn wir seinen Worten Glauben schenken dürfen, wenigstens gedankt, da er an sein Hab und Gut gedachte. Von Dank gegen Gott ist in diesem Gebete auch nicht eine Spur. Paullinus schreibt mit Recht an den h. Augustinus: *exigens quasi debitum meriti pro operibus bonis quidem, sed*

ingratis Deo, quia, quod iustitia aedificaverat, superbia destruebat und Augustinus sagt selbst: *quid rogaverit Deum, quaere; in verbis eius nihil invenies. ascendit quidem orare, noluit Deum rogare, sed se laudare. parum est, non Deum rogare, sed se laudare, insuper et roganti insultare.* Ganz gut gibt H. Müller das Gebet dieses Mannes so wieder: ich bin, o Gott, der beste unter Allen; hättest du mich nicht, so hättest du keinen Heiligen in der Welt; stürbe ich, so stürbe alle Frömmigkeit mit weg.

Wesshalb zählt aber der Pharisäer dem lieben Gotte alle seine Tugenden vor? Wesshalb knüpft er an sein Dankgebet kein Bittgebet? Er vertraut auf sich selbst, er verlässt sich auf seine Gerechtigkeit; was soll er bitten, dass Gott ihn in solchem Stande bewahre, er braucht nicht zu bitten: führe mich nicht in Versuchung, er ist sich selbst genug; was soll er nicht von seinen Werken also reden, seine Werke sind in seinen Augen vollkommen, er kann mit ihnen sich sehen lassen und hofft, um ihretwillen ein feines Lob zu erlangen. Die beiden Untugenden, welche der Herr an etlichen unter seinen Jüngern entdeckt hat, treten an diesem Manne abschreckend hervor; er hält sich selbst für gerecht und verachtet alle Andern. Sehr gut sagt Calvinus: *porro iterum notantur duae illae causae, quia repulsam passus sit Pharisaeus, quod scilicet propria iustitia confisus se cum aliorum contumelia magnificaret. neque tamen reprehenditur, quod se venditet liberis arbitrii viribus, sed quod operum meritis Deum sibi placatum esse confidat.*

V. 13. Und der Zöllner stand von ferne, wollte auch nicht seine Augen aufheben gen Himmel, sondern schlug an seine Brust und sprach: Gott sei mir Sünder gnädig! Jetzt kommt das Gegenbild zu dem stolzen, selbstgerechten Pharisäer: *καὶ ὁ τελώνης μακρόθεν ἑστώς.* Der Zöllner hielt sich im Hintergrund, er wagte nicht, in das Heiligthum tiefer hineinzuschreiten. Er fühlt, wie heilig diese Stätte ist und weiss, welch ein Sünder er ist; er bleibt *μακρόθεν* stehen. Das will nicht sagen, dass er draussen in dem Vorhofe der Heiden blieb, sondern, wie schon Bleek, Meyer u. A. richtig angeben, dass er weit hinter dem Pharisäer zurückblieb, um in irgend einem Winkel sein frommes Gebet zu verrichten. Sein Herz zieht ihn zu Gott und seinen Heiligthümern hin, aber er getraut sich nicht, näher zu treten, damit das Feuer von dem Altare des Dreimalheiligen ihn nicht ergreife und verzehre. Schön sagt Augustinus: *de longinquo stabat, sed Dominus eum de prope attendebat.* Das Sündenbewusstsein ist in ihm in seiner ganzen Tiefe erwacht: *οὐκ ἤθελε οὐδὲ τοὺς ὀφθαλμοὺς εἰς τὸν οὐρανὸν ἐπᾶραι.* Er wollte, er getraute sich also nicht ein Mal, die Augen zu Gott zu erheben, geschweige, dass er die Arme gen Himmel erhoben und ausgebreitet hätte; er schlug die Augen nieder. Seine Sünde stand vor ihm; diese liess ihn die Augen nicht aufheben. Es ist nicht gesagt, ob Furcht oder Scham ihn dazu antrieb; Calvin findet in dieser Gebärde den *pudor, qui semper poenitentiae comes est;* Bengel bestimmt sich nicht: *in poenitentia*, sagt er, *vel timor praevalet, vel pudor. pudor magis ingenuus est, qnam timor c. 15, 18, 21. Ez. 16, 52. melius, cor liquefactum, quam mere contritum terrore et metu poenae.* Statt zu Gott getrost und freudig aufzuschauen, *ἀλλ' ἔτυπτεν εἰς τὸ στῆθος αὐτοῦ.* Augustinus legt schwerlich dieses Schlagen der Brust richtig aus, wenn er bemerkt: *poenas a se ipso exigebat*, besser sagt Bengel: *prae dolore animi. ubi dolor, ibi manus;* so auch Meyer und Bleek. Wer einen tiefen Schmerz

empfindet, der schlägt seine Brust, so 8, 52, 23, 27 u. ö., vergl. Ilias 18, 30 f.:

— — — — — — — χερσὶ δὲ πᾶσαι
στήθεα πεπλήγοντο.

und Virgilius *Aeneis 11, 37:*

ingentem gemitum tunsis ad sidera tollunt
(pectoribus)

Diese Gebärden lassen uns ein ganz anderes Gebet bei diesem Zöllner erwarten; er spricht kurz und bündig, denn, wie H. Müller so schön sagt: wenig Worte, viel Herzens; viele Worte, wenig Herzens; so ist es; *ὁ θεός, ἱλάσθητί μοι τῷ ἁμαρτωλῷ.* Das Gebet dieses Menschen ist nichts als ein Stossseufzer, als ein Schrei aus grosser Tiefe. Chrysostomus irrt sich, wenn er meint, er habe den Pharisäer beten hören und sich das zur Warnung dienen lassen. Nein, die Sünde und Schuld liegt diesem so schwer auf seinem Herzen, er ist so beschäftigt mit sich und seinem Gotte, dass er den Pharisäer nicht gehört hätte, wenn derselbe auch dicht neben ihm mit erhobener Stimme sein Gebet verrichtet hätte! Auch dieser Zöllner redet Gott an nur mit den Worten: *ὁ θεός.* Was thäte er lieber, als dass er ein *μου* hinzufügte; aber darf er es wagen der grosse Sünder, den heiligen Gott Israels als seinen Gott zu bezeichnen? Hat das Licht Gemeinschaft mit der Finsterniss, Gott mit Belial? Ist dieser Gott sein Gott? Seine Seele verlangt nach ihm, sein Herz sehnt sich nach seinem Gotte — will aber Gott auch etwas von ihm wissen, sehnt sich auch Gottes Herz nach ihm? Er fleht Gott an: *ἱλάσθητί μοι.* Das Zeitwort *ἱλάσκεσθαι* heisst, jemanden sich huldvoll, gnädig, gewogen machen, es ist von *ἵλαος* = *ἱλαρός* heiter, *serenus* abgeleitet; denn, wenn jemand zürnt, so verfinstert sich sein Angesicht, lässt er ab von seinem Zorn, so glättet sich seine Stirne und das Gesicht strahlt wieder freundlich. Bei den Griechen kommt *ἱλάσκεσθαι* immer nur mit dem Accusativ von Personen vor, man sagt *θεόν, Ἀθήνην, Ἑκάεργον ἱλάσκεσθαι,* einen Gott, einen Menschen sich versöhnen; das, wodurch der Mensch aus einer ungnädigen Person sich eine gnädige macht, wird durch den Dativ ausgedrückt — *ταύροις, μολπῇ, cf. Ilias 1, 472. 2, 550.* Der Sprachgebrauch der 70 und des N. Tes ist ein ganz anderer, denn die Religionsanschauungen sind grundverschieden. Der heitere, lebenslustige Grieche schmeichelt sich mit dem Gedanken, dass es ihm ein Leichtes sei, durch irgend eine fromme Leistung den Zorn seiner Götter zu sänftigen und ihr Wohlgefallen sich wieder zu erwerben; die Götter sind ja viel mehr Naturkräfte, als sittliche Wesen, und der Mensch hat ja neben manchem Bösen, das ihn verunstaltet, doch noch einen bedeutenden Schatz von guten Eigenschaften und Kräften. In dem N. T. kommt *ἱλάσκεσθαι* nur zwei Mal vor; hier und Hebr. 2, 17. Beide Stellen sind nicht ganz gleich, sondern zeigen einen doppelten Sprachgebrauch von *ἱλάσκεσθαι* auf. In der Hebräerstelle wird von dem Hohenpriester, den wir haben, gesagt, er sei barmherzig und treu *εἰς τὸ ἱλάσκεσθαι τὰς ἁμαρτίας τοῦ λαοῦ;* hier steht *ἱλάσκεσθαι* offenbar transitiv, es hat die Sünde zum Objekt und drückt, wie v. Hofmann spricht, ein Thun aus, durch welches die Sünde aufhört, Gott dem Menschen ungnädig zu machen. In unsrer Stelle ist nicht daran gedacht, dass der Mensch durch sein Werk eine Umstimmung in Gott in Bezug auf sich selbst zu Stande bringt, *ἱλάσκεσθαι* steht hier medial, Gott bestimmt sich selbst. Das ist das Gebet des armen Zöllners, dass Gott die Gesinnung, welche der schuldbewusste Beter bei ihm voraussetzt, *ex motu proprio*

wandle, dass er aus einem ungnädigen Gotte zu einem gnädigen sich selbst umsetze. Das *μοι* bei *ἱλάσθητι* wird noch näher bestimmt; an und für sich war es nicht nöthig, denn, wenn Gott ihm erst gnädig werden soll, so muss er ein Sünder sein; allein das Schuldbewusstsein setzt ihm so gewaltig zu, dass er *τῷ ἁμαρτωλῷ* noch hinzufügen muss: *qui peccator sum*, sagt Bengel. Wenn er dann aber dazu schreibt, *de nemine alio homine cogitat*, so glaube ich nicht, dass damit der Nagel getroffen ist. Man kann sich einen gnädigen Gott erflehen zu jedem Werke, welches man vor hat, denn an Gottes Gnade ist Alles gelegen; dieser Zöllner denkt bloss an seine Sünde, er begehrt nichts als die Vergebung seiner Sünden. Das Gebet desselben ist ein rechtes Glaubenszeugniss. Denn, die zwei, Sünde und Gnade, sagt Luther, sind ja wider einander, wie Wasser und Feuer! Gnade gehört ja nicht, wo Sünde ist, sondern Zorn und Strafe. Nun scheint es eine leichte Kunst, solches zu sagen, ist aber nicht so gemein, wie man meint, dass es jedermann kennet, und Niemand versteht besser, wie schwer es sei, als die Wenigen, die daran lernen, dass sie es auch dem Zöllner nach glauben und beten möchten. Dieses Zöllnergebet ward des berühmten Hugo Grotius Todesgebet.

V. 14. Ich sage euch: dieser ging hinab gerechtfertigt in sein Haus vor jenem; denn wer sich selbst erhöhet, der wird erniedrigt werden, und wer sich selbst erniedrigt, der wird erhöhet werden. Die Lesart *παρ' ἐκεῖνον* wird auch durch den *codex sinaiticus* empfohlen und ist von Lachmann auf Grund der kirchenväterlichen Zeugnisse mit Fug und Recht restituirt worden. Gut sagt Augustinus: *de pharisaeo et publicano accepisti controversiam, audi sententiam. audisti superbum accusatorem, audisti reum humilem, audi nunc iudicem.* Der, welcher von Gott verordnet ist zum Richter der Lebendigen und der Todten, fällt die Sentenz; Christus spricht: *λέγω ὑμῖν, κατέβη οὗτος δεδικαιωμένος εἰς τὸν οἶκον αὐτοῦ παρ' ἐκεῖνον.* Calvin schreibt zu dieser Stelle: *impropria est comparatio; neque enim, quasi communis ambobus sit iustitia, publicanum Christus tantum gradu aliquo praefert, sed intelligit, eum fuisse gratum Deo, quum pharisaeus in totum reiectus fuerit. atque hic locus perspicue docet, quid proprie sit iustificari; nempe stare coram Deo, acsi iusti essemus. neque enim publicanus ideo iustificatus dicitur, quod novam qualitatem repente sibi acquisiverit, sed quia inducto reatu et abolitis peccatis gratiam adeptus est, unde sequitur iustitiam in peccatorum remissione esse positam. ergo sicuti pharisaei virtutes foedavit et polluit prava confidentia, ut nullius apud Deum pretii fuerit laudabilis eius coram mundo integritas, ita publicanus nullis adiutus operum meritis iustitiam obtinuit sola veniae deprecatione, quia scilicet non alibi quam in mera Dei clementia speravit.* Allein diese Auslassungen des Reformators erfreuen sich keiner allgemeinen Zustimmung. Tertullianus schreibt in seinem schönen Traktate *de oratione c. 13: atqui cum modestia et humilitate adorantes magis commendamus deo preces nostras; ne ipsis quidem manibus sublimius elatis, sed temperate ac probe elatis, ne vultu quidem in audaciam erecto. nam ille publicanus, qui non tantum prece, sed et vultu humiliatus atque deiectus orabat, iustificatior pharisaeo procacissimo discessit* (in seiner Schrift *adv. Marc. 4, 36* freilich ist er anderer Meinung: *et duos adorantes diversa mente describit, pharisaeum in superbia, publicanum in humilitate; ideoque alterum reprobatum, alterum iustificatum descendisse).* Augustinus sagt auch sehr bedenklich:

magis quam illo, wie Erasmus *prae illo*. Selbst neuere protestantische Schriftausleger neigen sich dieser Auffassung zu; so sagt v. Gerlach, dem Pharisäer werde nicht jede Gerechtigkeit vor Gott abgesprochen, sondern weil er sich dem Zöllner vorgestellt habe, stelle ihn Gott jetzt hinter diesen, und ähnlich Thiersch: es ist nicht gesagt, dass der Pharisäer verworfen wurde, wohl aber, dass der Zöllner mit seinem Gebet viel Gnade, der Pharisäer mit dem seinen wenig empfing. Calvin stimmen in diesem Punkte bei Luther — jener ist nicht gerecht, sondern verdammt heimgegangen —, Melanthon, Beza, Piscator, Calovius, Grotius, Olshausen, de Wette, Meyer, Bleek; Euthymius hatte übrigens diese einzig richtige Auslegung schon gegeben. Bornemann und Kühnöl wollten diese Frage umgehen und liessen den Herrn desshalb sein Urtheil mit der ganz ungehörigen Frage abschliessen: oder ging denn etwa jener gerechtfertigt nach Hause? Dem Sinne nach würde diese Frage mit unsrer Auslegung des παρ' ἐκεῖνον übereinstimmen. Eine *litotes* findet Bleek hier; deutlicher lässt sich Meyer so vernehmen: „die Lesart παρ' ἐκεῖνον ist im Sinne der Vergleichung (13, 2, 4. Bernhardy *p. 258 f.* Kühner *II. p. 305)*: *prae illo*, wobei der Context entscheidet, ob das Ausgesagte dem betreffenden Andern nur in geringerem Grade (wie 13, 2 und 4) oder gar nicht (wie hier, vergl. *Xenoph. Mem. 1, 4, 14)* zukommt, ob also der ausgedrückte Vorzug relativ, oder absolut sei." Von einem relativen Vorzug kann hier nicht die Rede sein, denn es handelt sich um ein δικαιοῦσθαι. Wer ein δίκαιος wird, dem wird nicht ein Theil seiner Sünde, sondern seine ganze Sünde vergeben; der δίκαιος ist rein ab von seinen Sünden. Hengstenberg machte Gradunterschiede in der Rechtfertigung, aber sehr mit Unrecht.

Wenn Calvin hier δικαιοῦσθαι in dem paulinischen Sinne wieder findet, so muss dieses zugestanden werden. Der Zöllner wurde nicht innerlich zu einem Gerechten umgeschaffen, sondern von Gott für einen Gerechten deklarirt. *Dic domine causam*, fragt Augustinus. Der Herr erklärt sehr bestimmt, was den Pharisäer verdammte, den Zöllner aber angenehm machte. ὅτι πᾶς ὁ ὑψῶν ἑαυτὸν ταπεινωθήσεται, ὁ δὲ ταπεινῶν ἑαυτὸν ὑψωθήσεται. Sehr richtig bemerkt Hieronymus: *pharisaei iustitia perit superbia*, *et publicani humilitas confessione salvatur*. Schon die Alten haben das Gefährliche des Hochmuthes, der sich selbst erhöhet, klar erkannt; Aesopus soll einst den weisen Chilo gefragt haben: ὁ Ζεὺς τί εἴη ποιῶν; dieser antwortete nach Diogenes Laertius 1, 69: τὰ μὲν ὑψηλὰ ταπεινοῦν, τὰ δὲ ταπεινὰ ὑψοῦν. Gott bietet seine rechtfertigende Gnade, denn um diese handelt es sich hier, allen Menschen ohne Unterschied an; wer sich aber selbst erhöht, wer sich selbst für hoch und erhaben über die Sünde, für gerecht und fromm hält, der weist die Gnade, welche ihm durch das Evangelium dargeboten wird, von der Hand, schliesst sich selbst die Thüre zur Gnade zu; wer hingegen sich selbst erniedrigt, sich selbst für einen armen, verlorenen und verdammten Menschen erkennt, der greift im Glauben nach der dargebotenen Gnade und wird von Gott angenommen zu seinem lieben Kinde.

Diese Perikope wird sich so behandeln lassen, dass man entweder auf die Gerechtigkeit vor Gott, oder auf die Demuth näher eingeht.

Wie werden wir gerecht vor Gott?

1. Nicht durch das Verdienst unsrer eigenen Werke,
2. sondern allein aus Gottes Gnade durch den Glauben.

Wer wird gerechtfertigt?

1. Wer die Sünde nicht bloss erkennt an Anderen, sondern seine eigne Sünde erkennt;
2. wer sie nicht bloss erkennt, sondern auch tief bereut;
3. wer sie nicht bloss tief bereut, sondern auch offen bekennt;
4. wer sie nicht bloss offen bekennt, sondern auch auf die Gnade gläubig wirft.

Warum wird der Pharisäer nicht gerechtfertigt, wohl aber der Zöllner?

1. Weil jener nur zu beten vorgibt, dieser in Wahrheit betet;
2. weil jener nur seine Gerechtigkeit rühmt, dieser seine Sünde bekennt;
3. weil jener nur Gottes Lohn fordert, dieser Gottes Gnade sucht.

Gott, sei mir Sünder gnädig!

1. Ein tiefer Angstschrei,
2. ein kräftiger Glaubensruf,
3. ein gesegnetes Lebenszeichen.

Das Gleichniss von denen, die sich selbst vermessen, dass sie fromm seien.

Wir erfahren, 1. wie sie dazu kommen;
- a. sie vergleichen sich nur mit offenbaren Sündern,
- b. sie prüfen nicht sich selber,
- c. sie nehmen sich allerlei leichte Dinge vor, um sich ihrer zu rühmen.

2. was sie davon haben.
- a. sie verschliessen sich den Weg der Busse.
- b. der offenbare Sünder kommt ihnen zuvor.

Der gerechtfertigte Sünder!

1. Den Selbstgerechten ein Gräuel,
2. sich selbst ein Wunder,
3. dem lieben Gott eine Ehre.

Hüte dich vor dem Hochmuthe des Pharisäers!

Denn 1. raubt er Gott die Ehre,
2. verachtet er die Brüder,
3. bringt er sich selbst um die Gerechtigkeit.

Lerne des Zöllners Demuth!
1. Denn Gott widerstehet dem Hoffärtigen,
2. aber dem Demüthigen gibt er Gnade.

Die Unterschrift unter das Gleichniss vom Pharisäer und Zöllner.
1. Wer sich selbst erhöhet, der wird erniedrigt werden,
2. und wer sich selbst erniedrigt, der wird erhöhet werden.

Wahre und falsche Frömmigkeit.
1. Heuchelei und Wahrheit,
2. stolzes Verdammen des Nächsten und demüthiges Schlagen an die eigene Brust,
3. todte Werkgerechtigkeit und lebendige Glaubensgerechtigkeit.

Das Gotteshaus ein Segenshaus.
1. Wir gehen hinauf zu beten,
2. und sollen hinab gehen gerechtfertigt in unser Haus.

Christlicher Unterricht vom Gebet.
1. Wo sollen wir beten,
2. wie sollen wir beten,
3. worum sollen wir beten,
4. mit welchem Erfolg sollen wir beten.

---

12. Der zwölfte Sonntag nach Trinitatis.

Marc. 7, 31—37.

Nach den ältesten Kalendarien und Lektionarien beginnt mit diesem Sonntage eine neue Reihe von Sonntagen; der Sonntag mit diesem Evangelium heisst der erste nach Laurentius. An die vorhergehende Perikope schliesst sich diese einiger Maassen an. Wir hörten dort Zwei reden; der Pharisäer redete nicht recht, der Zöllner allein redete recht. Woher kam diesem das rechte Reden? Der Pharisäer war gebildet, ein Idiot dagegen war der Zöllner. Die Wissenschaft hilft nichts zum rechten Reden, das muss von Oben gegeben werden. Der Herr muss das Band der Zunge lösen. Wir können aber nicht recht reden, wenn wir nicht recht reden hören; daher muss der Herr uns das Ohr zuvor öffnen. Stellen wir unsere Perikope mit der nächstfolgenden, welche den barmherzigen Samariter erzählt, näher zusammen, so liesse sich wohl sagen: dort werden wir zum rechten, gottwohlgefälligen Thun, zur Liebe gegen unsren Nächsten angehalten und hier zum rechten, gottwohlgefälligen Reden ermahnt. Der Taubstumme redete recht; das Volk pries den Herrn! Auf den Cyklus, welcher es mit der besseren Gerechtigkeit als dem Ziele unsres Lebens zu thun hat, folgt nun ein anderer, welcher das Leben in der Gerechtigkeit, das christliche Leben in seiner Erweisung darstellt.

V. 31. Und da er wieder ausging von den Grenzen Tyrus und Sidons, kam er an das galiläische Meer mitten in die Grenze der zehn Städte. Der Herr hatte sich den Verfolgungen der von Jerusalem herbeigekommenen Pharisäer entzogen und den Weg eingeschlagen, welchen die Gottesmänner des A. T. Elias und Elisa schon eingeschlagen hatten. In den Grenzen von Tyrus und Sidon blieb er aber nicht lange verborgen; das kananäische Weiblein, von welchem die Reminiscereperikope handelte, suchte ihn auf und sein Gerücht erscholl in dasselbige ganze Land. Es kann nach Galiläa noch nicht zurückgekehrt werden. Jesus wandert von diesen heidnischen Grenzen, im Westen Galiläas gelegen, nach den Grenzgebieten des Ostens, nach der sogenannten Dekapolis. Dorthin ist er noch nicht gekommen. Was sollte er auch dort? Er ist gesandt zu den verlorenen Schafen aus dem Hause Israel; in dem Gebiete der zehn Stämme ist aber eine Vermengung von Juden und Heiden, gegen welche gehalten Galiläa ein reines, jüdisches Land. Plinius redet in seiner *hist. nat. 5. 16* von der *decapolitana regio*, und führt zehn Städte mit Namen an *Damascus, Philadelphia, Raphana, Scythopolis*, *Gadara*, *Hippos*, *Dion*, *Pella*, *Gelasa* und *Canatha*; Ptolemäus 5, 15 nennt folgende κοίλης Συρίας Δεκαπόλεως πόλεις, *Abila Lysanion*, *Saana*, *Ina*, *Damascus*, *Samulis*, *Abida*, *Hippos*, *Capitolias*, *Gadara*, *Adra*, *Scythopolis*, *Gerasa*, *Pella*, *Dion*, *Gadora*, *Philadelphia*, *Kanatha*. Josephus zählt die Städte, welche mit einander einen nicht näher bekannten Bund geschlossen hatten, nirgends auf, er erwähnt nur gelegentlich, dass *Scythopolis (bell. jud. 3, 9, 7* und *1)*, *Philadelphia (ib. 2, 18, 1)*, *Gadara* und *Hippos (vita §. 65 et 74)* dazu gehört hätten. Einige dieser Städte liegen zusammen, andre aber zerstreut; alle liegen aber bis auf *Scythopolis* östlich vom Jordan. Die Römer zogen die Dekapolis zu Syrien, vergl. *Caspari*, *83 ff.* Nichtsdestoweniger ist der Name des Herrn auch schon hierher gedrungen, Matth. 4, 25; ja Jesus hat in der Dekapolis schon sein Evangelium predigen lassen. War Johannes der Täufer sein Wegbereiter unter den Kindern Israels, so ist der besessene Mensch aus dem Lande der Gadarener, aus welchem die Legion Teufel getrieben wurde, der Herold dort dessen gewesen, der da kommen sollte. Matthäus erwähnt nichts von dem Gebote des Herrn an den Besessenen und der Ausführung desselben. Markus aber berichtet 5, 19 und 20 beides genau. Damals hatten die Leute aus der Stadt den Heiland gebeten, 5, 17, dass er sie verliesse; wird er, der von seinem Volke Verstossene, jetzt eine Aufenthaltsstätte bei ihnen finden? Wenn er aber trotz jener niederschlagenden Erfahrung jetzt wieder seine Schritte nach der Dekapolis richtet, so sieht man nicht bloss, dass der Herr vergeben und vergessen kann, sondern auch, dass er die Heiden in sein Reich aufnehmen will. Der Weg, welchen Jesus einschlug, lässt sich nicht näher bestimmen. Der *codex sinaiticus* schreibt: καὶ πάλιν ἐξελθὼν ἐκ τῶν ὁρίων Τύρου ἦλθεν διὰ Σιδῶνος; es ist damit aber nicht gesagt, dass Sidon die Stadt berührt worden sei; Sidon kann, was auch Lange, Lichtenstein, Ewald annehmen, das Gebiet von Sidon bedeuten. Ist nun Jesus durch die Stadt oder nur durch das Gebiet Sidon gezogen, so ist immer dieser Zug dadurch auffallend, dass von den Grenzen Tyrus schneller in die Dekapolis zu kommen war, als von dem höher nach Norden hinaufgelegenen Sidon. Da aber Galiläa noch nicht durchzogen werden sollte, um nicht auf's Neue die Gemüther der Pharisäer zu erhitzen, scheint die Reise so gerichtet worden zu sein, dass der Herr,

Galiläa erst im Osten in den Gebieten von Tyrus und Sidon lang hinaufzog, sodann an dem Fusse des Libanon sich hielt und endlich von Norden her nach der Dekapolis hinabstieg, um von dort den heimischen Boden wieder zu betreten.

V. 32. Und sie brachten zu ihm einen Tauben, der stumm war, und sie baten ihn, dass er die Hand auf ihn legte. Wie in jenem heidnischen Grenzlande im Westen das menschliche Elend in dem kananäischen Weibe an den Heiland sich herandrängte, so tritt auch in diesem östlichen heidnischen Grenzlande die Noth und der Jammer dieses Lebens in erbärmlichster Gestalt ihm entgegen. Noth und Elend ist eben all überall und es ist nur Ein Name den Menschen gegeben, darinnen sie sollen selig werden. Aber das Elend auf Erden ist sehr verschieden: dort war es eine Besessene, für welche Hülfe gesucht wurde, hier ist es kein Dämonischer, was unnöthiger Weise Theophylaktus behauptet, sondern ein gewöhnlicher Leidende. Der Evangelist sagt: *φέρουσιν αὐτῷ κωφὸν μογιλάλον*. Es fehlte diesem Menschen nicht an der Kraft zu gehen, aber dennoch *φέρουσιν* ihn seine Angehörigen. Der Evangelist will schwerlich sagen, dass dieser Arme auf einem Bette sei herbeigetragen worden; die Vulgata übersetzt sehr richtig: *adducunt*. Weil dieser Mensch ein *κῶφος μογιλάλος* war, konnte er sich nicht von selbst auf den Weg machen, um Hülfe bei dem zu suchen, der jetzt in diese Gegenden gekommen war; Andere handelten entschlossen für ihn, sie ergriffen ihn und brachten ihn herbei. Taub, *κωφός* war dieser Mensch; es ist aber selten ein Unglück allein und mit der Taubheit paart sich so gerne die Stummheit, lernen wir ja doch das Sprechen davon, dass wir sprechen hören. Was aber *μογιλάλος* eigentlich aussagt, ist zweifelhaft. In dem N. T. kommt es nicht wieder vor, in der 70 begegnet uns dieses Wort zu wiederholten Malen. Jesaja 35, 6 übersetzt sie אִלֵּם mit *μογιλάλος*, *ψ*. 38, 13 gibt sie es durch *ἄλαλος* wieder; *Ex.* 4, 11 übersetzen Theodotion, Symmachus, Aquila die schwere Zunge des Moses mit *μογιλάλος*, wie denn auch das *βατταρίζειν μογιλαλεῖν* genannt wird. Es ist also sprachlich möglich, *μογιλάλος* mit stumm und mit schwerzungig, stammelnd zu übersetzen; in dem ersteren Sinn wird es in unserer Stelle von der Vulgata, Luther, Calov, Ewald, Meyer, in dem anderen aber von Beza, Scaliger, Grotius, Maldonatus, Wetstein, Kühnöl, Fritzsche, Baumgarten-Crusius, Olshausen, de Wette, Lange, Klostermann, Bleek angenommen. Meyer meint, die Auffassung von *μογιλάλος* gleich stumm werde nicht durch die Worte *ἐλάλει ὀρθῶς* widerlegt, bestätigt aber durch *ἀλάλους* V. 37. Aus letzterem wird sich aber nichts erschliessen lassen, den *ἄλαλος* kann füglich einen bedeuten, welchem das Reden sehwer fällt und anderer Seits kann in dem Lobpreise recht leicht ein hyperbolischer Ausdruck sich eingeschlichen haben. Es würde wohl besser gewesen sein, mit Lange darauf aufmerksam zu machen, dass Jesus, um diesem Menschen die Sprache zu geben, das Band seiner Zunge löst: es ist also sein Nichtreden in einem organischen Fehler begründet. Jedoch ist, wenn die Zunge auch gebunden ist, damit noch nicht gesagt, dass der Mensch überhaupt keinen Ton hervorbringen konnte; da der Evangelist nun einen Ausdruck wählt, welcher mehr ein relatives als ein absolutes Unvermögen bezeichnet, so möchte ich *μογιλάλος* für schwerredend nehmen. Diesen Elenden, welcher doppelt an seinem Leibe geschlagen ist, bringen sie zu dem Herrn *καὶ παρακαλοῦσιν αὐτόν, ἵνα*

ἐπιθῇ αὐτῷ τὴν χεῖρα. Calvinus bemerkt: *quorsum precati sint, ut manum imponeret. ex superioribus locis intelligitur. nam manuum impositio solenne erat consecrationis symbolum, quo etiam conferebantur spiritus sancti dona. nec dubium est, quin ritum hunc frequenter usurpaverit Christus. ut nihil rogarint isti homines, nisi quod sciebant ei hactenus in usu fuisse.* Ich möchte dem Reformator aber nicht ohne Weiteres zustimmen; es wird im Ganzen doch äusserst selten erzählt, dass der Herr bei Heilungen die Hände aufgelegt habe. Mark. 6, 5. 8, 23 und 25. Luc. 4, 40. 13, 13. Gebeten wird er um seine Handauflegung öfters, wie hier so von Jairus Matth. 9, 18, so von den frommen Müttern 19, 13. Es möchte wohl richtiger gesagt werden, dass Jesus nur ausnahmsweise die Hände aufgelegt habe. Er wollte Alles, so viel wie möglich, vermeiden, das seinen Wundern den Anschein von magischen Handlungen geben konnte, sie sollten als die herrlichen Erfolge seines Wortes offenbar werden. Wer die Kraft seines Wortes geschmeckt hatte, begehrte auch keine Handauflegung; Jairus ist kein Glaubensheld, er verspricht sich nur von dem gegenwärtigen, mit seiner Tochter in unmittelbare Berührung tretenden Christus Hülfe; bei den frommen Müttern liegt es anders, diese wollen für den Segen, welchen sie für ihre Kindlein erflehen, ein sichtbares Zeichen, ein heiliges Unterpfand. Die Handauflegung an und für sich ist ein altehrwürdiger Gebrauch in Israel. Bähr hat sehr richtig seine Bedeutung darin erkannt, dass durch sie das Eigenste von Einem auf einen Andern übertragen wird. Gutes und Böses kann übertragen werden, so überträgt der sterbende Jacob mit Handauflegen den Erbsegen auf Josephs zwei Söhne, Ephraim und Manasse, und Moses sein Führeramt auf Josua. 4 Mos. 27, 18. Aber die Sünde kann auch übertragen werden; die Handauflegung bei dem Schuldopfer soll nämlich nicht sagen, was von Hofmann unterschiebt, dass der Opferer Macht über dieses Thier habe, sondern dass er das, was in diesem Augenblicke ihn ganz hinnimmt, seine Missethat, auf das Opferthier legt. Die Handauflegung behält diesen Charakter auch im N. T., sie ist das Symbol der Mittheilung. Was mitgetheilt wird, ist verschieden; Jairus will das Leben seiner ersterbenden Tochter, diese Leute hier den Gebrauch der Organe dem Taubstummen, die Mütter den Segen ihren Kindern mitgetheilt haben. Wird Jesus die Bitte der Führer erhören; soll er, der die leibhaftige Liebe selbst ist, sich von diesen Leuten in der Liebe beschämen lassen? Kann er aber mit seiner Hülfe sofort erscheinen? Kann er um fremden Glaubens willen diesen Taubstummen heilen? Fordert er nicht Glauben bei dem, an dem seine Herrlichkeit sich erweisen soll? „Weiter ist zu handeln, sagt Luther, von dem fremden Glauben. Denn hier stehts, dass die den hinführen vor Christum auf ihren Glauben und Werk, er thut nichts dazu, sondern leidet allein. Hier merke man wohl, dass man nimmermehr kann selig werden durch eines Andern Glauben; aber das kann wohl geschehen, dass man durch fremden Glauben kann zu einem eignen Glauben kommen. Fremde Verdienste machen, dass du kommest zu eignem Verdienste und weiter nicht. Und wenn gleich alle Engel, ja Gottes Barmherzigkeit selbst da für dich stünde, so hülfe es nicht, du hängest denn an ihr mit einem eigenen Glauben; aber das kann sie wohl thun, dass sie dir einen Glauben schaffe, der dir helfe. Item, so gleich Christus, wiewohl er für uns gestorben ist, vor uns träte — noch hülfe es nicht, du glaubest denn an ihn.“ Ganz recht, der Herr kann nicht helfen, wenn unser Wille nicht seinem Willen

entgegenkommt; soll ein Wunder geschehen, so gehört beides zu einander, der Wille des Wunderthäters und der Glaube des Elenden. An diesem Glauben fehlt es noch bei diesem Taubstummen. Wohl ist das Gerücht von dem Herrn, von den Wundern seiner Macht und Gnade auch in diese entlegensten Gebiete des heil. Landes erschollen, allein was hat ihm das geholfen? Sein Ohr ist verschlossen und versiegelt und somit, da der Glaube aus der Predigt, aus dem Hören des Wortes Gottes kommt, für ihn keine Möglichkeit vorhanden, zu dem seligmachenden Glauben zu gelangen. Es ist das Ohr wohl der edelste Sinn in Bezug auf die Geheimnisse des Reiches Gottes; treffend sagt Steinmeyer: das Auge in allen Ehren; aber das Ohr ist wichtiger. Die Superiorität des letzteren über das erstere steht schon auf dem sinnlichen Gebiete fest. Man kann das Auge zu thun, wenn die Absicht dahin geht; es ist darauf eingerichtet, dass es sich schliessen lässt; ja im Schlafe fällt es von selbst zu. Dagegen das Ohr vermag man nur auf dem Wege mechanischer, unnatürlicher Gewaltthätigkeit zu verstopfen; selbst im Schlafe steht es offen und ist daher das allezeit vorhandene Medium der Verscheuchung des Schlafes. Noch evidenter aber ist diess, dass die geistige Apperception mehr durch das Ohr, als durch das Auge vermittelt wird. An das Gehör wendet sich das Evangelium. Selig sind, die das Wort hören! Wo keine ἀκοή ist, da ist auch kein Heil; denn die πίστις kommt aus der ἀκοή." Es kommt, damit der Herr das Heil schaffen kann, welches die Führer von ihm für den Taubstummen begehren, vor allem darauf an, den Glauben in diesem Unglücklichen zu erwecken. Jesus thut dieses.

V. 33. Und er nahm ihn von dem Volk besonders und legte ihm seine Finger in die Ohren und spützte und rührte seine Zunge. Es ist mit Recht den Auslegern schon von alten Zeiten her aufgefallen, dass der Evangelist dieses Wunder mit umständlichster Ausführlichkeit beschreibt. Wir besitzen nur noch eine Erzählung, die von der Heilung des Blinden von Bethsaida — 8, 22 ff., welche sich mit diesem Berichte vergleichen lässt. Einige haben den Grund dieser Umständlichkeit darin finden wollen, dass dieses ein verzweifelt böser Schaden gewesen sei und die Heilung desshalb über die Maassen schwierig gemacht habe, so dass nur Schritt für Schritt mit grösster Anstrengung, im hartesten Kampfe habe vorwärts gegangen werden können. So Kohlenbrügge und Zahn in Halle. Allein, was ist das für ein seltsamer Gedanke? Ist die allmächtige Kraft des Herrn so, dass er sich, um ein Werk zu vollenden, über Gebühr anstrengen muss! Treibt Jesus ἐν δακτύλῳ θεοῦ die Teufel aus, wie sollte er diese Plage nicht durch einen Wink seines Fingers beseitigen können? Ist der Allmacht irgend etwas leichter oder schwerer? Diese Unterschiede haben vor Gott keine Geltung, da ist das Grosse klein und das Kleine gross. Strauss weiss einen andern Grund. Er findet hier das wahre Musterstück einer Wunderheilung im Geschmack unsers zweiten Evangelisten. Zu dem mysteriösen Beiseitenehmen des Kranken und dem vergeblichen Verbot am Schlusse, das Geschehene auszubreiten, kommt hier noch das aramäische Wort, womit Jesus den verschlossenen Ohren des Tauben sich zu öffnen befiehlt, das der Verfasser, der es seinen Lesern übersetzen muss, recht wie ein Zauberwort in seiner fremdartigen Ursprache wiedergibt. Die Ausmalung des allmähligen Fortschreitens der Heilung, wie bei jener Blindengeschichte, finden wir hier nicht, dafür ist die Manipulation Jesu,

im Zusammenhang damit, dass hier ein doppeltes Gebrechen zu heben war, desto ausführlicher beschrieben; mit dem Speichel, den er dort unmittelbar in die Augen spuckt, bestreicht er hier die Zunge, in die Ohren aber legt er die Finger, wozu noch ein Seufzen und gen Himmel Blicken kommt, das einen Affekt in die Scene bringt, den wir nur im vierten Evangelium in der Geschichte von der Auferweckung des Lazarus wieder finden. Wenn dann am Schlusse das Volk in übermässiger Verwunderung ausruft: wohl hat er Alles gemacht, die Tauben macht er hörend, und die Sprachlosen redend, so heisst diess nichts anders als dass Jesus hiermit geleistet habe, was man nach der Prophetenstelle von dem Messias erwartete, was also Jesus, sobald er aus besseren Gründen als Messias anerkannt war, geleistet haben musste, er mochte es wirklich geleistet haben oder nicht.“ Wir finden hier durchaus kein Musterstück einer Wundererzählung nach einem besonderen Geschmacke, sondern behaupten, dass der Herr, wenn er diesen Taubstummen heilen wollte, nicht leicht anders verfahren konnte; wenigstens musste bei ihm mit der grössten Umsicht und Vorsicht, mit der grössten Anschaulichkeit und Umständlichkeit vor sich gegangen werden. Woher Steinmeyer weiss, dass dieser Unglückliche „von Jugend auf“ taubstumm gewesen sei, ist uns unerfindlich; die Behauptung, dass es ihm in Folge dessen an dem Vermögen der Reflexion gefehlt habe, entbehrt damit jeder soliden Grundlage. War der Taubstumme von seiner Jugend auf in diesem Zustande, so wird er mehr stumpfsinnig zu denken sein; war er erst später so elend geworden, so werden wir bei ihm Missmuth und Misstrauen voraussetzen dürfen. Durch das Wort kann der Herr nicht mit ihm handeln, er muss sich zu ihm tief herablassen und der Zeichensprache sich bedienen. Das Erste ist, dass er den Taubstummen *ἀπὸ τοῦ ὄχλου κατ ἰδίαν* nimmt. Viel Volks war in jener Zeit mit allerlei Kranken und Elenden bei dem Herrn. Jesus geht mit diesem Einen von der Menge hinweg abseits an einen besonderen Ort. Warum thut er das? Müller sagt, damit jedermann es sehen konnte; so dicht von dem Volke umgeben, hätten nur die Vordersten wahrnehmen können, was da geschah. Strauss bemerkt sehr richtig hiergegen, dass sich mit dieser Auffassung das Verbot V. 36 nicht vertrage. Fritzsche und Kühnöl sagen: damit der Andrang des Volkes bei der Heilung nicht hinderlich werde, allein es ist uns sonst nie gesagt, dass das Volk so eingedrungen sei, dass Jesus in seinem heilsamen Werke unterbrochen wurde. Reinhard meint, es sei das geschehen, *ut impediret, quominus spectatorum inscitia vim aliquam occultam quaereret in his rebus et superstitioni locus daretur*; allein das, was Jesus hätte vermeiden wollen, hätte er durch diess Beiseitenehmen erst recht bewirkt; das Volk musste neugierig werden und in den Mitteln, welche er im Geheimen anwandte, Geheimmittel erkennen. Calvin sagt: *quod seorsum a turba surdum removet, partim eo consilio facit, ut rudibus et nondum satis idoneis testibus eminus spectandam praebeat Deitatis suae gloriam, partim ut precandi ardorem liberius effundat.* Allein diess Alles ist erst in den Text hineingetragen. Chrysostomus, Theophylaktus, Euthymius u. A. finden hier einen neuen Beweis für die Demuth des Herrn, welcher mit seinen Werken nicht prunken will. Ganz richtig, die Wunder sind nicht epideiktischer Natur, sie sind psychiatrisch. Jesus kann nicht anders, er muss mit diesem Taubstummen bei Seite treten und mit ihm in Sonderheit dort handeln. Meyer ist nicht auf der richtigen Fährte, wenn er schreibt, dass unsere Frage ohne Willkür nicht anders zu

beantworten sei, als dahin, dass er diese Maassregel behufs eines ganz ungestörten Rapports zwischen ihm und dem Kranken eintreten liess. Der alte Hieronymus hat schon viel besser gesprochen: *semper a turbulentis cogitationibus et actibus inordinatis sermonibusque incompositis ducitur, qui sanari meretur.* Jesus nimmt den Elenden aus dem Volke heraus, damit dieser stumpfsinnige und misstrauische Kranke erkenne, dass mit ihm jetzt in Sonderheit, in ganz ausschliesslicher Weise gehandelt werden soll, dass er der Gegenstand eines ganz besonderen Thuns sein soll. Von dem Volke beiseits nimmt Jesus diesen Taubstummen. Alles Andere soll ihm aus den Augen schwinden, er soll sich sammeln, soweit es ihm möglich ist; Jesus allein soll ihm vor Augen und im Herzen stehen; auf diesen Einen sollen sich alle seine Sinne und Gedanken concentriren. Welche Bewegung musste in der Seele dieses Elenden vor sich gehen, als er dem Herrn in seine leuchtenden Augen sah, als er nichts sah als diesen Jesus allein. Gehört hatte er von diesem Jesus noch nichts, höchstens mit bedeutsamen Zeichen und Gebärden war er auf seine Person und sein Werk aufmerksam gemacht worden; vielleicht hatte er mit seinen eigenen Augen, als er hergebracht wurde, gesehen, wie Jesus Andren half; hatte er aber auch gar nichts gesehen, jetzt, da der Herr sein Auge in seines senkte, da das Heilandsauge wie die liebe Sonne auf ihm ruhte, musste es in ihm licht und warm werden und ein erwartungsvolles Ahnen musste seine Seele erfüllen. Jesus thut nun das Zweite: *ἔβαλεν τοὺς δακτύλους αὐτοῦ εἰς ὦτα αὐτοῦ.* Nicht an der Zunge hebt das Heilandswerk an, der Herr ist ein gründlicher Arzt, er beginnt mit den Ohren, dem Sitze des Leidens. Warum legt er aber die Finger in die Ohren? Will er, was Paulus annahm, eine ärztliche Diagnose mit diesem Menschen anstellen? Sicherlich nicht. Grotius bemerkt nicht übel: *saepe Christus externo aliquo signo inaspectabilem efficaciam quasi spectandam exhibebat ita digitis in aures immissis, irrigataque lingua, testatum fecit, se eum esse, cuius vi clausi meatus quasi perterebrarentur et lingua palato adhaerescens motum recuperaret.* Wir sagen noch bestimmter, der Herr gibt dem Taubstummen durch seine Handbewegung zu erkennen, dass er sowohl weiss, wo des Uebels Sitz ist, als auch will, dass ihm geholfen werde. Hierauf *πτύσας ἥψατο τῆς γλώσσης αὐτοῦ.* Meyer behauptet, dass Jesus dem Taubstummen auf die Zunge gespützt habe, wie er dem Blinden 8, 23 in die Augen gespützt habe und erklärt sich gegen die allgemeine Ansicht, nach welcher er von dem Speichel seines Mundes auf seinen Finger that und damit die Zunge des Taubstummen bestrich. Ich muss gestehen, dass ich mir diess nicht vorstellig machen kann; sollte der Taubstumme wohl seine Zunge herausgestreckt oder seinen Mund soweit geöffnet haben, dass Jesus ihm auf dieselbe spucken konnte. Es wäre *ἅπτεσθαι* auch das ganz ungehörige Wort, um ein solches Benetzen der Zunge auszudrücken. Streng genommen sagt unser Text nicht ein Mal dieses aus, dass Speichel an die Zunge des Taubstummen kam. Eine Parallele haben wir bei den andern beiden Synoptikern nicht zu unsrer Geschichte, dieselbe ist eine von den Wenigen, welche dem zweiten Evangelisten ganz eigenthümlich ist. Wüssten wir nicht aus andern Orten des N. T., dass Jesus den Speichel auf das kranke Glied gebracht hat, wie auf die Augen des Blinden von Bethsaidà 8, 23 und in ähnlicher Weise auf die Augen des Blinden zu Jerusalem Joh. 9, 6, so würden wir hier nichts weiter finden, als dass er, ehe er die Zunge anfasste mit der Hand, auf die Erde

spie, dass er, wie er in die Ohren seine heilbringenden Hände gelegt hatte, nun auch, nachdem er ausgespuckt hatte, die Zunge des Stummen anrührte. Dass der Herr hier aber den Speichel zu seiner Heilung anwendet, ist in hohem Grade auffallend. Aus den Alten wissen wir, dass der Speichel vielfach mit Erfolg bei Augenkrankheiten gebraucht wurde, vgl. *Plinius h. n. 28. 7., Tacitus, hist. 4, 21. Suetonius, vita Vesp. c. 7.*: bei Heilungen von Stummen kommt er aber in der ganzen alten Welt nicht vor. Was soll er nur? Olshausen sieht ihn als das Medium der geistigen Kräfte Jesu an. Meyer behauptet, er sei, wie 6, 13 das Oel, als Leiter der Wunderkraft zu betrachten. Bleek sagt, letzteres ginge allenfalls an und bemerkt in Einklang mit de Wette, dass bei diesen augenblicklichen Heilungen der Speichel an und für sich nicht könne von Wirkung gewesen sein. Aber selbst als Leiter der göttlichen Kraft wird sich der Speichel nicht fassen lassen; es hätte dann das Band der Zunge sich lösen müssen, als es von dem Speichel berührt wurde; es löst sich aber doch erst, als der Herr sein energisches Hephatha spricht. Nicht der Speichel, sondern das Wort ist also hier das Medium und der Conduktor der Heilskraft. Die Alten haben nach ihrer Art in dem Speichel Jesu Christi die tiefsten Geheimnisse gefunden. Hieronymus ist noch sehr mässig, wenn er sagt: *spuma de carne domini est divina sapientia, quae solvit vinculum labiorum humani generis.* Andre gingen weiter und erkannten in ihm das Mysterium der Gottmenschheit. Da hat H. Müller meiner Ansicht nach schon viel besser gesagt, Jesus wolle lehren, dass er durch verächtliche Mittel grosse Dinge wirken könne, und auch Chrysostomus, dass er zeigen wolle, alle seine Glieder seien der göttlichen Kraft geweiht. Calvinus lenkt auf den rechten Weg ein: *caeterum Christus alia symbola adhibet: nam muti linguam sputo suo intingit. ac digitum mittit in aures. satis quidem efficax fuisset unica manuum impositio. imo ut digitum non moveret. praestare hoc solo nutu poterat, sed constat, libere usum fuisse signis externis, ut ferebat hominum utilitas; sicuti nunc linguae sputum aspergens notare voluit loquendi facultatem a se uno transfundi. digitum in auriculas mittens docuit. proprium esse suum munus surdas aures quasi perforare. nam ad allegorias confugere nihil opus est et videmus, qui subtilius hac in parte luserant, adeo nihil solidi afferre, ut potius ludibrio scripturam exponunt.* Der Herr, das muss im Auge gehalten werden, kann sich dem Taubstummen nur durch äussere Zeichen verständlich machen. Das Legen der Finger in die Ohren hinein hat noch nicht ausgesagt, wie die Heilung erfolgen soll; jetzt wird dem Unglücklichen zu Gemüthe geführt, dass von dem Munde des Herrn Jesus das ausgehen werde, was Gehör und Sprache herstellt, dass der Herr das Heil in Person ist und aus sich heraus durch das Wort seines Mundes das Heil mittheilt. So im Ganzen Stier, Klostermann.

V. 34. Und sah auf gen Himmel, seufzte und sprach zu ihm: Hephatha, das ist: thue dich auf! Gen Himmel blickt der Herr, wie auch an dem Grabe des Lazarus Joh. 11, 41. Ohne allen Zweifel ist dieser Aufblick nach Oben ein Gebetsaufblick. Wir finden bei anderen Heilungen diesen Aufblick nicht; warum hier? Lange gibt drei Gründe dafür an: 1. trübere Glaubensgestalten seien dem Herrn entgegengetreten, er habe desshalb grösserer geistlicher Kraftfülle bedurft und sich dazu im Gebete gesammelt; 2. in dem halbheidnischen Lande habe er seine Abhängigkeit von Gott entschieden bekennen müssen, um nicht für einen Wunder-

thäter gehalten zu werden und 3. habe er durch ein Zeichen zu dem Taubstummen reden wollen, um ihn aufzufordern, mit ihm zu beten. Die beiden ersten Gründe billige ich nicht, der letzte Grund ist aber ganz entschieden richtig. Der Taubstumme weiss, dass der Herr ihm helfen will und kann, jetzt gilt es, dass er mit dem unaussprechlichen Seufzen, welches auch der gebundenen Kreatur geblieben ist, zu Gott um Hülfe fleht. Wenn irgend so tritt hier deutlich vor das Auge hin, dass der Glaube nicht unser Werk, sondern Gottes Werk in uns ist. Bei diesem Aufblick gen Himmel seufzte der Herr: ἐστέναξε sagt der Evangelist. Rosenmüller fasste es irrthümlich gleich leise bei sich beten: es ist, vgl. 8, 12, ein wirkliches Seufzen. Lange meint, ein schwerer Druck habe auf der Seele des Herrn gelegen; in diesem Taubstummen sei der Unglaube in einer schwer überwindlichen Gestalt ihm entgegengetreten. Hiergegen sagt aber Beda *Venerabilis* schon sehr treffend: *ingemuit autem, non quia ipsi opus esset cum gemitu aliquid petere a patre, qui cuncta petentibus donat cum patre, sed ut nobis gemendi daret exemplum, quum vel pro nostris vel pro nostrorum erroribus proximorum supernae pietatis praesidia invocamus.* Hieronymus, welchen Beda so sehr fleissig benutzt, findet auch in diesem Seufzen etwas bedeutsames: *nos gemere docuit,* sagt er, *et in coelum thesaurum cordis nostri erigere.* Es ist keine Frage, dass dieses Seufzen Jesu lehrhaft ist; jedenfalls aber ist es, wenn man es nach dieser Seite hin betrachten will, für den Taubstummen eine sehr heilsame Lehre. Hat das Aufblicken Jesu gen Himmel ihm in der ihm einzig verständlichen Sprache ein Zeichen gegeben, dass es jetzt Beten, inbrünstig Beten gilt: so gibt ihm dieses Seufzen zu verstehen, dass dieses Gebet aus einem zerschlagenen und zerstossenen Herzen hervorkommen muss. Aber dieses Seufzen soll sicherlich nicht in erster Linie eine Lehre sein, es ist vielmehr ein Erweis der Gemüthsstimmung, ein Ausdruck des unmittelbaren Gefühles des Herrn. So die Alten, Chrysostomus, Euthymius (ἐπικαμπτόμενος τοῖς πάθεσιν τοῦ ἀνθρώπου), Calvin (*nam quod suspexit in coelum et ingemuit, signum fuit vehementis affectus; unde perspicitur, quam singularis fuerit eius amor erga homines, quorum miseriis ita condoluit*), Grotius, Bengel, Kühnöl, Baumgarten-Crusius, Bleek und Meyer. Steinmeyer nimmt an dieser Auffassung Anstoss: die heil. Schrift, bemerkt er, drängt zu einem ganz andern Ergebniss. Wir lesen auch Mark. 8, 12 von einem ἀναστενάζειν des Herrn, als ihn nämlich die Pharisäer versuchten und ein Zeichen vom Himmel begehrten, aber ausdrücklich macht der Evangelist den Zusatz: τῷ πνεύματι. Auch von dem Apostel Paulus werden (Röm. 8) die στεναγμοί auf den Geist zurückgeführt. Sie sind nicht Zeugnisse der Schwäche, in welche die πάθη versinken, sondern Aeusserungen des πνεῦμα, des πνεῦμα πρόθυμον (das die ἀσθένεια der σάρξ ausschliesst.). Wenn Jakobus 5, 9 verlangt: μὴ στενάζετε κατ᾽ ἀλλήλων, und sein Verbot durch die Hinweisung auf den Tag des Gerichtes begründet, so ist es offenbar, dass er den Seufzer als die intensivste Anklage beurtheilt, welche vor dem Richter verlauten könne. Wir haben also auch in unserem Falle nicht an ein Mitleid Jesu mit dem Elende des vor ihm stehenden Individuums zu denken — und das um so weniger, da er in V. 33 die Heilung eigentlich bereits vollzogen hatte; sondern sein Seufzen kann nur dem umfassenden Bilde gelten, das sich ihm in der Erscheinung dieses κωφός symbolisch vor Augen stellt. Und in der That lag hier vor ihm das sprechendste, das ausgeprägteste Bild — nicht von dem grässlichen Elend der Menschen, sondern von ihrer

Beharrlichkeit in demselben, da sie in seinem Banne verblieben und an dem vorübergingen, der den bösen Zauber lösen konnte, näher ein Bild von dem Widerstande, den der Herr in seiner Wirksamkeit fand, von dem Mangel an Receptivität für seine Gaben und für die Zwecke seiner Erscheinung auf Erden.“ Auffallend ist es allerdings in hohem Grade, dass der Herr vor der Heilung des Taubstummen (denn dass die Heilung bereits V. 33 eigentlich vollzogen sei, verwerfen wir auf das bestimmteste) seufzt: bei keiner Heilung weiter wird uns dieses berichtet. Geseufzt hat er zu wiederholten Malen während seines Erdenlebens, geweint hat er, als er vor dem Grabe Lazarus', seines Freundes, stand; aber geseufzt hat er vor einer Heilung, soweit wir wissen, nur dieses einzige Mal. Es muss ihm also hier etwas entgegengetreten sein, welches ihm in dieser Gestalt noch nicht nahe gekommen war. Ein κωφός ward zu Jesu Matth. 9, 32 gebracht, ein Blinder, der stumm war, Matth. 12, 22; ein κωφός und ἄλαλος Mark. 9, 25, aber diese Elenden befanden sich alle nicht aus natürlichen Ursachen in einem solchen Zustande, sie waren allesammt durch Besessenheit in solchem Elend. Hier ist aber die Taubstummheit nicht eine Folge übernatürlicher Einwirkung; der Zustand der natürlichen Menschheit erscheint also in diesem Taubstummen. Hieronymus erkannte in diesem Unglücklichen schon den Repräsentanten des ganzen menschlichen Geschlechtes; Luther sagt: ihm ist nicht zu thun gewesen, um der einigen Zunge und Ohren willen dieses armen Menschen, sondern es ist ein gemein Seufzen gewesen über alle Zungen und Ohren, ja über alle Herzen, Leiber und Seelen und alle Menschen von Adam an bis auf den letzten; also dass er in den ganzen Klumpen Fleisches und Blutes gesehen hat, wie der Teufel dasselbe in mördlichen Schaden im Paradies gebracht, die Menschen stumm und taub gemacht und also in den Tod und höllisches Feuer gesteckt hat. Diesen Blick hat Christus hier vor Augen gehabt und weit um sich gesehen, welchen grossen Schaden der Teufel durch eines Menschen Fall im Paradiese angerichtet habe. Also malt diess Evangelium Christum, dass er der Mann sei, der sich mein und dein und unser aller so annehme, wie wir unser selbst sollen annehmen, als steckte er in den Sünden und Schaden, darin wir steken und dass er seufze über den leidigen Teufel, der den Schaden zu Wege gebracht hat.“ Ueber alle Zungen und Ohren lässt Luther den Herrn klagen, v. Hofmann hat denselben Gedanken hier — nach Meyer freilich ganz willkürlich — gefunden; Jesus sieht nach ihm in dem Taubstummen ein Bild des zum Hören des Glaubens und zum Sprechen des Bekennens unfähigen Volkes. Wir müssen diesen, Steinmeyer gegenüber, Recht geben; es ist nach unsrer Ansicht eine durch nichts gebotene Beschränkung, in diesem Taubstummen nur ein Bild des harthörigen, ungläubigen Volkes zu erkennen, so dass Jesu Seufzen auf die durch das verschlossene Ohr des Volks bedingte Vergeblichkeit der Arbeit des Säemanns geht, da er den Samen des Wortes ausstreut. Hätte diese Auffassung Recht, so hätte ein κωφός, und nicht ein κωφός, der μογιλάλος war, auftreten, so hätte der Evangelist nicht ganz besonders hervorheben und das Volk nicht ganz vorzüglich preisen dürfen, dass der Taube nunmehr redete und zwar recht redete. Es ist dem Herrn überhaupt nicht darum allein zu thun, dass er uns seine Finger in's Ohr legt und uns dasselbe öffnet, wir sollen seine Gnade und Wahrheit nicht bloss empfangen im Gehorsame des Glaubens;

es heisst: *καρδίᾳ πιστεύεται εἰς δικαιοσύνην, στόματι δὲ ὁμολογεῖται εἰς σωτηρίαν* Röm. 10, 10 und selig will der Herr sein Volk machen.

Nachdem der Heiland in dieser Weise sein Werk sehr ausführlich vorbereitet hatte, denn es ist ein überaus schwieriges Werk, einem Tauben in Sachen der Religion das Gehör zu geben und einem Stummen zum Preise des Allerhöchsten den Mund aufzuthun, spricht er: *ἐφφαθά*. Es irrt sich der Kritiker des Lebens Jesu gewaltig, wenn er in diesem Worte eine Art Zauberformel wiederfindet; hätte der Evangelist, welcher hier so recht nach seinem Geschmacke erzählen soll, in diesem *ἐφφαθά* eine solche allen Bann lösende Formel erkannt, so würde er schwerlich dieses *ἐφφαθά* verdollmetscht haben. Da alle Zauberei sich in das Gewand des Geheimnisses hüllt und die Zauberformel eben das Geheimniss in dem Geheimnisse ist, so hätte Marcus mit seinem *ὅ ἐστι· διανοίχθητι* den Zauber selbst gelöst. Jesus hat sich, das erfahren wir aus dieser Stelle wie aus 5, 41 ganz beiläufig, im gewöhnlichen Leben nicht der griechischen Sprache bedient, sondern der eigentlichen Landessprache, des Aramäischen. Das *Ithpaal* von פָּתַח ist dieses *ἐφφαθά*, es lautet eigentlich אֶתְפַּתַּח, bei der griechischen Schreibung ist der Schlussconsonant nicht ausgedrückt worden und der zweite Consonant ist mit dem dritten, dem ersten Radikal, zusammengeschmolzen. Wörtlich übersetzt der Evangelist dieses *ἐφφαθά* mit *διανοίχθητι*, also: werde geöffnet, öffne dich. Es ist die Frage, an wen dieser kategorische Imperativ sich wendet. Bleek lässt ihn auf den Menschen sich erstrecken; er soll geöffnet werden, er soll sich selbst öffnen in Bezug auf das Gehör; Meyer scheint auch den Menschen als Subjekt zu nehmen, aber er bezieht auf Ohr und Mund das Gebot. Bleek's Meinung lässt sich mit dem *διηνοίχθησαν αὐτοῦ αἱ ἀκοαί* vertheidigen, allein, da von der Zunge ein *λύεσθαι* ausgesagt wird und *λύειν* ein *ἀνοίγειν* ist, ist kein sprachlicher Grund da, das Gebot auf das Ohr zu begrenzen, und da nun als Wirkung des Gebotes auch die Lösung der Zunge berichtet wird, so wird Meyer das Richtige wohl getroffen haben. Wie der Herr aber das Mägdlein noch nicht erweckt hatte, als er sprach: Mägdlein, ich sage dir, stehe auf, sondern dasselbe durch dieses Wort erst in das Leben zurückrief, so können wir auch nicht aus diesem Imperative folgern, dass der Taubstumme schon hörte, als der Herr zu ihm sprach, wie es Steinmeyer anzunehmen scheint. Wie nach Röm. 4, 17 Gott *τὰ μὴ ὄντα ὡς ὄντα* rief, so wandte sich Gottes eingeborener Sohn hier zu dem Nichthörenden als zu einem Hörenden.

V. 35. Und alsbald thaten sich seine Ohren auf und das Band seiner Zunge ward los und er redete recht. Die wunderbare Kraft des Wortes Jesu zeigt sich auf der Stelle. Wie bei der Schöpfung dem Worte Gottes sofort das Werk folgte, so folgt auch hier bei der Wiederherstellung der Schöpfung dem Gebote der Vollzug in demselben Momente. Es ist eigentlich ein dreifaches Wunder, welches in einem und demselben Augenblicke an dem Taubstummen geschieht. Das erste Wunder berichten die Worte: *καὶ εὐθέως διηνοίχθησαν αὐτοῦ αἱ ἀκοαί* — vorher ward erzählt, dass Jesus *εἰς τὰ ὦτα* seine Finger gelegt habe, jetzt begegnet uns ein neues Wort — *αἱ ἀκοαί*, *q. d.*, bemerkt Bengel, *auditiones, non unus in aure meatus*. Es wird uns hierdurch angegeben, dass die Taubheit hier ihren Grund hat, nicht in einem äussern, sichtbaren Schaden an dem Ohre, sondern in einem Mangel in dem inneren Ohre, in den Gehörgängen. Das

zweite Wunder bestand darin, dass ἐλύθη ὁ δεσμὸς τῆς γλώσσης αὐτοῦ. Wir können nicht bestimmen, ob der Ausdruck δεσμός buchstäblich oder bildlich gesetzt ist; möglich ist beides. Es könnte das Zungenband bei diesem Menschen, wie von einem Schlage getroffen, schwerbeweglich geworden sein oder sonst das Band der Zunge weiter nach vorn gewachsen sein; aber es ist auch ebenso gut möglich, dass der Ausdruck δεσμός in Bezug auf die bekannten Verbindungen στόμα γλῶσσας λύειν gebraucht ist und nur angibt, dass die Zunge nicht im Stande war, ihren gewöhnlichen Dienst zu verrichten. Ein drittes Wunder, welches meist übersehen wird, erzählt uns Markus in den letzten Worten: καὶ ἐλάλει ὀρθῶς. In diesem dritten Punkte da gipfelt, so zu sagen, dieses Wunderwerk. Der Mann, welcher κωφός und μογιλάλος bisher gewesen war, redete nun auf ein Mal, er stammelte und stotterte nicht, stiess nicht an und hing nicht bei seinem Sprechen, er redete und zwar ὀρθῶς, was durchaus nicht müssig steht. Dieses ὀρθῶς wird sich wohl auf ein Zwiefaches beziehen; er redete recht, indem er nicht undeutlich, gebrochen, dumpf und schwerfällig sprach und er redete recht, indem er das, was er ausdrücken wollte, auch mit den rechten Worten und in richtig gebildeten Sätzen aussprach. Diess ist kein geringes Wunder: war der Taubstumme von Mutterleib so, so musste er erst von den Menschen die Bezeichnungen der Dinge, die Wendungen der Sprache, die Satzbildung erlernen; wir nehmen dieses nicht an. Es widerstreitet dem Begriffe, welchen wir von dem Wunder haben; dasselbe würde auf diese Weise zu einem magischen Akte heruntergedrückt werden. Wir glauben, dass der arme Mensch erst in diesen erbärmlichen Zustand gekommen ist, dass er früher schon ein Mal reden konnte und dass er einen bestimmten Bildungsgrad sich erworben hatte. Wie es aber einem Matrosen ergeht, welcher Jahrelang das feste Land nicht betreten hat, und er in seinem Gange seltsam hin- und herschwankt; wie ein Kranker, der Monatelang schwer darnieder gelegen hat, wenn auch die Kräfte wieder gekommen sind, sodass er füglich recht gut gehen könnte, doch nicht recht gut geht, weil ihm die Uebung gefehlt hat; so steht es auch mit dem Menschen, welcher Jahrelang stumm sein musste. Sein Reden ist anfänglich mehr ein unsicheres Anschlagen von Tönen, ein Radebrechen und kein Sprechen. Hier war es nicht so, der wunderbar Geheilte sprach gleich geläufig, fliessend, fertig. Was der Geheilte redete, sagt der Evangelist nicht bestimmt aus; wir greifen aber gewiss nicht fehl, wenn wir sagen, dass das Volk nur in dem Ton, welchen der Taubstumme angeschlagen hatte, fortfährt; durch diesen Lobpreis klingt des Taubstummen Stimme als die tonangebende, tonhaltende kräftig hindurch. In einem Augenblicke, mit einem Worte versteht der Herr, Ohr, Mund und Herz zu öffnen; was wir hier leiblich sehen, hat an dem Tage der Pfingsten in höherer Weise sich wiederholt; Herz, Mund und Ohr wurde damals den Jüngern des Herrn auch zugleich aufgethan.

V. 36. Und er verbot es ihnen, sie sollten es Niemand sagen. Je mehr er aber verbot, je mehr sie es ausbreiteten. Jesus, welcher dem Taubstummen Ohr und Mund geöffnet hatte, verbietet, dass der Menschen Mund das Werk rühmend ausbreite, welches er soeben gethan hat. Er, der den Mund geöffnet hat, schliesst den Mund wieder durch sein Verbot. Das ist im höchsten Grade auffallend; καὶ διεστείλατο αὐτοῖς, ἵνα μηδενὶ εἴπωσιν. Wen verstehen wir unter diesen αὐτοῖς? Bengel u. A. sagen: *qui tulerant mutum, spectatorum potius erat celebrare, et tamen*

etiam illi celebrarunt. V. 37. silentium iis praecipue iniungi solitum, qui curati fuerant. Meyer und Bleek begreifen unter diesen αὐτοῖς aber alle Anwesenden, zu denen der Herr mit dem Geheilten jetzt wieder zurückkehre. Wir sind jedoch durch nichts veranlasst, diese αὐτοῖς mit Bengel so zu beschränken, denn V. 33 begünstigt nicht den Gedanken, dass Jesus den Taubstummen sammt denen, welche ihn herbeigeführt hatten, zur Seite genommen habe; es scheint dort vielmehr so zu liegen, dass er mit dem Armen ganz allein bei Seite tritt. Wir stimmen desshalb Meyer und Bleek bei. Allen, welche zugegen sind, legt der Herr mit seinem Worte die Hand auf den Mund. Warum verbietet hier Jesus die Verkündigung seines Wunders? Die Verschiedenheit der Ansichten, welche bei Matth. 8, 4 Bd. 1, 411 ff. aufgeführt wurde, tritt auch hier wieder hervor. Jesus will hier von seinem Werke geschwiegen wissen, weil er sich nicht als Wunderthäter diesen Dekapolitanern offenbaren mag, sondern als den Heiland. Matthäus berichtet uns 15, 29 ff. kurz und bündig, dass man Lahme, Blinde, Stumme, Krüppel und viel Andere zu dem Herrn herbeigebracht habe, dass er sie heile; soll er noch mehr in's Land hineinposaunen lassen, dass er da ist und dass eine Kraft zu heilen von ihm ausgeht! Sie haben der Kranken und Elenden schon zu viel zu ihm gebracht, sodass er seines eigentlichen Berufes: den Armen das Evangelium zu predigen, nicht so warten kann, wie es ihm lieb ist. Er möchte nun Ruhe haben, um an die Heilung der Seelen gehen zu können. Es mochte wohl aber auch noch der Umstand hinzukommen, dass der Herr, welcher nach Tyrus und Sidon gezogen war, auch jetzt noch in der Verborgenheit bleiben wollte und dass gerade dieses massenhafte Herbeischleppen von allerlei Kranken ihm den Beweis lieferte, wie sehr hier in diesen halbheidnischen Gebieten fleischliche Messiaserwartungen die Gemüther erfüllten, sodass jedes Nähren solcher Erwartungen im höchsten Grade bedenklich war. Wir sehen, wie sehr diesem Volke ein Wunderthäter nach seinem Geschmacke war, daran, dass das Verbot Jesu nichts hilft, denn ὅσον δὲ αὐτοῖς διεστέλλετο, μᾶλλον περισσότερον ἐκήρυσσον. Wörtlich wäre mit Fritzsche und Winer zu übersetzen: wie sehr er ihnen verbot, sie verkündigten es noch vielmehr als erst. Das Einschärfen des Verbotes reizt sie also erst recht zum Uebertreten; „den Grad des Verbietens, sagt Meyer, überboten sie durch den noch weit grösseren Grad des Kundthuns. So hingerissen waren sie durch das Wunder, dass das Verbot ihren Eifer nur erhöhte, und sie das κηρύσσειν noch weit stärker trieben, als wenn er's ihnen nicht so sehr untersagt hätte." Mit Recht erklärt sich Calvinus über diese unberufenen und ungehorsamen Herolde des Wunderwerks: *quamquam multi sunt interpretes, qui praecepta haec in diversam partem torquent, acsi consulto stimulasset illos Christus ad celebrandam miraculi famam, mihi tamen simplicius videtur, quod alibi attuli, tantum voluisse diferri in aliud tempus magis opportunum et maturum. quare non dubito, quin illorum intempestivus fuerit zelus, dum silere iussi ad loquendum festinant. mirum tamen non est, homines Christi doctrinae non assuetos immodico ardore ferri, quum non expedit.* Der Herr ist kein Schauspieler, dass er auf die Erfahrung *nitimur in vetitum* zurückschauend hier das Verbot stellte, damit das Werk, welches er abseits von dem Volke gethan hat, erst recht unter das Volk komme. Zu loben sind diese Leute nicht; Theophylaktus hat das Rechte nicht getroffen, wenn er schreibt, dass die Wohlthäter, wenn sie auch es nicht wollten, zu loben und bekannt zu machen

seien. Entschuldigen lassen sie sich wohl; wess das Herz voll ist, dess geht der Mund über; das Herz dieser Leute ist hier von der Gnade, welche dem Taubstummen wiederfahren ist, von der Herrlichkeit des Herrn, welche sie mit ihren Augen schauten, so übervoll, dass es ausströmen muss in Dank und Preis. Man kann freilich einem Strome, dessen Fluthen hoch gehen, nicht gebieten: steige nicht über deine Ufer, sondern fliesse fein still und sanft dahin; aber das Herz des Menschen ist kein unvernünftiger Fluss, das Herz des Menschen soll der Stimme seines Herrn gehorchen. Gehorsam ist besser als Opfer; wenn der Herr uns gebietet, dass wir von dem Heile, damit er uns nach seiner grossen Barmherzigkeit heimgesucht hat, kein Aufsehen machen sollen, so haben wir zu gehorchen, wenn sein Gebot uns auch noch so schwer und unbegreiflich scheint. Das ist der rechte Dank gegen Gott den Herrn, dass wir seinen Willen auf das Genaueste ausrichten und seine Gebote auf das Gewissenhafteste halten.

V. 37. Und wunderten sich über die Massen und sprachen: Er hat Alles wohl gemacht, die Tauben macht er hörend und die Sprachlosen redend. Der *intempestivus zelus* der Leute wird hier erklärt: sie konnten nicht schweigen, denn *ὑπερπερισσῶς ἐξεπλήσσοντο.* Der Herr war in diese Gegenden noch nicht gekommen; diese Leute waren an seine Erscheinung noch nicht gewöhnt, sie waren ebenso wenig durch die Obersten des jüdischen Volkes gegen Jesus vorweg eingenommen. Wir erkennen also an ihnen, welchen Eindruck der Herr mit seinen Werken auf jeden unbefangenen, unpartheiischen Zuschauer machen musste. Ganz überwältigend ist seine Person, sein Werk übertrifft Alles, was je ein Auge gesehen, ein Ohr gehört und je in eines Menschen Herz gekommen ist: man muss staunen und kann sich von seinem Staunen nicht wieder erholen, sondern wird von einer Stufe zu einer höheren Stufe der Verwunderung aufgeführt. Das übermässige Staunen empfängt einen Ausdruck in dem Lobpreise: *καλῶς πάντα πεποίηκε καὶ τοὺς κωφοὺς ποιεῖ ἀκούειν καὶ τοὺς ἀλάλους λαλεῖν.* Wie nach dem grossen Schöpfungswerke den Schöpfer alle Morgensterne lobten und priesen alle Kinder Gottes, (Hiob 38, 7.) so bricht auch hier Gottes Lob nach einem grossen Gotteswerke mächtig hervor. Man beachte den Wechsel der Zeiten in *πεποίηκε* und *ποιεῖ,* welchen Kühnöl taktlos verwischen will; ob aber Meyer recht hat, wenn er *πεποίηκε* auf die damalige Wunderheilung bezieht, die geschehen und nun fertig ist und *ποιεῖ* ein von diesem concreten Falle abgeleitetes Urtheil sein lassen will, möchte ich bezweifeln. Es lässt sich dieser Wechsel der *tempora* entweder so motiviren, dass *πεποίηκε* auf das vollendete Wunder, *ποιεῖ* aber auf den durch das geschehene Wunder herbeigeführten, in die Gegenwart hineinreichenden Zustand — der Taubstumme höret und redet noch — sich bezieht: oder so, dass *πεποίηκεν* nicht auf das Hören der Tauben und das Reden des Stummen geht, sondern darüber hinaus auf das Taubmachen und Stummmachen zu ziehen ist, dass also gesagt wird, Alles, was Gott thue, sei wohlgethan, er schlage, um zu segnen, er suche mit allerlei Uebel heim, um seine Herrlichkeit alsdann recht zu offenbaren. Gott, denn nach Matth. 15, 31 *καὶ ἐδόξασαν τὸν θεὸν Ἰσραήλ* — ist wohl anzunehmen, dass dieser Lobpreis des Volkes nicht unmittelbar auf den Herrn Jesus, sondern auf den Herrn Herrn geht, hat Alles gut gemacht: wie in dem Anfang aller Dinge, Genes. 1, 31, so auch jetzt in der Mitte dieser betrübten Zeit. Er macht Alles wohl, er macht's wohl, wenn er schlägt und wenn er mit seiner

Hülfe erscheint; er macht es hier nicht bloss wohl, sondern zu aller Zeit, an allen Orten, an jederman — πάντα heisst es ausdrücklich. Aus diesem allgemeinen Wohlmachen Gottes hebt nun der Lobpreis bestimmtes hervor: dass er Alles, Alles wohl macht, zeigt sich darin, dass er die Tauben hörend und die Sprachlosen redend macht; mit dem Artikel wird geredet τοὺς κωφοὺς und τοὺς ἀλάλους, denn es liegen bestimmte Fälle vor, nicht einer, der Plural ist ganz an seiner Stelle vgl. Matth. 15, 30. So umtönt den Herrn, welcher sang- und klanglos als der grosse Unbekannte in die Dekapolis gekommen ist, das Lob des Volkes: er, den sein Volk mit seinem Unglauben über die Grenzen des heil. Landes getrieben hat zu den Heiden hin, wendet unter den Lobgesängen dieser tauben und stummen Heiden sein Gnadenangesicht wieder seinem Volke zu. Das ist das Ende aller Wege Gottes, sie führen hinab in solche Tiefen, dass die Zunge gebunden ist und das Herz nur noch bei sich sprechen kann: der Herr hat mich verlassen, der Herr hat mein vergessen; aber sie führen auch wieder hinauf zu solchen lichten Höhen, da die Zunge des Stummen lobsagt: καλῶς πάντα πεποίηκε.

Das Nächstliegende ist es nach unserer Auffassung des Fortschrittes in den Perikopen, hier von dem rechten Reden zu handeln; es kann übrigens auch Christus als der rechte Arzt und sein wunderbares Heilsverfahren betrachtet werden.

Das rechte Reden.

1. Dem Menschen von Natur nicht eigen,
2. da es ihm an dem rechten Hören fehlt,
3. von dem Herrn durch Zeichen und Wort gewirkt,
4. und durch Gottes Lob sich beweisend.

Die Sprachengabe.

1. Allgemein begehrt,
2. von dem Herrn allein geschenkt,
3. vielfach gemissbraucht,
4. allein zu Gottes Lob recht angewandt.

Eine Unterweisung in der rechten Sprechkunst.

1. Mit dem rechten Hören ist der Anfang zu machen,
2. zum herzlichen Seufzen ist fortzuschreiten,
3. mit Gottes Lob ist abzuschliessen.

Rede recht!

Das ist 1. eine schwere Kunst,
2. eine grosse Gottesgnade,
3. ein herrliches Gotteslob.

Wie oft versündigen wir uns mit unsrem Munde.

1. Wir schweigen, wann wir reden sollten,
2. und reden, wann wir schweigen sollten.

Der Herr löst das Band der Zunge!
1. Dadurch, dass er die Tauben hörend macht,
2. und dazu, dass er die Sprachlosen redend macht.

Hephatha! das ist: thue dich auf!
1. du Auge — und siehe den Heiland,
2. du Ohr — und höre sein Wort,
3. du Mund — und rühme seine Ehre,
4. du Herz — und werde seine Wohnung.

Der Herr hat Alles wohl gemacht.
Denn 1. die Tauben macht er hörend,
2. und die Sprachlosen redend.

Wann macht der Herr auch bei uns Alles wohl?
1. Wenn wir uns zu ihm führen lassen,
2. wenn wir uns von ihm von dem Volk besonders nehmen lassen,
3. wenn wir von ihm das Ohr uns aufthun lassen,
4. wenn wir von ihm das Band der Zunge uns lösen lassen.

Christus der rechte Arzt.
1. Er nimmt sich jedes besonders an,
2. er erkennt des Uebels Ursach,
3. er weist zu Gott hinauf,
4. er hilft durch sein Wort,
5. und macht Alles wohl.

---

18. Der dreizehnte Sonntag nach Trinitatis.

Luc. 10, 23—37.

Unsere Perikope endigt sehr energisch: so gehe hin und thue desgleichen! Wir werden desshalb nicht von der Wahrheit abirren, wenn wir in ihr eine Mahnung zum rechten Handeln erblicken. Das neue Leben des Christenmenschen muss sich im Wort und im Werk erweisen. Der Gedankenfortschritt liegt offen da. Das neue Leben im Werke wird hier in seiner Richtung auf den Nächsten aufgefasst; die Pflicht der Nächstenliebe wird eingeschärft und gleich in ihrer höchsten Gestalt als Barmherzigkeit dargestellt. Die Summe des Christenlebens ist die Liebe; der Liebe Kern und Stern aber die Barmherzigkeit.

V. 23. Und er wandte sich zu seinen Jüngern in Sonderheit und sprach: selig sind die Augen, die da sehen, das ihr sehet. Dieses Wort hat eine gewisse Parallele in Matth. 13, 16 f. Bleek findet bei beiden Evangelisten eine solche Aehnlichkeit im Ausdrucke und in den letzten Worten (*καὶ οὐκ εἶδον — οὐκ ἤκουσαν*) eine solche Uebereinstimmung, dass es nach ihm wohl ein und derselbe Ausspruch ist und

auch dieselbe griechische Conception bei beiden zu Grunde liegt, obwohl sie im Anfang etwas abweichen. Da aber nicht bloss der Anlass bei beiden Evangelisten ein verschiedener ist, sondern auch der Inhalt der Worte (Bleek selbst gibt zu, dass Lukas an das Erleben und Geniessen des Reiches Gottes denke, Matthäus aber an das Erkennen der Geheimnisse des Himmelreiches), so scheint es besser mit Meyer zu sagen, dass solch eine gewichtvolle Sentenz auch bei verschiedenen Veranlassungen ausgesprochen werden konnte. Unser Evangelist gibt sehr genau die Gelegenheit an, bei welcher Christus diese Worte redete, welche einen ganz eigenthümlichen Klang haben. Es wird bei den Synoptikern ein solches erhabenes Wort nicht häufig aus dem Munde des Herrn laut: er hält bei ihnen immer sehr an sich und verbirgt seine ganz einzigartige Herrlichkeit, aber hin und wieder bricht die Sonne seiner Klarheit durch die verhüllenden Wolken und wir schauen hinein in eine Tiefe, wie wir sie eigentlich nur bei Johannes erwarten. Hier haben wir solch ein ächt johanneisches Wort, welches uns davon überzeugt, dass, wenn das Christusbild bei den Synoptikern und dem vierten Evangelisten auch von verschiedenem Gesichtspunkte aus entworfen ist, allen doch dieselbe Grundanschauung von dem Wesen des Herrn eignet. Die siebzig Jünger sind von ihrer Missionsreise zurückgekehrt; sie haben Grosses erlebt, Grosses gewirkt. In hoher Freude haben sie von dem Erfolge ihrer Sendung berichtet. Der sie ausgesandt hat, theilt ihre Freude, ja seine Freude übersteigt noch die ihre. Er sieht in ihnen nicht diese Siebzig, welche er ein Mal ausgesandt hat, sondern die Repräsentanten seiner Evangelisten; ihre Erfolge verbürgen und vertreten ihm die Erfolge aller späteren Sendboten. Er sieht den Satan jetzt gerichtet und vernichtet; der Sieg ist gewonnen, alle Reiche der Welt sind Gottes und seines Christus geworden! In dieser Stunde ergreift eine freudige Erregung, das Hochgefühl des Triumpfes den Herrn, das Gegentheil des *στενάζειν, ἠγαλλιάσατο τῷ πνεύματι.* Nachdem er den Vater gepriesen und über das einzigartige Verhältniss, welches zwischen dem Vater und dem Sohne besteht, sich ausgesprochen hatte, wendet er sich nun an seine Jünger in Sonderheit. Luther wie auch de Wette verbinden *κατ' ἰδίαν* mit *εἶπε,* richtiger aber wird es von Meyer, Bleek, Ewald u. A. mit *στραφείς* verknüpft. *Lucas,* sagt Bengel mit Grund, *accurate notare solet pausas et flexus sermonum Domini.* Ein Wort will er also in dem engsten Kreise reden, nicht als ob er eine doppelte Lehre hätte, eine für den grossen Haufen, eine andre aber für seine Vertrautesten; nicht als ob das Wort, welches er jetzt reden will, von seinen Jüngern im tiefsten Herzensgrund verborgen zu halten sei. Nein, was er ihnen jetzt in das Ohr sagt, sollen sie dereinst von den Dächern predigen; aber er selbst kann sich mit diesem Worte noch nicht an das Volk richten, er kann sich nicht füglich selbst rühmen und die Menschen hätten dieses grosse Wort noch nicht ertragen; es wäre eine Last gewesen, welche sie zerdrückt hätte. Jesus spricht: *μακάριοι οἱ ὀφθαλμοὶ οἱ βλέποντες, ἃ βλέπετε!* Das Volk hätte sich geärgert, wenn er bestimmter das ausgedrückt hätte, was die Augen jetzt sehen; warum sagt er aber seinen Jüngern nicht gerade heraus: selig die Augen, die mich sehen? denn es ist keine Frage, dass Jesus unter dem, was nun gesehen wird, sich selbst versteht. Er will aber, seinem Vorläufer gleich, nicht auf sich, d. h. auf seine fleischliche, leibliche Erscheinung das Augenmerk lenken, sondern allein auf das, was er bringt und wirkt. Selig sind

die Augen, die da sehen; an ein leibliches Sehen ist nicht gedacht, es heisst: selig sind, die da nicht sehen und doch glauben, sondern an das Sehen mit dem Auge des Geistes. Trefflich bemerkt Luther: „als wollte er sagen: jetzt ist eine selige Zeit, ein angenehmes Jahr, eine Zeit der Gnade; das Ding, das jetzt vorhanden ist, ist so köstlich, dass billig die Augen selig genannt werden, die es sehen. Denn bisher ist das Evangelium nicht öffentlich und so hell vor jederman gepredigt worden; der heil. Geist war noch nicht öffentlich gegeben, sondern war noch verborgen, richtete noch wenig aus. Aber Christus, der fing des heil. Geistes Amt an und die Apostel hernach trieben es mit ganzem Ernste, darum heisst er hier allerdings selig, die solche Gnade sehen.“ Ja jetzt ist eine selige Zeit, wenn man den Herrn eben als den Sohn erkennt, dem Alles übergeben ist von seinem Vater, den Niemand kennt denn der Vater. Wie die Sonne, wenn sie aufgeht, alle Lichter am Himmel, Mond und Sterne, auslöscht, so übertrifft die Seligkeit, welche die Gegenwart des Herrn verbreitet, alle Seligkeit in dieser Welt! Und wie Alles sich sehnet nach diesem Aufgange aus der Höhe, so hat auch Alles auf die Offenbarung dieser Seligkeit geharrt; daher sind doppelt selig zu preisen die Augen, die da jetzt sehen, was zu sehen ist.

V. 24. Denn ich sage euch: viele Propheten und Könige wollten sehen, das ihr sehet und haben es nicht gesehen, und hören, das ihr höret, und haben es nicht gehört. Die Freude des Geringsten in dem Reiche Gottes jetzt geht hoch über die Freude der hochgestellten Männer des alten Bundes hinaus; die Seligkeit des A. T. ist für nichts zu achten gegen die Alles übertreffende Seligkeit des neuen Testamentes. Ein Christenmensch, welcher erleuchtete Augen des Verständnisses hat, ist seliger als der grösste Prophet, als der gottseligste König Israels. Der Kleinste im Himmelreich ist grösser als der Grösste des alten Bundes. Jesus weiss, dass diese seine Eröffnung für seine Jünger jetzt noch etwas überraschendes hat, darum bekräftigt er mit seinem *λέγω ὑμῖν* seinen Satz: *ὅτι πολλοὶ προφῆται καὶ βασιλεῖς ἠθέλησαν ἰδεῖν, ἃ ὑμεῖς βλέπετε καὶ οὐκ εἶδον, καὶ ἀκοῦσαι, ἃ ἀκούετε, καὶ οὐκ ἤκουσαν.* Es ist auffallend, dass hier steht: *πολλοὶ προφῆται,* wir erwarteten *πάντες οἱ προφῆται.* Ist etwa wegen der folgenden *βασιλεῖς* jetzt bei den Propheten schon *πολλοί* gesetzt: ist es eine stylistische Nachlässigkeit, dass wir nicht lesen: *πάντες οἱ προφῆται καὶ πολλοὶ βασιλεῖς?* Diess gehet nicht an, denn in der verwandten Stelle bei Matthäus 13, 17 steht wieder *πολλοὶ προφῆται καὶ δίκαιοι.* Den Alten ist dieser Ausdruck *πολλοὶ προφῆται* schon aufgefallen: Origenes fragt bereits: *quare non omnes?* und gibt sich selbst die Antwort: *quia de Abraham dicitur; quod vidit diem Christi et laetatus est; quam visionem plures, imo pauci contigerunt. fuerunt autem alii prophetae et justi non tanti, ut visionem Abrahae et peritiam apostolorum attingerent.* Hieronymus kennt auch diese Auffassung, er spricht: *videtur huic loco illud esse contrarium, quod alibi dicitur: Abraham cupivit diem meum videre et vidit et laetatus est. non autem dixit, omnes prophetae et iusti cupierunt videre, quod videtis, sed multi. inter multos potest fieri, ut alii viderint alii non viderint: licet in hoc periculosa sit interpretatio, ut inter sanctorum merita discretionem quamlibet facere videamur.* Die Unzulässigkeit dieser origenistischen Auslegung ergibt sich aber nicht aus diesem Punkte, sondern daraus, dass bei ihr das Hören, von welchem der Herr zuletzt nachdrucksvoll redet, gar nicht berücksichtigt wird und Jesus schwerlich mit den Geringsten unter

den Propheten, sondern mit den Höchsten und Besten seine Jünger vergleichen will. Ich will nicht leugnen, dass unter den Propheten ein grosser Unterschied ist hinsichtlich ihrer Sehnsucht nach dem Tage des Herrn, aber alle Gottespropheten haben sicher diesen Tag mit dem Auge des Glaubens geschaut. Alle Gottespropheten, sage ich: waren aber alle Propheten auch solche? Wie nicht alle *βασιλεῖς* aus dem Samen Davids in den Wegen ihres Vaters wandelten und nur ein geringer Theil von ihnen — Salomo, Hiskia, Josia — sich des Verheissenen erfreute, so waren nicht Alle, welche als Propheten in Israel auftraten, von Gott gesandt; neben den wahren Propheten steht ein grosser Haufe von falschen Propheten. An diese falschen denkt der Herr und sagt desshalb nicht *πάντες*, er will nur von den meisten und rechten Propheten reden und sagt desshalb *πολλοὶ προφῆται*. Beda hat übel gethan, dass er die *βασιλεῖς* nicht buchstäblich, sondern bildlich fasste gleich *δίκαιοι, quia tentationum suarum motibus non consentiendo succumbere, sed regendo praeesse noverunt.* Die Propheten sind die dem Geiste nach Höchststehenden des A. T., die Könige die Höchststehenden dem Fleische nach. Die Seligkeit der Jünger Jesu geht hoch über Alles hinaus, was herrlich und selig gehalten war in den alten Zeiten. Es ist eine neue Zeit herbeigekommen. Der Kleinste in dem Himmelreich ist jetzt grösser als der Grösseste im alten Bunde. Wie herrlich ist der Christen Stand! Nicht bloss ihr Herr ist mehr als Salomo und Jona; sie selbst sind mehr als die Propheten und Könige nach dem Herzen Gottes! Wer kann es fassen, dass wir seliger sind als David, als Jesaja? Der Herr erklärt sich näher. Nicht unser Verdienst ist es, sondern Gottes Gnade. Denn unsre Seligkeit steht darin, dass wir ihn sehen, der uns selig preist. Haben die Propheten und Könige des alten Bundes ihn nicht gesehen, der da kommen sollte? Hat Jesaja nicht das Schaf gesehen, das zur Schlachtbank geführt wird; hat David nicht den Sohn gesehen, der zugleich sein Herr ist? Gesehen haben jene Gottesmänner, was die Jesusjünger jetzt sehen, und doch auch wiederum nicht gesehen. Hieronymus sagt: *Abraham vidit in aenigmate, vidit in specie, vos autem in praesentiarum tenetis et habetis dominum vestrum et ad voluntatem interrogatis et convescimini ei.* Calvin stimmt dieser Ansicht vollkommen bei: *merito potior ecclesiae praesentis conditio esse dicitur,* sagt er, *quam sanctorum patrum, qui sub lege vixerunt. quibus nonnisi sub umbris et involucris ostensum fuit, quod nunc in lucida Christi facie palam apparet. scisso enim templi velo in coeleste sanctuarium fide ingredimur et familiaris patet ad Deum accessus. nam etsi patres sorte sua contenti beatam in animis suis pacem fovebant, hoc tamen non obstitit, quominus votis suis longius ferrentur. sic Abraham vidit quidem eminus diem Christi et gavisus est (Joh. 8, 56), propiore tamen aspectu potiri optavit, nec compos factus est voti sui. nam ex omnium sensu loquutus est Simeon, quum diceret (Luc. 2, 29): nunc in pace dimittis servum tuum.* Gesehen haben die gottseligen Propheten und Könige den Herrn wohl in Gesichten, am Ende auch hin und wieder wie die Patriarchen in Erscheinungen, aber dieses Sehen war ein geistiges Schauen, ein vorübergehendes dazu; die Jünger sehen den Herrn erst wahrhaft, denn er ist nun in der Fülle der Zeiten Mensch geworden, und können das Wort, welches im Anfange war, mit ihren Händen betasten. Doch das Sehnen der Väter des alten Testamentes beschränkte sich nicht auf das Sehen des Messias. Erinnern wir uns des Wortes Jesu, damit er dem Ausruf des angeregten Weibes

verbessert: selig sind, die Gottes Wort hören und bewahren; so müssen wir sagen, nur der sieht den Herrn recht, welcher ihn recht hört. Viele Priester, Schriftgelehrte und Leute aus dem Volke haben den gesehen, welchen so viele Propheten und Könige sehen wollten und nicht gesehen haben; was hatten sie aber davon für einen Gewinn? Gar keinen! Jesus will nicht gesehen sein, dass man sich selig preise, weil man ihm ein Mal in's Angesicht gesehen und mit ihm gegessen und getrunken hat; er will gesehen sein, dass man ihn höre und an sein Evangelium glaube. Jetzt ist eine selige Zeit; wonach der Väter Sehnen und Harren stand, ist nun erfüllt, nun gegenwärtig! Jesus, man übersehe diesen Umstand nicht, preist seine Jünger selig; hätten nicht dieselben sich selig preisen sollen? Ist es nicht eigen, dass er ihnen sagen muss, was sie für selige Leute sind, dass sie ihn sehen und hören können? Das Wort des Herrn klingt durch alle Zeiten hindurch, fügt die ganze Christenheit ihr Ja und Amen hinzu? Luther spricht: „der Herr Christus will mit diesen Worten aber auch anzeigen die schändliche Undankbarkeit und Verachtung seines Evangeliums, die in unsren Herzen steckt; als wollte er sagen: hätten vor Zeiten die h. Propheten hören sollen, das ihr höret, und sehen, das ihr sehet, sie hätten vor Freude gesprungen, aber was soll ich sagen von meinem eignen Volk, den Juden, denen ich verheissen und gesandt bin? Meine Lehre, Wunderzeichen und Thaten sind vor ihren Augen und Ohren, dennoch ist es Alles nichts. Weil ich nicht in goldnen Stücken, mit Posaunen und herrlichem Gepränge einhergehe, so achten sie mein nicht. Solches thut nicht allein der gemeine, rohe Haufe der Verächter und Verfolger, so es weder sehen noch hören wollen, sondern auch das kleine Häuflein der Christen, so es begehren, zu sehen und zu hören. Denn auch des Herrn Jünger schnarchten und sahen es kaum mit halben Augen und hörten es kaum mit halben Ohren. Die Propheten haben es mit wackern Augen gesehen und mit leisen, aufmerkenden Ohren gehört zukünftig und gesagt: o selig ist die Zeit und der Tag des Messiä, ach dass wir sehen sollten, dass die Erlösung von Sünden, Tod und Hölle und die Schenkung des h. Geistes durch Christi Zukunft und Offenbarung des Evangelii angerichtet würde! Wir aber schlafen und schnarchen dagegen, da es nun angerichtet ist; denn unser Fleisch ist zu stark und achtet solche Gnade für Nichts. Summa, Fleisch und Blut lässt's nicht, sondern dämpft und schwächt alle Zeit den Glauben."

V. 25. Und siehe, da stand ein Schriftgelehrter auf, versuchte ihn und sprach: Meister, was muss ich thun, dass ich das ewige Leben ererbe. Der Evangelist spannt durch sein ἰδού unsre Aufmerksamkeit. Wie die Nacht auf den Tag folgt, so folgt auf diese Scene, wo alles Seligkeit athmet, eine Scene, welche zu ihr im schroffsten Contraste steht. Die Jünger haben sich gefreut, dass auch die Geister ihnen unterthan sind; aber es gibt auch Geister des Widerspruchs, es gilt diese zu bändigen. Nicht wider sie, sondern wider ihren Herrn erhebt sich ein solcher Geist. Eben hat er selig gepriesen, die da sehen, was jetzt zu sehen ist; diese Handlung beweist, dass nicht jedes Sehen selig zu preisen ist, sondern nur das Sehen des Glaubens. Auch die andern beiden Synoptiker erzählen von ähnlichen Verhandlungen Jesu über das vornehmste Gebot, vergl. Matth. 22, 35 ff. und Marc. 12, 28 ff. De Wette, Baumgarten-Crusius, Ewald u. A. behaupten nun, dass alle drei eine und dieselbe Begebenheit erzählen und führen für ihre Meinung an, dass der Schriftgelehrte von

Lukas und Matthäus gleichlautend als ein νομικός bezeichnet werde, obwohl diese Bezeichnung bei Matthäus nicht wieder vorkomme; auch würde das zweite Gebot in fast wörtlicher Uebereinstimmung angegeben. Bleek schliesst die Besprechung mit diesen Worten: „gleichwohl lässt es sich nur mit einiger Sicherheit behaupten.“ Der gewissenhafte Mann hat Recht, es sind sehr grosse Verschiedenheiten zwischen den Berichten des Matthäus und Markus, obgleich sie in gewissen Punkten harmoniren, und dem des Lukas — sowohl äusserliche als innerliche. Ein Mal fällt nach Lukas diese Geschichte in die Zeit der galiläischen Wirksamkeit Jesu, jene spielt zu Jerusalem in dem Tempel; hier wird gefragt: wie man das ewige Leben ererbe, dort: welches das vornehmste Gebot im Gesetze sei; hier führt der Herr die Summa des Gesetzes an, dort thut das der Schriftgelehrte; hier ist diese Frage nur die Einleitung zu der Erzählung von dem barmherzigen Samariter, dort schliesst die Verhandlung mit der Aufstellung des ersten und grössten Gebotes ab. Es kommt weiter dazu, dass dort der Schriftgelehrte nach Markus das anerkennende Wort empfängt: du bist nicht ferne von dem Reiche Gottes; hier aber suchen wir vergebens nach solch einem Lobe. Wir halten daher mit den Alten, mit Calvin, Bengel, Meyer, Lange u. A. die Berichte des Matthäus und Markus für Relationen einer anderen Begebenheit.

Ein νομικός trat auf; Luther übersetzt ein Schriftgelehrter. Es ist die Frage, ob er damit das Richtige getroffen hat. Ist γραμματεύς, νομικός und νομοδιδάσκαλος identisch? Chemnitz, Gerhard, Lightfoot, Scaliger u. A. unterscheiden so, dass γραμματεύς den Gelehrten, den Gebildeten überhaupt bezeichnet im Unterschiede von dem Idioten; νομοδιδάσκαλος den γραμματεύς näher als den Doktor und Professor des Gesetzes prädicirt, während νομικός ihn als Praktikus, als Thäter des Gesetzes kennzeichnet. Jedenfalls ist das richtig, dass γραμματεύς ein sehr weiter Begriff ist; ein jeder Gebildete verdient diesen Namen. Gfrörer irrt sich sehr, wenn er nur Pharisäer unter Schriftgelehrten verstehen will, verführt von der häufigen Zusammenordung φαρισαῖοι καὶ γραμματεῖς. Es erhellt unwidersprechlich aus Luk. 11, 44 f., dass die Schriftgelehrten von den Pharisäern an und für sich aus einander zu halten sind, ein Schriftgelehrter konnte ebenso gut wie ein Pharisäer auch ein Sadducäer sein. Der Talmud redet wiederholt von solchen סִפְרֵי צַדּוּקִין. Wie sich nun die γραμματεῖς von den νομοδιδάσκαλοι und νομικοί unterschieden, gibt das N. T. ebenso wenig als Josephus an. Die Zusammensetzung des Wortes νομοδιδάσκαλος sagt uns dieses, dass unter ihm nur ein solcher Mann von den Schriftgelehrten verstanden wird, der es sich zur Aufgabe gemacht hat, Andre im Gesetze zu unterrichten. Wenn nun von den νομοδιδάσκαλοι noch οἱ νομικοί unterschieden werden, so darf hieraus noch nicht geschlossen werden, dass die letzteren das Studium des Gesetzes hintenangesetzt und sich an die Uebung desselben herangemacht hätten; es ist ebense gut möglich, dass der νομικός ein fleissiger Forscher in dem Gesetze war, nur fühlte er nicht den Beruf, als Lehrmeister seiner Brüder öffentlich aufzutreten. Dieser Mann des Gesetzes stand auf: wir dürfen aus diesem ἀνέστη schliessen, dass sich dieser Auftritt nicht unmittelbar an die ebenberichtete Seligpreisung anschloss. Jesus war da mit seinen Jüngern allein; hier ist ein *consessus* um den Herrn her. Als ein ἐκπειράζων fragte der Mann, welcher sich erhoben hatte. Bleek schreibt hierzu: „das ἐκπει-

ῥάζειν αὐτόν bezeichnet auf jeden Fall, wie das πειράζων αὐτόν Matth. 22, 35, dass er ihn habe ausforschen wollen, was er wohl auf eine solche Frage, wie die folgende, antworten würde; ob er es aber in böslicher Absicht thut, um ihm etwa eine Antwort zu entlocken, welche ihn als Verächter des Gesetzes darstellte, oder ohne eine solche Absicht, um sich von Jesu Weisheit und Einsicht in die göttlichen Dinge zu überzeugen, lässt sich daraus nicht bestimmt ersehen.“ Olshausen ist der letzteren Ansicht, dieser Mann fragt nur, von Neugier getrieben, er will dem Herrn durchaus keine Falle stellen. Oosterzee behauptet dagegen, dass ἐκπειράζειν nur im bösen Sinne gebraucht würde: in diesem Sinne kommt es allerdings Matth. 4, 7 cf. Luc. 4, 12 und 1 Cor. 10, 9 vor; das heisst an allen Orten, wo es im N. T. steht. Wir halten es desshalb mit Cyrillus, Euthymius, Grotius, Meyer u. A., nach welchen der Gesetzesmann fragt in der Erwartung, etwas wider das Gesetz aus dem Munde Jesu zu vernehmen. Luther's Gedanke, dass der Schriftgelehrte bei sich denke: du wirst auch gar nichts besseres lehren können, denn uns Moses gelehrt hat. Darum sind nicht allein die selig, welche dich hören; jene, die Mosis Gesetz hören und halten, sind auch selige Leute; lässt sich nicht vollziehen, da die bezüglichen Worte in Sonderheit zu den Jüngern geredet und so dem Frager gar nicht zu Ohren gekommen waren.

Die Frage, welche dieser Nomiker ohne näher anzugebenden Anlass (gegen Lange) an Jesu richtet, lautet nun: διδάσκαλε, τί ποιήσας ζωὴν αἰώνιον κληρονομήσω. Einen Widerspruch, der nur wenig verhüllt ist, enthält diese Frage. Durch ein Thun, durch eine bestimmte Leistung glaubt dieser, das ewige Leben ererben zu können. Der Ausdruck κληρονομεῖν sieht ganz bestimmt auf die Vertheilung des gelobten Landes, welches ja ein Unterpfand des ewigen Kanaan war; jenes ward nicht von den Stämmen je nach dem Werk ihrer Hände in Besitz genommen, sondern ein jeder Stamm erhielt seinen Theil, je nachdem das Loos ihm so oder so fiel. Jenes Loószeichen heisst κλῆρος. Schliesst aber das κληρονομεῖν, durch das Loos etwas empfangen, eine Mitthätigkeit auf meiner Seite, oder gar eine Hauptthätigkeit ein? Ob das Loos so oder so fällt, hängt nicht von meinem Werke ab; ob ich dieses oder jenes durch Erbschaft erhalte, hängt nicht von mir, sondern von dem Erblasser ab. So gibt das A. T., wenn es von dem Erlangen des ewigen Lebens als einem κληρονομεῖν redet, selbst zu verstehen, dass das ewige Leben nicht durch Verdienst zu erwerben ist, sondern nur aus Gottes Gnade zu erhalten ist. Gut macht Bengel auf diesen inneren Widerspruch in der Frage aufmerksam, wenn er bemerkt: *perinde est, ac si diceret, quid faciendo videbo solem iustitiae? imo non faciendo, sed videndo videtur. v. 23. ad hoc faciendo respicit verbum fac. v. 28, 37, ut ad vitam venies. v. 28.* Unlautere Motive bestimmen diesen Schriftgelehrten, nach dem Wege zu dem ewigen Leben zu fragen. Wie oft ist seitdem nicht über die höchsten sittlichen und religiösen Fragen discutirt worden, ohne den geringsten Durst nach der ewigen Wahrheit; aus Neck-, Streit- und Selbstsucht! Der Herr unterweist nun den Schriftgelehrten nicht selbst, er lässt ihn selbst berichten; ganz fein, denn dieser Mann hatte nicht gefragt, um Unterricht zu begehren, sondern um den Herrn zu versuchen.

V. 26. Er aber sprach zu ihm: wie steht im Gesetz geschrieben? wie liesest du? Gut sagt Calvin: *aliud Christi responsum audit, quam speraverat.* Er hatte erwartet, eine neue Lehre zu hören, aber

siehe, der Herr hat keine anticanonische Lehre, er hebt Mosen und die Propheten nicht auf, sondern versiegelt ihre Autorität und erklärt die Schrift alten Testamentes für sufficient in dieser Frage nach dem ewigen Leben. Ein νομικός hat gefragt, er wird desshalb auf den νόμος verwiesen; und in diesem Gesetze ist so klar und bestimmt gesagt, wie wir zu dem ewigen Leben gelangen, dass man nicht erst die Stelle anzugeben braucht, wo darüber näheres zu erheben ist. Daher antwortet der Herr mit der Frage: ἐν τῷ νόμῳ τί γέγραπται, πῶς ἀναγινώσκεις. Die eine Rückfrage hätte schon genügen können; aber wie Meyer treffend bemerkt, zeigt sich die Inständigkeit des Fragenden in dem doppelten Ausdruck der Frage.

V. 27. Er antwortete und sprach: du sollst den Herrn deinen Gott lieben von ganzem Herzen und von ganzer Seele und von allen Kräften und von ganzem Gemüthe und deinen Nächsten als dich selbst. Der Schriftgelehrte hat nicht ohne Sinn und Verstand in der h. Schrift gelesen; Kühnöl irrt sich, wenn er meint, *Jesum digito monstrasse thecam illam, qua se ornaverat legis peritus,* als er ihn fragte, πῶς ἀναγινώσκεις. Auf jenem Schema, dem Denkzettel, stand allerdings neben andern Hauptsprüchen der Thora — *Deut. 11, 13—21.* und *Num. 15, 37—41* auch *Deut. 6, 4—9 (cf. Vitringa de synag. p. 1060.* Keil, Arch. 1, 423); allein die Antwort des Schriftgelehrten ist nicht ganz in der letzten Stelle des Deuterononiums enthalten, sondern ist eine Zusammenfügung von *Deut. 6, 5* und *Levit. 19, 18.* Nicht ein einzelnes Gebot führt der Schriftgelehrte an, wie er das erste hätte beibringen können, wenn er den Tiefblick eines Luther besessen hätte, der da erkannte, wie aus diesem ersten Gebote sich alle andern Gebote von selbst ergeben, sondern die Gebote beider Tafeln summirt er und stellt beide Summen unvermittelt neben einander hin. Bleek meint, man müsse auch hier annehmen, dass der Schriftgelehrte dem Herrn nicht gleich auf seine Frage die richtige Antwort gegeben habe und scheint zu glauben, dass derselbe nur in dem Falle diese Antwort hätte sofort geben können, wenn der Herr ihm die einzelnen Stellen Mosis aufgeschlagen und habe lesen lassen. Warum dieser Mann aber nicht selbstständig sofort die Summa des Gesetzes sollte gefunden haben, ist nicht abzusehen. Oosterzee theilt unsre Ansicht, ich kann nur mit ihm in dem Umstande, dass der Schriftgelehrte eine Stelle angibt, in welcher der Geist und der Inhalt des ganzen Gesetzes in der vollkommensten Form sich darstellt, nicht ein so erfreuliches Zeichen erblicken. Die Raschheit und Richtigkeit seiner Antwort legt ein glänzendes Zeugniss für seine Erkenntniss ab; aber bei diesem Wissen welch ein böses Wollen! Die Liebe hebt der Gesetzeskundige als das Hauptgebot, als das Hauptwort des ganzen Gesetzes heraus; diese Liebe soll beide Arme ausstrecken, den einen, um Gott, den andern, um den Nächsten zu umschliessen. Die Liebe Gottes ist das höchste und vornehmste Gebot: ἀγαπήσεις κύριον τὸν θεόν σου ἐξ ὅλης τῆς καρδίας σου καὶ ἐξ ὅλης τῆς ψυχῆς σου καὶ ἐξ ὅλης τῆς ἰσχύος σου καὶ ἐξ ὅλης τῆς διανοίας σου. Es muss die Häufung der Prädikate, welche die Art der Liebe näher bestimmen, auffallen; der Schriftgelehrte kann nicht Worte genug dafür finden, dass wir ganz und gar Gott, unsren Herrn, lieben sollen. Grotius sagt nun freilich: *et illorum supervacua diligentia, qui καρδίαν, ψυχήν, διάνοιαν nimium subtiliter hic distinguunt, quum vocum multarum cumulatio nihil quam intensius studium designet, sicut et Latini dicunt, corde, animo atque viribus.* Aber ich kann

ihm nicht beistimmen; in der h. Schrift gibt es keine müssigen Tautologien; jedes Wort hat Geist und Leben. Die Alten haben sich schon vielfach bemüht, die Bedeutung der einzelnen Worte hier näher zu bestimmen; meist aber haben sie sich um ἰσχύς nicht bekümmert. *Ambrosius* sagt *de dign. hum. cond. c. 2*: *diliges dominum, Deum tuum, ex toto corde tuo et ex tota anima tua et ex tota mente tua; hoc est: ex toto intellectu et ex tota voluntate et ex tota memoria. nam sicut ex patre generatus filius et ex patre filioque procedit spiritus sanctus, ita ex intellectu generatur voluntas et ex his item ambobus procedit memoria, sicut facile a sapiente quolibet intelligi potest. nec enim anima perfecta potest esse sine his tribus, nec horum trium aliquod, quantum ad suam pertinet beatitudinem, sine aliis duobus integrum constat.* Mit Ambrosius halten es die meisten Abendländer, wie Augustinus, Gregorius. Gregor von Nyssa und Theophylaktus finden hier die vegetative, sensitive und intellektuelle Natur des Menschen angegeben. Gerhard versteht unter der καρδία *voluntas*, unter der ψυχή *appetitus sensitivus* und unter der διάνοια *ratio*, Gott sei also *ardenter, constanter et sapienter* zu lieben. Die καρδία wird hier nicht ohne Grund in die erste Linie gestellt; die Liebe, mit welcher wir Gott lieben, soll aus dem ganzen, vollen Herzen hervorbrechen. Das Herz ist nach der Schrift der Herd des Lebens, der Centralpunkt in dem Menschen, aus dem Herzen quellen hervor die Gedanken, die Gesinnungen, die Entschlüsse. Die Seele ist nicht bloss das Organ, durch welches wir Eindrücke empfangen, in der Seele ist innere Bewegung. Aber nicht jede Seelenbewegung treibt eine That als reife Frucht hervor; gar manche Seelenbewegung verschwindet wie eine Welle des Meeres, weil es entweder an der ἰσχύς oder an der διάνοια fehlt. Die tief empfundene und uns lebendig bewegende Liebe zu Gott soll zur Erscheinung gelangen, nach Aussen sich offenbaren; es gehört da sowohl Energie und Thatkraft dazu, als auch Verstand und Einsicht. Calvin bemerkt, dass bei Mose διάνοια fehle, findet aber keinen grossen Unterschied, *quum docere summatim velit Moses, solide amandum esse Deum et huc conferri debere quicquid facultatis inest hominibus, satis habuit animae et cordi addere fortitudinem, ne quam nostri partem Dei amore vacuam relinqueret. deinde scimus, Hebraeos sub voce cordis mentem interdum notare, praesertim ubi animae coniungitur. quid autem tam in hoc loco quam apud Matthaeum differat mens a corde, non multum laboro, nisi quod mihi significat altiorem rationis sedem, unde consilia omnia et cogitationes manant. caeterum ex hoc compendio apparet, Deum in legis praeceptis non respicere, quid possint homines, sed quid debeant. nam in hac carnis infirmitate fieri non potest, ut perfectus Dei amor regnum obtineat, scimus enim, quam propensi sint ad vanitatem omnes animae nostrae sensus. postremo hinc colligimus, Deum nihil morari externam operum speciem, sed interiorem affectum praecipue requirere, ut ex bona radice boni fructus nascantur.* Diese guten Früchte der Liebe zu Gott verkündigt der Schriftgelehrte sofort, aus der Gottesliebe soll die Nächstenliebe hervorgehen. In dem Dekalog sind die Gebote der zweiten Tafel nur äusserlich mit denen der ersten Tafel verbunden; es besteht aber zwischen der Liebe zu Gott und der Liebe zu dem Nächsten ein ursächlicher Zusammenhang; wer Gott liebt, muss den Nächsten lieben, denn der Nächste ist nicht bloss Gottes Geschöpf, sondern auch in einem ganz bestimmten Sinne Gottes Bild. Schön spricht sich Augustinus *de doctrina chr. 1, 22* über das Verhältniss der Liebe zu Gott und der zu dem Näch-

sten aus: *diliges, inquit, proximum tuum sicut te ipsum; Deum vero ex toto corde et ex tota anima et ex tota mente, ut omnes cogitationes tuas et omnem vitam et omnem intellectum in illum conferas, a quo habes ea ipsa, quae confers. Quum autem ait, toto corde, tota anima, tota mente, nullam vitae nostrae partem reliquit, quae vacare debeat et quasi locum dare, ut alia re velit frui; sed quicquid aliud diligendum venerit in animum, illuc rapiatur, quo totus dilectionis impetus currit. quisquis ergo recte proximum diligit, hoc cum eo debet agere, ut etiam ipse toto corde, tota anima, tota mente diligat Deum. sic enim eum diligens tamquam se ipsum, totam dilectionem sui et ipsius refert in illam dilectionem Dei, quae nullum a se rivulum duci extra patitur, cuius derivatione minuatur.*

V. 28. Er aber sprach zu ihm: du hast recht geantwortet; thue das, so wirst du leben. Jesus billigt die Antwort des Schriftgelehrten; viele Exegeten und Dogmatiker können sich nicht gut hier hineinfinden. Man fragte: wie reimt sich dieses mit der Forderung des Glaubens als der *conditio sine qua non* des ewigen Lebens? Man antwortete wohl, der Herr rede hier nicht von der ersten Rechtfertigung des Sünders, sondern was der, welcher ein Mal durch den Glauben gerecht geworden ist, auf dem Wege der Heiligung zu thun habe — der Glaube solle nun in der Liebe thätig sein. Allein der Schriftgelehrte war ja kein Gerechtfertigter, wie er auch nicht gefragt hatte, wie der Gerechtfertigte das ewige Leben erlange. Diess lässt sich überhaupt nicht fragen, denn der Gerechtfertigte hat das ewige Leben in sich, weil er den lebendigen Glauben in seinem Herzen hat. Unsere symbolischen Bücher mussten auf diese Frage eingehen, vergl. Apologie Art. 3, da von den Widersachern ihnen dieses Wort entgegengehalten wurde. Sie antworteten: wie man fragt, so wird man berichtet; der Schriftgelehrte hatte nicht überhaupt gefragt, wie man das ewige Leben ererbe, sondern was man zu thun habe, wenn man dieses ewige Leben erlangen wolle. Jesus zeigt ihm desshalb auch, was er zu thun habe, welche Werke er zu vollziehen habe. Wer wahrhaft das Gebot erfüllt, welches der Schriftgelehrte als die Summa des Gesetzes ausspricht, der hat auch das ewige Leben. Ist Gott, der Quell alles Lebens, die Liebe durch und durch, so ist klar, dass Niemand zu dem Quell des Lebens kommen kann, der nicht vorher sein Herz der Liebe aufgeschlossen hat. Das Verhältniss des Menschen zu Gott ist eben kein natürliches, sondern ein sittliches; aus diesem Leben in Gott fliesst das Leben mit Gott, das ewige Leben. Der Apostel, welcher auf das kräftigste von der Gerechtigkeit allein durch den Glauben zeugt, erkennt auf das entschiedenste die Hinlänglichkeit des Gesetzes zu dem ewigen Leben an. Röm. 8, 2 ff. und Gal. 3, 21. Es ist aber eine andre Frage, ob das, was an und für sich vollkommen ausreicht, um uns dem ewigen Leben entgegenzuführen, unter den gegebenen Verhältnissen auch ausreichend ist und da müssen wir antworten: auf diesem Wege kann kein Mensch mehr zu dem ewigen Leben gelangen, denn alles Fleisch ist beschlossen unter die Sünde. Aber diess Unvermögen haftet nicht dem Gesetze als solchem an, sondern die ἀσθένεια liegt ganz auf Seiten des Menschen. Er kann jener Forderung des Gesetzes nicht gerecht werden, er kann aus seinen natürlichen Kräften diese Liebe zu Gott und dem Nächsten nicht erwecken. Führt dieser Weg auch nicht direkt zum Ziele, so führt er doch indirekt demselben entgegen; der Mensch schlägt den Weg, welchen die heilsame Gnade öffnet, nicht ein,

bevor er nicht zu der Erkenntniss gekommen ist, dass er durch seine Werke das ewige Leben sich nicht verdienen kann. Calvinus stimmt diesen Ausführungen vollkommen bei: *et certe non aliam pie iusteque vivendi regulam attulit Christus, quam quae lege Mosis tradita erat, quia sub perfecto Dei et proximorum amore continetur summa iustitiae perfectio. notandum tamen est, Christum de acquirenda salute, prout rogatus fuerat, hic loqui. neque enim plane sicut alibi docet, quomodo ad vitam aeternam perveniant homines, sed quomodo vivendum sit, ut iusti coram Deo censeantur. certum autem est in lege praescribi hominibus, quomodo vitam formare debeant, ut salutem coram deo sibi comparent. quod autem lex nihil aliud quam damnare potest, ideoque mortis vocatur doctrina et transgressiones augere a Paulo dicitur (Röm 7, 13), non fit doctrinae vitio, sed quia impossibile nobis est praestare quod iubet. ergo quamquam ex lege nemo iustificatur, continet tamen lex ipsa summam iustitiam, quia non falso salutem promittit suis cultoribus, si quis plene observet quicquid mandat. neque haec docendi ratio nobis absurda videri debet, quod Deus primo iustitiam operum requirat, deinde gratuitam offerat sine operibus, quia necesse est homines suae iustae damnationis convinci, ut ad Dei misericordiam confugiant. ideo apud Paulum (Rom. 10, 5) utriusque iustitiae comparatio ponitur, ut sciamus nos ideo gratis iustificari a Deo, quia propria iustitia destituimur. Christus autem in hoc responso sese accommodavit ad legisperitum et rationem interrogationis habuit. quaesierat enim ille, non unde petenda esset salus, sed quibus operibus acquirenda.*

V. 29. Er aber wollte sich selbst rechtfertigen und sprach zu Jesus: Wer ist denn mein Nächster? Dass dieser Schriftgelehrte in keiner guten Absicht den Herrn nach dem Wege zum ewigen Leben befragte, ergibt sich aus den Worten des Evangelisten: *ὁ δὲ θέλων δικαιοῦν ἑαυτὸν εἶπε πρὸς τὸν Ἰησοῦν.* War ihm wirklich an dem Heile seiner Seele gelegen, so hätte er sich nun zufrieden gegeben; es ist ihm aber nicht um die Ehre bei Gott, sondern um die Ehre bei den Menschen zu thun. Die Alten, wie Euthymius, Luther; Calvin tragen unnöthiger Weise in den Text ein, dass er befürchtet habe, ein *examen charitatis sibi fore adversum,* wie Calvin sagt, und dasselbe werde sofort mit ihm angestellt werden, wesshalb er, ähnlich der Samariterin am Jacobsbrunnen, eine Frage aufwerfe, um dem Gespräche eine andere Richtung zu geben. Das Ansehen dieses Fragers war so schon in grosser Gefahr. Oosterzee sagt in Uebereinstimmung mit Kühnöl, Ammon, Meyer, Bleek u. A. ganz gut: „wenn die Antwort so einfach war, wie dies aus den Worten des Herrn hervorzugehen schien, dann konnte es allerdings einer Entschuldigung bedürfen, dass er sich mit einer so leichten Frage an Jesum gewandt hatte. Er will also durch diese nähere Erklärung den Herrn fühlen lassen, dass gerade das die grosse Frage sei, wen er als seinen Nächsten anzusehen habe und wen nicht.“ Meyer glaubt, dass er schon in der Erwartung, diese Summa des Gesetzes aus dem Munde des Herrn als Antwort auf seine Frage zu empfangen, herangetreten sei und mit dem Vorsatz, dann diese Frage: *καὶ τίς ἐστί μου πλησίον* aufzuwerfen: diess scheint mir aber zu weit gegangen. Der Nomiker hat sicherlich nicht eine Antwort erwartet, welche auf den *νόμος* zurückwies: Meyer selbst findet die Voranstellung *ἐν τῷ νόμῳ* (V. 26) bedeutsam. Die Frage ist weniger sachlich, als sprachlich interessant. Es ist ja bekannt, dass die schriftgelehrte Auslegung den Begriff des Nächsten ausserordentlich beschränkte: nur der

Genoss der Theokratie ward als ein solcher angesehen; Matth. 5, 43 hören wir den rabbinischen Zusatz zu dem Gebote der Liebe: und deinen Feind hassen! Der Schriftgelehrte entgegnet sofort ohne alles Nachsinnen; *καί* wird auch im klassischen Griechisch bei solchen einfallenden Reden gebraucht. Wörtlich fragt er: wer ist mir nahe? Befremdend ist die Auslassung des Artikels hier wie V. 36 vor *πλησίον*: als Adverbium ist nach Winer, Meyer, Bleek u. A. *πλησίον* zu fassen. Man sollte denken, dass über den Umfang des Begriffes *ὁ πλησίον* kein Zweifel sein könnte. Selbst wenn das A. T. keine Stelle enthielte, welche jenen schriftgelehrten Satz Lügen strafte, so musste das Herz, welches jeder Mensch in seinem Busen trägt, ihn über die Tragweite dieses Wortes unterrichten. Allein die Liebe zu dem Nächsten wohnt nicht mehr in unsren Herzen, sie ist beengt und verdrängt worden durch die Selbstsucht; und das A. T. wird ohne das N. T. nicht verstanden. Gut sagt *Ambrosius: qui Christum nescit, nescit et legem, cum veritatem ignoret, cum lex annunciet veritatem.*

V. 30. Da antwortete Jesus und sprach: es war ein Mensch, der ging von Jerusalem hinab gen Jericho und fiel unter die Räuber; die zogen ihn aus und schlugen ihn und gingen davon und liessen ihn halb todt liegen. Der Herr gibt dem Schriftgelehrten auf seine Frage keine direkte Antwort: *poterat simpliciter docere Christus*, sagt Calvin, *proximi nomen ad quemvis hominum promiscue extendi, quia totum humanum genus sancto quodam societatis vinculo coniunctum sit. — sed Christus a Pharisaeo responsum elicere voluit, quo se ipsum damnaret. quia enim apud eos obtinuerit illa magistralis determinatio, neminem esse nobis proximum, nisi qui amicus est, si eum praecise rogasset Christus, numquam uno verbo confessus foret, sub nomine proximi comprehendi omnes homines, quod eum fateri cogit similitudo in medium adducta.* Mit Recht bezeichnet Calvin diese Lehrerzählung als *similitudo*; Glassius, Grotius u. A. sind andrer Ansicht, nach diesen erzählt der Herr hier eine wirkliche Geschichte, welche damals in Aller Mund war. Man sagt, sonst führe der Evangelist ein Gleichniss mit den Worten *εἶπε δὲ παραβολήν* ein: allein dieses geschieht nur meist, nicht immer. War diese Begebenheit damals ein Stück der *chronique scandaleuse* des heil. Landes, so hätte es den Schriftgelehrten geradezu vor den Kopf stossen müssen, dass auf ihn und seine Gesinnungsgenossen diese schmähliche Geschichte Anwendung finden sollte. Jesus nimmt die Rede des Schriftgelehrten durch seine Antwort auf — *ὑπολαμβάνειν* kommt nur in dieser Stelle des N. T. in diesem Sinne vor, in welchem es in dem klassischen Griechisch und in der 70 häufig erscheint. Es ist sehr beachtenswerth, dass ganz allgemein von einem *ἄνθρωπος* gesprochen wird, dass jede nähere Angabe fehlt, zu welchem Volke er gehörte. Jeder Mensch ist als Mensch schon ein würdiger Gegenstand der Beachtung des Andern: Seneka sagt *epist. 15, 3, 34 homo sacra res homini.* Olshausen meint, dieser Mensch sei ein Heide gewesen, diess ist aber durch nichts indicirt; besser fasst man ihn, zumal er von Jerusalem nach Jericho, im heil. Lande reisete, als einen Juden, wie Augustinus und die Väter, Calvin, Bengel, Meyer, Bleek u. A. Der Weg zwischen Jericho und Jerusalem war ein mühseliger, langweiliger und gefährlicher, er ging durch Wüsten und Berge und beträgt 150 Stadien, vgl. *Joseph. b. jud.* 4, 8, 3.) oder 18 römische Meilen (*Itiner. hieros.*) Man mied diesen nächsten Weg und zog lieber auf einem nicht unbedeutenden

Umwege über Bethlehem nach Jericho, da die Wüste Juda, Quarantania später genannt, sehr übel berüchtigt war. Hieronymus spricht davon zu Jerem. 3, 2 und in seinem *onomasticon* heisst es: *Adomim, qui locus usque hodie vocatur Male — Domim — propter sanguinem, qui illic crebro a latronibus funditur — ubi et castellum militum situm est ob auxilia viatorum.* Unser Reisende, welcher von Jerusalem nach Jericho hinabstieg (*καταβαίνειν* steht hier nicht bloss, weil Jericho als im Jordanthale gelegen viel tiefer liegt als Jerusalem, sondern weil Jerusalem der theokratische Höhepunkt des heil. Landes ist), musste zu seinem Unglücke die Unsicherheit dieser Gegend erfahren. Er fiel in die Hände einer dort herumstreichenden Räuberbande, *οἱ ἐκδύσαντες, αὐτὸν καὶ πληγὰς ἐπιθέντες ἀπῆλθον, ἀφέντες ἡμιθανῆ τυγχάνοντα.* de Wette hätte das zweite Particip gerne vor das erste gesetzt, weil nach seiner Ansicht der Elende von den Räubern zuerst geschlagen und dann beraubt wurde; allein wir glauben mit Meyer und Bleek, dass die Participien, so wie sie stehen, richtig stehen. Die Räuber begnügten sich nicht, dem Reisenden das Viele oder das Wenige zu nehmen, was er bei sich trug; sie wollten ihm auch die Kleider von dem Leibe reissen. Diesem Unterfangen widersetzte sich der Ueberfallene mit seinen letzten Kräften; die erbitterten Räuber schlugen nun kräftig auf ihn los und gingen davon und liessen ihn liegen in dem Zustande, in welchem er sich eben befand. Und dieser Zustand war ein über die Massen kläglicher, denn halbtodt lag er an dem Boden. Es sind nur wenige Worte, aber diese wenigen Worte malen uns das ganze Elend dieses Unglücklichen vollständig vor die Augen. Da liegt er nun, der rüstige, fröhliche Wandersmann, seiner Habe beraubt, zerschlagen an seinem ganzen Leibe, blutend aus vielen Wunden ohne jede Hoffnung! Er kann sich nicht mehr aufraffen und zu den Wohnungen der Menschen hinschleppen; wird ein Mensch dieses Weges noch kommen? Werden nicht die wilden Thiere sich herbeimachen und sich hungrig auf ihn stürzen? Furchtbar ist die Lage dieses zum Tode Verwundeten; die Augenblicke müssen ihm zu Stunden werden und jede Stunde zu einer Ewigkeit.

V. 31. Es begab sich aber ohngefähr, dass ein Priester dieselbige Strasse hinabzog, und da er ihn sah, ging er vorüber. Unverhofft kommt oft. Das Unerwartete geschieht *κατὰ συγκυρίαν.* So gibt es also einen Zufall? Wie man will: ja und nein. Es gibt einen Zufall, wenn wir *κατ' ἄνθρωπον* eine Sache ansehen; und es gibt keinen Zufall, wenn wir uns auf einen höheren Standpunkt stellen. Was der Mensch nicht beabsichtigt, ist doch Gottes Fügung; was Zufall ist, menschlich angesehen, ist Gottes Rath und Vorherbestimmung. Gut bemerkt hier *Beza*: *quod tamen ita est accipiendum, ut sciamus hominum quidem consilium ac deliberationem, non autem providentiam Dei excludi, qua ita moderatur rebus omnibus, ut quod ad ipsum attinet, casui ac fortunae nullus prorsus locus relinquatur;* wie auch Bengel: *scriptura nil describit temere, ut fortuitum*; *hoc loco opponitur necessitudini.* Der Wanderer, welcher daher kommt, ist ein Priester; er kommt desselben Weges, den der halbtodte Mann gezogen ist, denn *κατέβαινεν*, sagt der Herr. Grotius und Bengel greifen seltsam fehl, dass sie diesen Ankömmling von Jericho nach Jerusalem gehen lassen: *κατέβαινεν* kann schlechterdings diesen Hinaufgang nicht bedeuten. Wenn er von Jericho nach Jerusalem gereist wäre, so hätte er sich vor seinem eigenen scrupulösen und im Satzungswesen ver-

knöcherten Gewissen leichter entschuldigt; er hätte die Eile vorgeschützt, die er hatte, damit er seinen Dienst im Heiligthume auch zu rechter Zeit antrete, er hätte weiter den Zustand des Unglücklichen vorgewandt, er lag wie todt da, konnte schon todt sein oder ihm unter den Händen sterben und er hätte sich so an einem Todten verunreinigt und zum Dienst im Tempel für den Augenblick unfähig gemacht. Aber er zieht von Jerusalem nach Jericho hinab. Es treibt ihn nichts von dieser Stätte fort, vielmehr treibt ihn Alles zu diesem halbtodten Menschen hin. Er hat seinen Dienst in der heil. Stadt vollendet, er wohnt wohl zu Jericho, wo viele Priester sich aufhielten, er sieht einen Volksgenossen in seinen letzten Zügen in dem Wege liegen. Er sieht (ἰδών) wirklich den Unglücklichen; wird er nicht zu ihm hineilen? Er kennt Gottes Gebot, kommt aus dem Gotteshause; und wenn dieses Alles nicht wäre, so ist doch wohl ein Mensch, der nackt, zerschlagen in seinem Blute schwimmt, die beredteste Bitte: komm und hilf; hilf schnell, hilf augenblicklich, ehe der letzte Athemzug dahin ist. Aber was ist des Menschen Herz für ein unergründliches Ding: es kann die höchste Noth sehen und erbarmet sich nicht; selbst der Mensch, welcher Gott in seinem Heiligthume dient, ist nicht besser. Der Herr sagt von dem Priester: ἀντιπαρῆλθεν. Olshausen meint ἀντιπαρέρχεσθαι sei im Sinne ganz gleich dem παρέρχεσθαι; es ist diess aber ein Irrthum. Winer übersetzt richtig: *ex adverso praeteriit*, er ging ihm gegenüber, also er ging geflissentlich auf die andre Seite des Weges, nicht wie Baumgarten-Crusius meint, um ihn nicht zu sehen, (er hatte ihn bereits gesehen), sondern um auch nicht ein Mal etwa mit dem Saume seines Kleides ihn zu berühren. Der scrupulöse Mann will sich nicht im Geringsten verunreinigen: welch ein Kameelverschlucken und Mückenseigen!

V. 32. **Desselbigen gleichen auch ein Levit; da er kam bei die Stätte, ging er hin, sah ihn und ging vorüber.** Noch ein Mal nahen Schritte. Der Herr und Hüter der Menschen, der Leben und Wohlthat thut, sendet, da der Erste seinen Willen so schlecht erkannt hat, einen Zweiten an diesen Ort. Wetstein meint, er sei von Jericho nach Jerusalem hinaufgezogen, nichts aber berechtigt uns zu dieser Annahme. Wenn auch ὁμοίως nur aussagt, dass dieser wie der Andre an Ort und Stelle kam, so liegt es doch nahe, dass er dieselbige Strasse mit dem Priester zog. Es ist ein Levit, der da kommt; ein Mensch also, der in dem Dienste Gottes erfahren ist; sollte er nicht jetzt freudig Hand anlegen, um seinem Gott und Herrn an einem seiner Geschöpfe einen rechten Gottesdienst zu erweisen? Er kommt und nun schildert uns der Herrn in steigender Linie das, was geschieht: ἐλθὼν καὶ ἰδὼν ἀντιπαρῆλθε. Beza bemerkt zu ἐλθών: *itaque videtur participium ἐλθών, quod in plerisque codicibus additur, redundare, neque conversum est a vulgato interprete*, wie auch von Luther. Allein hier ist kein Wörtlein überflüssig; Lukas malt mit kurzen Zügen trefflich die ganze Situation. Wetstein legt ganz gut aus: *imo propius ad locum, in quo vulneratus iacebat, accedit et curiosis oculis spectat omnia a capite ad calcem, agnoscit Iudaeum.* Der Levit ist nicht über seinen Meister, den Priester, er folgt seinen Fusstapfen: er geht auch auf der andern Seite des Weges vorüber. Zu bemerken ist, dass dieser ganze Vers in dem *codex sinaiticus* nicht gelesen wird. Priester und Levit sind gewissenlos, herzlos an dem Unglücklichen vorübergegangen; sie haben weder auf die Stimme Gottes, noch auf den Hülferuf des Fleisches von

ihrem Fleische geachtet. Wird der Halbtodte, weil diese Diener Gottes ihre Pflicht nicht thun, sterben und verderben müssen?

V. 33. Ein Samariter aber reisete und kam dahin, und da er ihn sah, jammerte ihn sein. Wird dieser Reisende des Unglücklichen sich erbarmen? Wir haben aus der Perikope zum Judikasonntage gesehen, welch eine verbitterte Feindschaft zwischen Juden und Samaritern bestand. Kalt sind Priester und Levit an ihrem Landsmanne vorübergegangen; wird dieser Samariter seinem Hasser nicht sein trauriges Loos gönnen? Sagt nicht Athene ganz aus dem Herzen des natürlichen Menschen heraus (Sophokles, *Aias 79*):

οὔκουν γέλως ἥδιστος εἰς ἐχθροὺς γελᾶν.

Dieser Samariter aber beschämt auf das tiefste die Verehrer des alleinigen Gottes; wie oft sind seitdem nicht wieder die Christen von den Heiden beschämt worden! Es steht von diesem Samariter geschrieben: καὶ ἰδὼν αὐτὸν ἐσπλαγχνίσθη. Dass dieses σπλαγχνίζεσθαι nicht die selbstverständliche Erregung und Bewegung ist, in welche das Menschenherz geräth, wenn es einen Menschen im grössten Elende sieht, beweisen Priester und Levit, beweist das Nachfolgende. Denn eine natürliche Aufwallung des Herzens macht augenblicklich zu einem Dienste, selbst zu einem empfindlichen Opfer bereit, hält aber nicht für die Länge vor. Das Herz des Samariters wird auf das tiefste ergriffen von dem Anblicke des Elenden; er kann seinem Herzensdrange nicht widerstehen, es zieht ihn mit unsichtbaren Seilen zu dem Manne in seinem Blute hin. Bewundernswerth ist dieses Erbarmen; allen Nationalhass löscht es aus, alle Furcht vertreibt es. Bedenklich ist es für den Samariter, dem Drange der barmherzigen Liebe nachzugeben. Wetstein rühmt schon von unsrem Manne: *non metuit periculum a latronibus in loco deserto: non suspiciones Judaeorum, qui ipsum, si alter ex vulnere obiisset, non sine aliqua specie latrocinii accusaturi fuissent:* und fügen wir noch hinzu, an diesem Samariter hätten die Räuber einen besseren Fang gethan; er ist ja nicht arm, denn er zieht seines Weges nicht zu Fuss, sondern reitet. Aber die wahre Liebe liebt und fragt nicht, ist es auch nicht mit Gefahr verbunden zu lieben; sie liebt und stellt Alles dem grossen Gotte anheim, welcher die Liebe ist. Und nun beginnt das Wunderwerk der Liebe.

V. 34. Ging zu ihm, verband ihm seine Wunden und goss darein Oel und Wein und hob ihn auf sein eigenes Thier und führte ihn in die Herberge und pflegte sein. Schnell greift der Samariter sein Werk an, entschlossen naht er sich dem unter die Mörder Gefallenen und geht gründlich zu Werk. Er findet, dass der Odem des Lebens noch nicht entflohen ist und verbindet nun die Wunden; aber die Wunden sind nicht vor wenigen Minuten geschlagen worden, sie sind schon hart geworden. Es gilt sie zu erweichen und den Schmutz, das geronnene Blut, mit dem der Staub und der Sand der Wüste und des Weges sich vermischt hat, zu entfernen. Er hat sich schwerlich auf solche Fälle vorgesehen, aber wenn du mit dem Auge der Liebe suchst, so wirst du sicherlich immer finden, womit du deines Nächsten Noth lindern und wohl gar stillen kannst. Bengel bemerkt schon: *valde parabilia sunt, quae maxime sunt necessaria ad amorem praestandum.* Die Alten bedienten sich bei Verletzungen vielfach des Oels und Weins: so sagt *Plinius* in der *hist. nat. 29, 9: succidae plurima praestant remedia ex oleo vinoque et aceto, prout quae-*

que mulceri morderique opus sit und *31, 47; in vulnerum curatione et succidae lanae vicem implent, nunc ex vino et oleo, nunc ex eadem (sc. posca).* Hiermit ist aber der Liebesdienst des Samariters lange noch nicht erschöpft, die Liebe hört ja, wie H. Müller sagt, nicht auf, zu helfen, bis dem Nächsten ganz geholfen ist. Er kann den Verbundenen und mühselig zum Leben Zurückgerufenen nicht seinem Schicksal hier in der grausen Wüste überlassen; er hätte ihm dann nur geholfen, um seine Qualen zu verlängern. Die Liebe liebt nicht gerade so lange, als sie noch nichts kostet und nur von dem Ueberfluss ein Schärflein fordert; die wahre Liebe legt sich selbst Entbehrungen und Opfer willig auf. Je mehr eine Wohlthat eigene Entbehrung, eigne Opfer fordert, desto grösser ist sie in den Augen Gottes und der Menschen. Der Samariter ist noch nicht am Ziele seiner Reise, er unterbricht sie, um ganz der Nächstenpflicht zu leben, *καὶ ἐπιβιβάσας δὲ αὐτὸν ἐπὶ τὸ ἴδιον κτῆνος ἤγαγον αὐτὸν εἰς τὸ πανδοχεῖον καὶ ἐπεμελήθη αὐτοῦ.* Ob Bleek wohl die ersten Worte richtig übersetzt: und er liess ihn auf sein eigenes Thier steigen? Bengel fasst das *ἐπιβιβάσας* anders, denn er schreibt dazu: *imponens cum labore.* Ich gebe Bengel Recht: war der Mann halbtodt geschlagen, so fehlte ihm auch die Kraft, das *κτῆνος*, welches wohl ein Esel war, zu besteigen, wie auch sich auf dem Thiere oben zu halten. Der barmherzige Samariter musste den so übelzugerichteten Mann in seine Arme nehmen und auf das Thier heben, wie er neben ihm hergehen musste, um ihn auf dem Thiere zu halten. Der Herr fügt zu *κτῆνος* noch *ἴδιον* hinzu, um hervorzuheben, dass er auf seine eigene Bequemlichkeit gerne verzichtete und nun langsam mit seinem schwerbeladenen Thiere die Strasse zog. Glücklich erreicht er die Herberge, die Karavanserey, welcher ein eigner Gastwirth vorstand; hier hört sein Liebesdienst an dem Unglücklichen noch nicht auf. Das *πανδοχεῖον* lag in dem jüdischen Lande, der unter die Mörder Gefallene war sicherlich ein Jude und der bis dahin Barmherzigkeit an ihm geübt hatte, ein Samariter; man sollte denken, dass der jüdische Wirth, zumal da ja die Erbitterung zwischen beiden Stämmen so gross war, dass ein Jude von einem Samariter sich keinen Becher Wasser reichen liess, um sich nicht zu verunreinigen, nun zugegriffen hätte, um seinen Landsmann aus den Händen des verhassten Samariters zu nehmen und ihn nun recht brüderlich zu pflegen. Allein dieser Gastwirth, dieser Herbergsvater ist davon weit entfernt, er kümmert sich gar nicht um seinen unglücklichen Volksgenossen. Der Samariter muss sein Werk in der Herberge allein treiben, aber das macht ihn nicht missmuthig und verdrossen, er bemerkt wohl in seinem heiligen Liebeseifer gar nicht, dass der Wirth seine Schuldigkeit nicht thut; er hätte ihm schwerlich auch die Pflege allein überlassen, denn er ist ein rechter Freund und Liebhaber und wie Euripides in den *Troad. 1051* sagt, so ist es:

οὐδεὶς ἐράστης, ὅστις οὐκ ἀεὶ φιλεῖ.

V. 35. D e s a n d e r n T a g e s r e i s e t e e r u n d z o g h e r a u s z w e i G r o s c h e n u n d g a b s i e d e m W i r t h e u n d s p r a c h z u i h m : P f l e g e s e i n u n d s o d u w a s m e h r w i r s t d a r t h u n , w i l l i c h e s d i r b e z a h l e n , w e n n i c h w i e d e r k o m m e. Der Morgen graut, der Samariter kann nicht länger hier bleiben, der unter die Mörder Gefallene hat sich wohl unter seiner treuen Pflege schnell erholt; er steht mit dem Wirthe, *ἐξελθών* gibt uns diesen Zug an, draussen vor dem Hause, denn der von seiner Liebe Gerettete und Gepflegte soll von dieser treuen Fürsorge nichts

erfahren. Die Liebe sucht dem Andern jede Beschämung zu ersparen, sie thut gern heimlich, unvermerkt ihre milde Hand auf und schneidet gern das Danken ab. Da zieht er aus seinem Gürtel zwei Groschen hervor und händigt sie dem Wirthe ein. Es ist keine allzugrosse Summe, das Kostgeld für zwei Tage, aber der Samariter hält mehr für das Erste nicht nöthig. Der Unglückliche liegt ihm sehr an dem Herzen; er will das Werk der Liebe ganz an ihm erfüllen, schmerzlich genug ist es ihm, dass er ihn nicht selbst bis zu seiner völligen Wiederherstellung pflegen kann. Er empfiehlt ihn dem Wirthe, wie dieser ihn hat den Armen pflegen sehen, so soll er nun dessgleichen pflegen, nicht ohne Bedacht steht dasselbe Wort ἐπιμελήθητι wieder hier. Aber der Fall ist möglich, dass der Kranke nicht so schnell zu Kräften kommt, es könnten grössere Ausgaben erwachsen, der Samariter will aber, dass an dem armen Menschen keine Kosten gespart werden, er soll nicht halbgenesen, sondern erst, wenn er ganz hergestellt ist, die Herberge verlassen, er soll nicht in die geringsten Unannehmlichkeiten kommen; der Samariter verspricht dem Wirthe, wiederzukommen und bei seiner Rückkehr Alles bis auf den letzten Heller aus seinen eigenen Mitteln zu bezahlen. Die rechte Liebe hat nicht bloss scharfe Augen, um die Noth des Nächsten wahrzunehmen und die Mittel ausfindig zu machen, welche ihm helfen können, sie hat auch scharfe Augen, um Vorkehrungen zu treffen, dass dem vom Tode Geretteten aus aller Noth geholfen werde; sie ist einsichtig, umsichtig, vorsichtig!

V. 36. Welcher dünkt dich nun, der unter diesen Dreien der Nächste sei gewesen dem, der unter die Räuber gefallen war? Die Parabel ist vollendet, der Herr macht nun mit dieser Frage die Applikation. Sie ist der von dem Schriftgelehrten gestellten Frage nicht adäquat. Bleek bemerkt: blicken wir übrigens hier auf die in unserer Erzählung angegebene Veranlassung zum Vortrage dieser Parabel zurück, so hatte der Gesetzeslehrer eben Jesum gefragt, wer denn sein Nächster sei, d. i. wer zu ihm in einem solchen Verhältnisse stehe, dass er gegen ihn das Gebot der Nächstenliebe zu erfüllen habe. Wenn dagegen Jesus hier in Beziehung auf das vorgetragene Gleichniss sich von dem Gesetzeslehrer die Frage beantworten lässt, wer der Nächste des unter die Räuber gefallenen Menschen geworden sei, so ist umgekehrt der Nächste von demjenigen gemeint, der und wiefern er einem Andern die im göttlichen Gesetze anbefohlene Liebe beweiset, nicht aber derjenige, dem der Andere und wiefern der Andere ihm diese Liebe schuldig ist. Darnach könnte es scheinen, als ob die Antwort, welche der Erlöser dem Gesetzeslehrer hier entlockt, doch nicht recht passend sei als Belehrung auf die von diesem an den Herrn gerichtete Frage. Allein sie ist doch für den Zweck des Herrn genügend, da das Verhältniss des Nächsten immer ein gegenseitiges ist. Wenn der Samariter durch seine Verfahrungsweise gegen den Juden sich als dessen Nächsten bewies, so liegt darin zugleich, dass er diesen ihm ganz fremden und einem andern Geschlechte angehörenden Menschen als seinen Nächsten anerkannte, gegen den er die Pflicht der Nächstenliebe zu erfüllen habe; und das ist es, was der Erlöser dem Gesetzeslehrer bemerklich machen will, dass dieses Gebot, den Nächsten zu lieben und ihm Liebe zu beweisen, wo sich Gelegenheit finde, sich nicht bloss auf solche beziehe, welche mit uns in nahem, persönlichem oder auch nur volklichem und kirchlichem Verhältnisse stehen, sondern auf unsere Mitmenschen überhaupt,

mit denen wir irgend in Berührung kommen, sodass wir ihnen Gutes zu erweisen Gelegenheit haben, wenn wir auch gar nicht in einem näheren persönlichen Verhältnisse zu ihnen stehen und sie auch einem andern Volk oder einer andern religiösen Gemeinschaft als wir angehören.“ Hiermit hat aber Bleek schwerlich den Sinn Jesu getroffen. Der Herr will ganz offenbar das Gewissen dieses Schriftgelehrten treffen. Sehr gut schreibt Meyer, dem übrigens Olshausen u. A. schon vorangegangen waren, im Rückblick auf das ganze Gleichniss: statt auf die theoretische Frage des Schriftgelehrten V. 29 den direkten und theoretischen Bescheid zu geben, wen er als seinen Nächsten zu betrachten habe, giebt Jesus durch die erdichtete Geschichte vom barmherzigen Samariter mit aller Stärke des den kalten Judendünkel beschämenden Contrastes eine praktische Belehrung darüber, wie man thatsächlich der Nächste des Andern werde, nämlich durch thätig helfende Liebe, unabhängig von der Volksthümlichkeit und Religion der betreffenden Person. Und während der Frager mit der Weisung *καὶ σὺ ποίει ὁμοίως* entlassen wird, hat er damit indirekt die Antwort auf seine Frage *τίς ἐστί μου πλησίον*; nämlich jedweden ohne Unterschied des Volkes und des Glaubens, an welchen dich die Verhältnisse nach Analogie des Samariter-Beispieles zu helfender Liebe verweisen, um dadurch sein Nächster zu werden, hast du als deinen Nächsten zu betrachten. — Diese ebenso sinnige und geniale, wie tief und freimüthig beschämende, unmittelbar in das eigene Bewusstsein des Fragers eingreifende Motion Jesu trägt wie auch jeder einzelne Zug der improvisirten Erzählung, das Gepräge der Originalität.“ Es ist also nie zu fragen: wer ist mein Nächster, sondern: wem bin ich der Nächste; trefflich sagt *Ambrosius: non cognatio facit proximum, sed misericordia, quia misericordia secundum naturam* und sein Schüler Augustinus *de doctr. chr. 1, 30: videlicet eum esse proximum intelligamus, cui vel exhibendum est officium misericordiae, si indiget, vel exhibendum esset, si indigeret.*

V. 37. Er sprach: der die Barmherzigkeit an ihm that. Da sprach Jesus zu ihm: so gehe hin und thue du dessgleichen. Wir bewundern billig mit Grotius die Weisheit des Herrn, welche die Wahrheit auch dem Widerwilligen auspresst. Der Schriftgelehrte antwortet ganz richtig: *ὁ ποιήσας τὸ ἔλεος μετ᾽ αὐτοῦ.* Er nennt den Barmherzigen nicht mit Namen, das litt sein jüdischer Stolz nicht; aber er gibt der Wahrheit doch die Ehre. Der Samariter hatte und that *τὸ ἔλεος*. Phocion's herrliches Wort ist bekannt: *οὔτε ἐξ ἱεροῦ βωμόν, οὔτε ἐκ τῆς ἀνθρωπίνης φύσεως ἀφαιρετέον τὸν ἔλεον*; ja dieses *ὁ ἔλεος*, wie die Klassiker sagen, das *τὸ ἔλεος* wie die 70 und das N. T. redet, ist das heilige Feuer auf dem Altare, welchen der Herr in unsren Herzen wieder aufgerichtet hat. Diese *misericordia*, welche Cicero in den Tuskulanen 4, 8 bestimmt als *aegritudo ex miseria alterius, iniuria laborantis,* womit der Damascener ganz übereinstimmt, der *orth. fid. 2, 14* schreibt *ἔλεός ἐστι λύπη ἐπ᾽ ἀλλοτρίοις κακοῖς,* soll alle Opfer, welche wir Gott darbringen, heiligen und verzehren. Mit Recht sagt Gregor von Nyssa *orat. 5 de beatitud.*: *ἔλεός ἐστιν εὐνοίας πατήρ, ἀγάπης ἐνέχυρον, συνδεσμὸς πάσης φιλικῆς διαθέσεως.* Mit seinem Schlusswort *πορεύου καὶ σὺ ποίει ὁμοίως* dringt der Herr nochmals kräftig auf das Gewissen des Schriftgelehrten ein. Die Worte *καὶ σύ* gehören nicht zu *πορεύου,* sondern sind mit Bleek zu *ποίει* zu ziehen.

Die Kirchenväter Origenes, Chrysostomus mit seinen Nachtretern Theophylaktus und Euthymius, Basilius, Ambrosius, Augustinus, Hieronymus, Gregorius, Luther, Melanthon, Quesnel, Lange, Vinet u. A. fassen diese Parabel als Allegorie. Der unter die Räuber gefallene Mensch ist Adam und sein Geschlecht, Jerusalem ist das Paradies, Jericho die Sünde, die Räuber — der Teufel und seine Engel, welche das menschliche Geschlecht in den Tod der Sünde gebracht haben. Der Priester repräsentirt entweder das Gesetz oder das Opferwesen, der Levit entweder die Propheten oder das Gesetz der Werke — beide helfen nicht, weil sie nicht können. Christus ist der Samariter; Oel und Wein nach Gregor *lenitas et severitas* seiner Lehre, nach Andern Vergebung der Sünden und Kräftigung durch den h. Geist. Das Thier ist der Leib des Herrn selbst, die Herberge seine Kirche, die zwei Groschen entweder Taufe und Abendmahl, oder das A. und N. Testament, oder die beiden Gebote der Liebe. Calvin spricht sich sehr glimpflich über diese durch nichts motivirte Ausdeutung dieser Parabel also aus: *fateor nihil horum non esse plausibile; verum scripturae maior habenda est reverentia, quam ut germanum eius sensum hac licentia transfigurare liceat. certe praeter Christi mentem has speculationes a curiosis hominibus fuisse confictas, cuivis perspicuum est.*

Claus Harms behauptet, dass sich aus dem barmherzigen Samariter schwerlich ein christliches Predigtthema entwickeln lasse; das ist sehr vorschnell geredet. Es soll übrigens auch nicht über den barmherzigen Samariter allein gepredigt werden, der Lobpreis des Herrn, welcher allerdings meist übersehen wird, ist nie zur Seite zu schieben.

Die Nächstenliebe eine rein christliche Tugend.

Denn 1. sie kommt aus dem Glauben an den Sohn Gottes und nicht aus dem Buchstaben des Gesetzes,
2. sie wirkt nicht nach der Vorschrift eines Gesetzes, sondern nach dem Triebe des Geistes Gottes.

Die Herrlichkeit der Barmherzigkeit.

1. Sie sieht den Herrn,
2. sie erbt das ewige Leben,
3. sie rettet den Bruder vom Tode,
4. sie bringt sich selbst zum Opfer.

Der rechte Menschenfreund.

1. Er wird aus dem Glauben geboren,
2. er kennt des Gesetzes Summa,
3. er ist jedem der Nächste.

Wer ist mein Nächster?

Welche Antwort gibt 1. der Mörder,

2. der Priester und Levit,
3. der Samariter.

Wer ist mein Nächster?
1. Das Gesetz sagt dir's nicht, denn das eigne Herz soll es dir sagen,
2. der Herr sagt es dir nicht, denn du sollst fragen: wem bin ich der Nächste?

Von der Barmherzigkeit.
1. In Christus steht sie leibhaftig vor uns,
2. in dem Gesetz wird sie gefordert,
3. in unsrem Fleisch und Blut ist sie nicht zu finden,
4. in dem Samariter gibt sie sich zu erkennen.

Die Wunder der barmherzigen Liebe!
1. Sie empfindet fremde Noth als eigne Noth,
2. sie findet in der Wüste noch die rechten Hülfsmittel,
3. sie setzt das eigne Leben auf das Spiel,
4. sie hilft dem Nächsten von dem Tode.

Wie hilft die barmherzige Liebe?
1. Freudig,
2. eilig,
3. kräftig,
4. völlig.

Wie ererben wir das ewige Leben?
1. Wenn wir uns selig preisen, dass wir den Herren sehen und hören,
2. wenn wir mit dem Samariter hingehen und dessgleichen thun.

Was muss ich thun, dass ich das ewige Leben ererbe?
1. Im Glauben den anschauen, den viele Propheten und Könige sehen wollten;
2. und diesen Glauben in der Liebe gegen meinen Nächsten beweisen.

Wie selig ist der Christ schon in diesem Leben?
1. Welche Seligkeit kann er im Glauben schon geniessen,
2. welche Seligkeit kann er in der Liebe schon ausbreiten.

Die Gerechtigkeit im Werk.
1. Sie wird gesucht,
2. aber nicht gefunden.

Selig sind die Augen, die da sehen, das ihr sehet!
Wir sehen in dem Herrn 1. den Weg (V. 25—28)
2. die Wahrheit (V. 29—36)
3. und das Leben (V. 37).

---

14. Der vierzehnte Sonntag nach Trinitatis.

Luc. 17, 11—19.

Auf die Perikope von dem barmherzigen Samariter folgt nun das Evangelium von dem dankbaren Samariter. Das Werk der barmherzigen Liebe entwickelte sich vor unsren staunenden Augen, wir sehen aber nichts von der Frucht, welche die Barmherzigkeit in den Herzen der Elenden zeitigt. Dieser Text holt das Versäumte nach. Der Unsegen des Undanks zeigt sich an Neunen; aber damit die Dankbarkeit auf Erden nicht ganz ausgestorben sei, erscheint wenigstens ein Dankbarer. Bei diesem ist die Dankbarkeit das beseelende und beseligende Princip. Dasselbe soll sie bei allen Christenmenschen sein; das neue Leben, welches in Worten und Werken sich zu entfalten hat, wurzelt in der Dankbarkeit; denn es ist die nothwendige Folge des Heils, welches in Christus uns erschienen ist und sich an uns erwiesen hat als eine Kraft Gottes.

V. 11. Und es begab sich, da er reiste gen Jerusalem, zog er mitten durch Samarien und Galiläa. Lukas, welcher die folgende Geschichte uns allein aufbewahrt hat, gibt den Zeitpunkt und den Schauplatz der Begebenheit nach seiner gewohnten Weise näher an. Seine Angaben sind aber etwas dunkel. Die Worte: *καὶ ἐγένετο ἐν τῷ πορεύεσθαι αὐτὸν εἰς Ἱερουσαλήμ* blicken offenbar auf 9, 51 und 13, 22 zurück. Schleiermacher freilich meint, dass diese Worte dem Evangelisten nicht zugehörten, sondern von dem Sammler der einzelnen Thatsachen unbedachter Weise stehen gelassen worden seien, als der ursprüngliche Anfang der folgenden Geschichte; wir haben hier aber wirklich Worte des Evangelisten vor uns, und zwar nicht, wie de Wette vermuthet, des in Verwirrung gekommenen, sondern, wie Meyer sehr richtig sieht, des nach einer längeren Discussion und Digression wieder den Faden seines Berichtes aufnehmenden Evangelisten. Es fällt demnach, was nun folgt, in die letzte Osterreise Jesu; es ist aber damit im Grunde noch sehr wenig gewonnen. Denn die letzte Osterreise des Herrn lässt sich sehr verschieden denken. Bekanntlich rief ihn eine Botschaft der beiden Schwestern Maria und Martha nach Bethanien, wie Johannes berichtet; nach unsrem Evangelisten gab aber diese Botschaft dem Herrn nicht erst den Anlass, aufzubrechen, er war schon auf seinem Hinaufzug begriffen, die betrübende Botschaft bestimmte ihn wohl nur, rascher seine Reise zu vollenden. Da aber Ostern noch nicht da war und das Osterlamm an dem Osterfeste zur Schlachtbank wandern wollte, so verzog Jesus von Bethanien vergl. Joh. 11, 54 nach Ephrem. Es ist nun ein doppeltes möglich, entweder ereignete sich diese Geschichte auf jenem ersten langsamen Zuge von Galiläa nach Jerusalem, oder sie fällt in oder nach dem Aufenthalt in jenem Ephrem. Wir untersuchen, ob der Evangelist uns

in den folgenden Worten nicht eine nähere Bestimmung gibt; sie lauten: *καὶ αὐτὸς διήρχετο διὰ μέσου Σαμαρείας καὶ Γαλιλαίας.* Dass dieses *διέρχεσθαι διὰ μέσου* kein gewöhnlicher Weg war, deuten uns die Anfangsworte *καὶ αὐτὸς* hinlänglich an; er seinerseits, sagt Meyer, zog diese Strasse; will das nun sagen, dass er nicht durch Peräa pilgerte, oder dass er nicht, wie man sonst pflegte, gerade durch Samarien zog *(Joseph. antiqu. 20, 6, 1)*, wie Meyer meint. Das Eine wie das Andre ist möglich, wir müssen desshalb die folgenden Worte *διὰ μέσου Σαμαρείας καὶ Γαλιλαίας* um Auskunft bitten. Auch hier ist wieder eine zwiefache Auslegung erlaubt, es kann übersetzt werden: mitten durch Samarien und Galiläa, d. h. gerade durch diese beiden Länder hindurch, also von Norden direkt nach Süden; aber auch: durch die Mitte von Samarien und Galiläa, d. i. zwischen beiden Ländern auf der Grenze durch, auf der Grenzlinie zwischen beiden Landschaften. De Wette vertritt die erstere Auffassung, welcher auch die Vulgata und Luther folgen; allein er kann auf Meyer's und Bleek's einfache Anmerkung, dass dann nicht Samarien, welches doch zwischen Galiläa und Judäa in der Mitte lag, hätte zuerst genannt werden müssen, nichts Triftiges sagen. Paulus und Olshausen haben diesen Einwand bedacht und suchen so um ihn herumzukommen, dass sie Jesus von Ephrem aus einen Ausflug nach Norden hin machen lassen. Allein diese Ansicht hat gegen sich, dass der Evangelist bestimmt von einer Reise nach Jerusalem redet und dass doch kein Mensch mit gesunden Sinnen eine Reise von Ephrem erst nach Norden hin in die Gebiete von Galiläa hinein als eine Reise nach Jerusalem bezeichnen kann, zumal Ephrem als eine Stadt in Judäa (Joh. 11, 54) angegeben wird. Es bleibt nur die zweite Fassung des *διὰ μέσου κτλ.* übrig, welche von Wetstein, Grotius, Bengel *(in confinio)*, Schleiermacher, v. Hofmann, Meyer, Bleek, Caspari und Andern aufgestellt wird. Nach diesen will der Evangelist sagen, dass Jesus, als er auf seinem Zug den Punkt erreichte, von dannen man grade durch Samarien zog, einen andern Weg einschlug und auf dem Grenzgebiete Samariens und Galiläa's von Westen nach Osten ging, um dann (einige behaupten bei Scythopolis) den Jordan zu überschreiten und durch Peräa am Jordan hinabzugehen, um endlich von Jericho aus seinen Einzug in Jerusalem zu halten. Was soll nun aber diese nähere Angabe? Nach de Wette und Bleek will der Evangelist erklären, wie der eine aussätzige Samariter mit den neun andern Aussätzigen, die Juden waren, zusammentreffen konnte; als ob diese Unglücklichen sich nicht auch anderswo hätten zusammenfinden können? Sollte Luther, obgleich er die Worte *διὰ μέσου* nicht richtig fasst, nicht das Richtige getroffen haben, wenn er bemerkt, dass der Evangelist spricht: er sei mitten durch hingezogen, nicht auf der Grenze auf dem nächsten Wege, damit will er andeuten, dass Christi Reise ist eine langsame, weite, umläuftige Reise und hat ihr Musse und Weile genommen, denn nicht um seinetwillen hat er also gereist, sondern dass er viel predigen und Vielen helfen möchte. Darum zieht er auch mitten durch die Lande, dass er öffentlich wandle, jedermann bereit sei, dass sie auf allen Seiten möchten zu ihm kommen, ihn hören und helfen lassen; denn dazu war er gesandt, dass er jedermann dargegeben wäre und jedermann frei seiner Güte und Gnade geniessen möchte."

V. 12 und 13. Und als er in einen Markt kam, begegneten ihm zehn aussätzige Männer, die standen von ferne und erhoben ihre Stimme und sprachen: Jesu, Herr, erbarme dich

unser! Ueberall, wohin der Herr sich nur wendet, wendet sich auch die Noth und das Elend hülfesuchend an ihn. Wie der Magnet das Eisen an sich zieht, so zieht der wahrhaftige Arzt die Kranken an und zu sich. Der Evangelist erzählt sehr genau: *καὶ εἰςερχομένου αὐτοῦ εἴς τινα κώμην*. Das Participium des Präsens ist streng, nicht, wie gewöhnlich geschieht, gleich *εἰςελθόντος* zu fassen. Nicht als der Herr in diesen namenlosen Ort schon hineingezogen war, sondern als er eben im Begriffe war, durch das Thor hineinzuziehen, kamen diese Armen; sie kamen recht eigentlich vor Thorschluss. Sie hätten, wenn sie sich um einige Minuten verspätet hätten, nicht zu dem Herrn gelangen können; wären sie seiner Hülfe damit auch nicht gerade ganz und gar verlustig gegangen, so hätten sie doch länger, als ihnen lieb war, auf seine Hülfe warten müssen. So führt Gott wunderbar zu seinem Sohne hin, er weiss die rechte Stunde. Zehn Männer *ἀπήντησαν αὐτῷ* und diese zehn waren allesammt *λεπροί*. Also dem Herrn waren diese Männer nicht nachgezogen, sie kamen ihm auch nicht aus der *κώμη* entgegen, sie stellten sich ihm überhaupt nur in den Weg. Nach den jüdischen Gesetzen durften die Aussätzigen nicht mehr im Lager und in den Ortschaften wohnen, sie bauten sich Hütten und Häuser, je nachdem ihr Wohlstand war, ausserhalb. Vergl. 3 Mos. 13, 46. 4 Mos. 5, 2 und 2 Kön. 7, 3. 15, 5. Von diesen abseits vor dem Thore gelegenen Wohnungen nahten sich diese zehn aussätzigen Männer, von denen wir später erfahren, dass einer von ihnen ein Samariter war. Euthymius sagt ganz richtig: *ἡ κοινωνία δὲ τῆς νόσου τότε συνήθροισεν αὐτούς*; in der Noth sieht man beisammen, was man im Glücke nie beisammen findet. Ein Samariter lebt mit neun Juden in guter Brüderschaft. Der Aussatz, welcher die Bande der Familie gelöst hat, schlang nun Bande um die sonst in Hass und Zwietracht Getrennten. Verwandte und Freunde hatten für diese Elenden keinen Trost, sie trösteten sich unter einander. Dem Herrn treten diese zehn Aussätzige in den Weg, sie wagen es aber nicht, was jener Aussätzige Matth. 8, 2 gethan hatte, ohne Weiteres zu ihm hinzugehen und hülfesuchend vor ihm niederzufallen; sie halten sich streng an die Vorschriften des Gesetzes, welches keinen unmittelbaren Verkehr zwischen Reinen und Aussätzigen duldet, und *ἔστησαν πόῤῥωθεν*. Die Rabbinen hatten festgesetzt, dass wenigstens ein Zwischenraum von 4 Ellen sein müsse: *cf. Negaim 13, 12: ingreditur leprosus in synagogam; faciunt ei cancellos altos decem palmos et latos quatuor cubitos* und *Vajikra rabba 16; R. Jochanan et R. Simeon, filius Lakisch, disceptabant secum invicem. prior dixit, non licere ad leprosum appropinquare quatuor cubitos, si Eurus ab ipso flet; posterior vero dixit, Euro ab ipso flante ne licere quidem ad centesimum quidem appropinquare.* Ein Widerstreit der verschiedenartigsten Gefühle zeigte sich bei diesen Männern, sie wollen zu dem Herrn und wagen es anderer Seits nicht, bis zu dem Herrn vorzudringen. Luther fasst es anders; das Entgegenlaufen, sagt er, ist die Kühnheit, welche von der tröstlichen Zuversicht getrieben wird: das Stehen ist die Festigkeit und Aufrichtigkeit wider den Zweifel." Allein diese Ausdeutung läuft an dem *πόῤῥωθεν* an. Theophylaktus hatte schon ganz richtig angegeben, dass das Gefühl ihrer eigenen Unreinheit sie von dem Reinen und Heiligen fern hält. Je tiefer der Mensch seine Sündenschäden erkennt, desto klarer wird es ihm auch, dass eine Kluft befestigt ist zwischen ihm, dem Verlorenen und Verdammten, und dem Heilande. Er wagt es nicht, in Selbstvermessenheit diese Kluft zu

überspringen, er steht beschämt und demüthig vor ihr still und kann nur über diese Kluft seine flehende Stimme hinüberschicken, dass der Herr ihm seine Gnadenhand herüberreiche. Diess thun diese zehn aussätzigen Männer: *καὶ αὐτοὶ ἦραν φωνήν.* Sie ergreifen, wie Meyer treffend sagt, die Initiative, was in dem vorgestellten *αὐτοί* liegt; sie erheben ihre Stimme, sie rufen mit Gewalt und, fügen wir noch hinzu, mit Anstrengung. Es mochte der Aussatz dieser Männer in seiner vollsten Entwicklung und Blüthe sein, es scheint mir wenigstens das Stehen in der Ferne diesen Gedanken nahe zu legen, sie hatten schon lange Zeit schwer an ihm gelitten, Niemand hatte ihnen helfen können, alle jüdischen und samaritanischen Aerzte hatten umsonst ihre Künste an ihnen versucht; sie erheben nun recht flehentlich ihre Stimmen. Und siehe es gelingt ihnen, was sonst bei dem Aussatze nicht möglich ist. Der Drang der Herzen verleiht ihnen auf ein Mal wieder Stimme und Sprache. Bei dem Aussatze nämlich wird die Stimme schwach, die Sprache heiser, dumpf und unverständlich, häufig tritt, wie Winer in dem Reallexicon berichtet, völlige Stummheit ein. Jetzt aber tönt die Stimme dieser zehn Männer wieder laut und vernehmlich. Die Energie des Willens beseitigt leibliche Schäden und Gebrechen: wie sollte es einem energischen Glauben unmöglich sein, mit Gottes gnädiger Hülfe Berge zu versetzen? Es liegt diesen Aussätzigen ihr leibliches Heil auf der Seele; kurz und kräftig ist ihre Bitte: *Ἰησοῦ, ἐπιστάτα, ἐλέησον ἡμᾶς.* Eine Kunde von dem Herrn ist also auch zu diesen Männern gedrungen, welche aus ihrer Volksgemeinde verstossen sind; Jesu Name ist eine ausgeschüttete Salbe, er soll das ganze Haus dieser Welt durchdringen und erfüllen, er soll auch die Wunden der Parias der menschlichen Gesellschaft heilen. Was sie von Jesus vernommen haben, lässt sich aus der Ansprache und aus der Bitte entnehmen. Sie rufen Jesum an: *ἐπιστάτα,* wie Petrus in dem Schifflein vor dem Fischzug 5, 5; sie erkennen in ihm nicht einen Lehrmeister, was hätte ihnen ein Unterricht für eine Hülfe bringen können, sondern einen Kraftmann, einen Wundermenschen, der dem Aussatze mit Macht und Erfolg gebieten kann. An die Macht des Herrn und an sein Herz voll Erbarmen glauben sie, an letzteres appelliren sie mit ihrem *ἐλέησον ἡμᾶς* und sie haben von Jesu Barmherzigkeit eine so hohe Meinung, dass sie es gar nicht für nöthig achten, ihm die Grösse ihres Elendes vorzustellen. Sein Herz darf nicht erst in Bewegung und Wallung gesetzt werden, es fängt von selbst schon an zu treiben und zu drängen, wenn es die Noth der Menschen wahrnimmt. Gut bemerkt Calvin: *apparet, omnes fide quadam fuisse imbutos, non solum quia Christi opem implorant, sed magistri titulo insigniunt. porro ex animo, non ficte sic loquutos esse, ex prompta eorum obedientia colligitur.*

V. 14. Und da er sie sahe, sprach er zu ihnen: gehet hin und zeiget euch den Priestern. Und es geschah, da sie hingingen, wurden sie rein. Durch das Geschrei wird Jesus auf diese zehn aussätzigen Männer erst aufmerksam, er bemerkt sie erst, da sie sich ihm nahen. Er hört ihr Geschrei; sein Hören ist Erhören. Er ist der Heiland aller Menschen, aber er hilft nie Allen auf eine und dieselbe Weise. Wie die Bäume des Paradieses geschaffen waren jeder nach seiner Art, so ist auch jeder Mensch ein ganz eigenthümliches Wesen. Diese Eigenthümlichkeit, diese Individualität, welche meist, aber nicht ausschliesslich in der Naturbasis unsers Wesens ihren Grund hat, ist von Gott geord-

net, es ist desshalb durchaus gotteswidrig, die Eigenthümlichkeiten der Menschen nicht beobachten und beachten zu wollen. Christus behandelt — darin liegt das grösste Geheimniss seiner wunderbaren Seelsorge — einen jeden Menschen nach seiner eigenen Art; er ist gerade desshalb der Heiland aller Menschen, weil er jedem Menschen Alles sein kann. Wie im schwachen Abbild sein auserwähltes Rüstzeug, um Menschen dem Herrn zu gewinnen, den Juden ein Jude und den Heiden ein Heide ward, so hat der Meister jeden einzelnen Menschen in der seinem ganzen Wesen entsprechenden Weise angefasst. Hier erhört er die Bitte der Aussätzigen nicht wie dort Matth. 8, 3 und sonst oft; er spricht: *πορευθέντες ἐπιδείξατε ἑαυτοὺς τοῖς ἱερεῦσι.* Wunderlich ist diese Antwort: Paulus freilich versteht es trefflich, sie gemeinverständlich zu machen. Nach diesem hat Jesus eine gründliche Untersuchung an diesen zehn Männern angestellt und zu seiner Freude befunden, dass ihr Aussatz in der Heilung begriffen war; er gibt ihnen nun den guten Rath, nach Jerusalem zu gehen, um dort in vorgeschriebener Form die Reinigungserklärung zu erwirken. Nein, diese zehn aussätzigen Männer waren nicht zum Scheine noch vom Aussatze behaftet, sondern wirklich in höchst bedenklichem Grade von dieser Plage heimgesucht; Jesus sagt ihnen weder: ihr seid rein, noch: ihr sollt rein werden, er sagt nichts mehr und nichts weniger als: zeiget euch den Priestern. Grotius hat gewiss Recht, wenn er bemerkt: *hoc dicto tacite pollicebatur sanitatem in itinere obventuram*, wie Calvinus schon treffend bemerkt hatte: *perinde valuit hoc responsum, ac si dixisset, mundatos esse: scimus enim leprae iudicium sacerdotibus mandatum fuisse in lege, ut discernerent mundos ab immundis.* Gewiss ein verstecktes Ja und Amen liegt in diesem Gebote, aber es ist so versteckt, dass es nur von dem Auge gefunden wird, das durch den Glauben geschärft ist. Warum thut der Herr diess, warum sagt er ihnen nicht frei heraus: ich will es, ihr seid rein? Luther scheint der Ansicht zu sein, dass Jesus ihnen nichts weiter antworte, damit sie erkenneten, es bedürfe bei ihm eines langen Bittens nicht; er schreibt wenigstens: als wollte er sagen: es bedarf keines Bittens, euer Glaube hat schon erlanget, ehe ihr anfinget zu bitten, ihr seid schon rein vor mir gewesen, da ihr euch solches zu mir anhobt zu vermuthen. Siehe, also mächtig ist der Glaube, Alles bei Gott zu erwerben, was er will, dass vor Gott als geschehen gedacht werde, ehe es gebeten wird.“ Allein da diese Männer jetzt zum ersten Male zu Jesus kamen, kann man unmöglich ein solch feines Ohr, einen solchen tiefen Verstand für die Worte des Herrn bei ihnen voraussetzen. Auf eine Glaubensprobe ist es hier abgesehen, Steinmeyer will davon freilich nichts wissen, er aber kann diese Bedeutung der Worte nur dadurch leugnen, dass er ohne Weiteres dieses Wunder für einen symbolischen Akt erklärt, welcher uns über die Reinigung unsrer Herzen von der Sünde unterweisen solle. Aber selbst diese symbolische Natur dieses Wunders zugestanden, so würde sehr die Frage sein, ob Steinmeyer der Wirklichkeit des in der Reinigungsarbeit begriffenen Lebens gerecht wird, wenn er aus ihm die Glaubensprüfungen entfernen will. Hat Luther nicht aus der tiefsten christlichen Erfahrung herausgesprochen, wenn er zu unsrer Perikope sagt: also sehen wir hier, da die Aussätzigen angefangen hatten zu glauben und sich Gutes versehen zu Christo, trieb er ihren Glauben weiter und versucht ihn, macht sie nicht zusehends gesund, sondern sagt ihnen ein Wort, sie sollen sich den Priestern zeigen. Und das ist auch die Weise, die Gott in

uns allen braucht, den Glauben zu stärken und zu probiren, dass er mit uns also fährt, dass wir's nicht wissen, wie er es mit uns machen will, welches er nur darum thut, damit der Mensch sich selbst ihm befehle und sich auf seine blosse Güte ergebe, nicht zweifelnd, er werde das geben, was wir begehren, oder ein besseres, und nun desto stärker von ihm halte. Siehe das ist ein rechtes Zunehmen im Glauben. Solch Versuchen währt, weil wir leben, darum muss das Zunehmen auch so lange währen. Auf diese Weise werden wir stark im Glauben, wenn Gott seine Güte verbirgt und sich stellt, wie sich Christus gegen den Aussätzigen hier stellt, dass wir nicht wissen, wie wir mit Gott daran seien; denn der Glaube soll gewiss sein und nicht zweifeln an den Dingen, die verborgen sind und nicht empfunden werden."

Den Priestern sollen sich die zehn Aussätzigen zeigen. Was soll der Plural, ἱερεῦσι? Genügte nicht der Singular, ἱερεῖ? Einige meinen, der Plural stehe, weil nicht ein Priester, sondern eine ganze Anzahl Priester mit der Untersuchung der Aussätzigen sich beschäftigte, und lassen entweder in Jerusalem diese Priester ihr Werk treiben, oder in den einzelnen Städten des Landes. Letzteres meint Lange, allein er irrt sich. Es verträgt sich mit den Bestimmungen 3 Mos. 14, 1 ff. die Annahme nicht, dass die sanitätspolizeiliche Recognition in jedem Orte, wo überhaupt Priester waren, stattfinden konnte, und nur das Reinigungsopfer von den Priestern zu Jerusalem dargebracht werden musste; beide Akte — die Untersuchung und das Opfer — gehörten zu dem Dienste im Tempel. Andre erklären den Plural daher, dass unter diesen Zehn ein Samariter gewesen sei und sagen, der Samariter werde zu dem samaritanischen Priester, die Juden aber zu dem jüdischen hingeschickt. Tertullianus ist andrer Ansicht, er sagt *adv. Marc. 4, 35 iubet ostendere se sacerdotibus, utique qui non erant, nisi ubi et templum; subiiciens Samaritam Judaeo, quoniam ex Judaeis salus, scilicet Jsraelitae et Samaritae.* Es folgen dem alten Kirchenvater Grotius, Bengel, v. Gerlach u. A. Allein diese Auffassung, nach welcher Jesus *sub rosa* dem Tempel zu Jerusalem den Vorrang einräumt, ist mit der jüdischen Praxis nicht vereinbar. Wetstein hat aus den Rabbinen den Beweis geliefert, dass die Juden die Reinsprechungen der samaritanischen Priester für vollständig genügend erachteten. Es steht *Kidduschim fol. 75, 2*: *Akiba iudicavit sacerdotes Cuthaeorum — esse legitimos*: es kommt hierzu noch der Umstand, dass ein Samariter den Tempel zu Jerusalem gar nicht betreten durfte. Jesus weist mit seinem Worte den Samariter zu seinem Priester und die Juden zu den ihrigen: wie er nicht gekommen ist, das Gesetz und die Propheten aufzulösen, so ist es auch nicht sein Absehen, hier aus einem Samariter einen jüdischen Proselyten zu machen. So sehen Meyer, Bleek, Kühnöl u. A. auch die Sache an. Den Priestern sollen sich die Aussätzigen zeigen — Matth. 8, 4 gebietet der Herr: opfere die Gabe: hier sagt er höchst bedeutsam; zeiget euch den Priestern. Dort hatte er den Aussatz im Augenblicke geheilt und dieses Ereigniss verkündigt; hier hat er den Aussatz noch nicht geheilt, sondern er hat es nur vor, will diess aber nicht aussagen. Diesem Verstecken entspricht diess ἐπιδείξατε. Es soll noch nicht frei herausgesagt werden, es soll noch in der Schwebe bleiben — es soll der Gehorsam des Glaubens auf eine gar nicht leichte Probe gestellt werden.

Die aussätzigen Männer bestehen die Probe ohne Ausnahme; Calvinus

hebt diess rühmend hervor: *quamvis foeditam adhuc scabiem*, sagt er, *in carne sua conspiciant, simul tamen ac iussi sunt, se ostendere sacerdotibus, parere non detrectant; adde quod numquam nisi fidei impulsu profecti essent ad sacerdotes, ridiculum enim fuisset ad testandam suam munditiem leprae iudicibus se offerre, nisi pluris illis fuisset Christi promissio, quam praesens sui morbi intuitus. visibilem in carne sua lepram gestant, unico tamen Christi verbo confisi mundos se profiteri non dubitant; negare igitur non potest, eorum cordibus insitum fuisse aliquod fidei semen. quamquam autem certum est, spiritu adoptionis non fuisse regenitos, nihil tamen est absurdi, quaedam pietatis principia tenuisse.* Der Herr erkennt auch den schwachen, unlautren Glauben für Glauben nach seiner Gnade; der Glaube dieser zehn Aussätzigen erhält einen reichen Lohn: *ἐγένετο ἐν τῷ ὑπάγειν αὐτοὺς ἐκαθαρίσθησαν*. Ich glaube nicht, dass Olshausen hier recht gesehen hat, wenn er behauptet, dass diese Reinigung sich wie im Handumdrehen eingestellt habe; nach ihm nämlich hätten sich diese Zehn noch in dem Dorfe, an dessen Eingang sie Jesus angesprochen hatten, von ihrer völligen Heilung überzeugt. Man könnte in diesem Falle doch schwerlich von einem *ὑπάγειν* reden. Nicht auf einen Schlag, sondern wohl gleichsam von Schritt zu Schritt, allmälig wurden sie rein. Wir haben hier einen neuen Beweis für die Kraft des Glaubens. Calvin schreibt hierher: *hic divina Christi et verborum eius virtus enituit, editum etiam fuit documentum, quantopere Deo placeat fidei obedientia; nam inde tam subita sanitas, quod bonae spei innixi iter Christi mandato arripere non dubitarunt. quod si evanida illa fides, quae viva radice carens herbam tantum protulit, mirabili tamen effectu divinitus fuit ornata, quanto excellentius praemium fidem nostram manet, si in Deo sincere et solide sit defixa. quamquam enim novem leprosis nihil in salutem profuit carnis sanitas, sed tantum pro fluxa et caduca fide temporale donum adepti sunt, sub hoc tamen typo nobis ostensum fuit, quam efficax futura sit vera fides.* Anderer Seits haben wir auch in diesem Wunder ein Zeichen, dass die Reinigung von Sünden nur auf dem Wege eines langsamen Prozesses sich vollzieht.

V. 15. Einer aber unter ihnen, da er sah, dass er gesund geworden war, kehrete er um und pries Gott mit lauter Stimme. Bis hierher gingen die zehn aussätzigen Männer einen und denselbigen Weg, jetzt scheiden sich aber ihre Wege; neun bleiben dahinten, nur Einer kommt wieder zum Vorschein. Der Evangelist eilt in seiner Erzählung vorwärts und lässt uns über manchen näheren Umstand im Ungewissen. Calvinus hat dieses schon bemerkt: *incertum est*, sagt er, *an reversus sit ex medio itinere, idque videntur innuere Lucae verba; mihi tamen magis probabile est, non nisi audito sacerdotis iudicio ad gratias agendas venisse. nam et communem illi convictum a sacerdotibus restitui oportuit, nec licuit praeterito Christi iussu templum Dei sacrificio fraudare, nisi forte magis placet diversa coniectura, simulac mundatum se vidit, antequam testimonium expeteret a sacerdotibus, ad ipsum auctorem pio et sancto ardore correptum venisse, ut sacrificium suum a gratiarum actione inciperet.* Luther, Grotius, Bengel, Schleiermacher, Lange u. A. nehmen das Erstere an, Meyer, Bleek u. A. lassen den Samariter umkehren von dem Wege zu dem Priester. Die letztere Auffassung scheint mir die einzig richtige zu sein; Meyer sagt in der Anmerkung: wäre der Samariter erst bei dem Priester gewesen, so hätte Jesus nicht fragen können, wie er V. 17 f. fragt,

da die neun Juden eine viel weitere Reise zu den Priestern hatten. Die Umkehr des Samariters ist als sehr bald nach dem Hinweggehen zu denken, so dass die ganze Scene noch im Flecken verlief.“ Wenn letzteres, wie oben ausgeführt wurde, auch zu viel gesagt ist, so ist das Andere doch richtig und es kommt hierzu noch, dass der Evangelist nicht sagt, dass der Samariter umgekehrt sei, nachdem er von dem Priester für rein erklärt worden sei, sondern, als er gesehen, dass er vom Aussatze genesen. Da nun aber das Reinwerden von dem Aussatze bei dem Gehen zu dem Priester stattfand, so muss das Umkehren nicht von dem Tempel aus, sondern auf seinem Wege dahin geschehen sein. Man werfe nicht ein, dass dieses Umkehren von dem Wege gegen das Gebot des Herrn sei, sich den Priestern zu zeigen. Der Samariter hat nicht die Absicht, seinen Gott um das Opfer zu bringen, welches nach der Reinsprechung dargebracht werden sollte, er folgt nur dem Drange seines Herzens, der hier ganz richtig ist: wer dem, durch welchen Gott ihm Heil widerfahren lassen hat, nicht dankt, wie kann der Gott danken, den er nicht sieht? Um recht zu danken, kehrt dieser Samariter um; die Dankbarkeit ist in ihrem tiefsten Grunde eine fortwährende Umkehr zu dem Wohlthäter. Der Dankbare behält diesen fort und fort vor Augen und im Herzen, er erinnert sich seiner, kehrt mit seinen Gedanken immer und immer wieder zu ihm zurück und webt und schwebt mit seinem innersten Sinnen um ihn Tag und Nacht. Und der beste Dank ist Umkehr zu dem Herrn, ist die Bekehrung unsrer Herzen zu dem Bischofe unsrer Seelen; weisst du nicht, dass dich Gottes Güte zur Busse leitet? Nicht stumm kehrt der Samariter zu dem Herrn zurück; wie er vorhin als ein Leidender schon von Ferne seine Stimme flehend erhoben hat, so hört man jetzt die Stimme des Dankbaren schon von Weitem. Seine laute Stimme ist ein sicheres Zeichen, dass er von seiner Krankheit vollkommen geheilt ist, und ein untrügliches Zeichen, dass die Demuth in seinem Herzen wohnt. Es ist nicht so leicht, wie man gewöhnlich denkt, zu danken, es fällt dem natürlichen Menschen gar schwer, es ist ihm unbequem und lästig. Schon das Bitten, das Flehen geht schwer an, die Noth ist aber ein trefflicher Dränger: wenn sie ihren Stecken erhoben hat und uns empfindlich schlägt, dann lässt sich auch ein stolzes Herz am Ende herbei, zu flehen; ist aber die Noth gewendet und geendet, dürfen wir das Haupt wieder erheben nach langem, schwerem Drucke, so wird der Nacken leicht wieder steif und die Stirne frech. Wir wollen nichts mehr davon wissen, dass wir in grossen Nöthen waren, wir werden ärgerlich, wenn uns jemand an die gnädige Hülfe unsres Gottes erinnert; wir schämen uns, dass wir so schwach und ohnmächtig waren und können es nicht über uns gewinnen, zu danken, mit lauter Stimme in der Gemeinde dem Namen des Allerhöchsten zu lobsingen. Wer danken, wahrhaft danken will, muss sich beugen und verleugnen. Diesem genesenen Aussätzigen ist das Danken eine Herzensfreude und Lust; er wendet sich mit seinem Danke an den Geber aller guten Gabe und aller vollkommenen Gabe, *ὑπέστρεψε μετὰ φωνῆς μεγάλης δοξάζων τὸν θεόν.* Gott preist dieser dankbare Mensch; und unser Dank soll alle Wege in letzter Instanz sich Gott zu wenden. Der Dank, welcher sich den Menschen zu wendet, welche uns wohlgethan haben, und bei ihnen stehen bleibt, ist verflucht; kommt der Dank aus dem tiefsten Herzen, so kann er nicht eher zur Ruhe gelangen, bis dass er den tiefsten und letzten Grund aller Wohl-

that gefunden hat und in ihn sich lobpreisend und anbeten versenkt. Luther deutet das Umkehren dieses Mannes, so wie sein Gottpreisen gar trefflich, wenn er sagt: das Umkehren oder Wiederkommen ist, die empfangene Gnade und Güter wieder heim zu Gott tragen, sie nicht behalten, nicht drauf fallen, sich derselbigen nicht vor Andern erheben, sich ihrer nicht rühmen und nicht Ehre davon haben wollen, nicht etwas Besseres sein wollen denn die Andern, ihm selber nicht wohlgefallen, noch Lust drinnen haben, sondern alle solche Lust, Gefallen, Ruhm und Ehre allein in dem haben, der sie gegeben hat, und willig und gelassen stehen, so er sie wieder von uns nehmen wollte und nichts destoweniger auch alsdann noch ihn loben und lieben; Summa es begreift die zwei Stücke, nicht haften an Gottes Gaben, sondern allein an dem, der sie gibt. Also auch das Hochloben Gottes begreift die zwei Stücke: das Erste ist, hoch von ihm halten im Herzen und ein lieblich Wohlgefallen an ihm haben 1 Petr. 2, 3 ψ. 34, 9: das Andere ist, mit der Stimme herausbrechen, und also vor der Welt bekennen, wie das Herz inwendig von Gott hält; das ist aber nichts Anderes, denn aller Welt Feindschaft auf sich ziehen und viel Boten nach dem Tod und Kreuz senden."

V. 16. Und fiel auf sein Angesicht zu seinen Füssen und dankte ihm. Und das war ein Samariter. Ueber dem Danken und Preisen Gottes vergisst der Samariter nicht den Dank, welcher dem gebührt, durch den Gottes Gnade ihm widerfahren ist. Es ist ein tiefgefühlter Dank, er kann ihn nur auf seinen Knieen abstatten, er legt sich vor den Herrn in den Staub des Weges. Wir haben kein Recht, aus diesem *πίπτειν ἐπὶ πρόςωπον* ein *προςκυνεῖν* zu machen, es sagt an und für sich keine Anbetung, sondern nur eine Verehrung aus. Aber das Geständniss drückt sich in diesem Niederfallen denn doch aus, dass dieser Mensch die unendliche Erhabenheit des Herrn und seine eigene Niedrigkeit auf das tiefste empfindet. Diese Empfindung aber hat jetzt den Stachel verloren; vorhin wagte er es nicht, näher an Jesus heranzutreten, er stand schüchtern, scheu und verzagt von Ferne, jetzt hat die Gnade des Herrn, welche er erfahren hat, diese Kluft ausgefüllt. Das Heil, das er gefunden, hat ihm ein getrostes, starkes Herz gegeben; die knechtische Furcht ist verschwunden, der freudige Muth eines in Gnaden angenommenen Kindes Gottes beseelt und beseligt diesen Dankbaren. Welch einen Lohn trägt die Dankbarkeit schon in sich! Welche Freude, welchen Frieden bringt sie in's Herz! Und doch, wie herrlich sich die Dankbarkeit nach aussen hin darstellt in dem Preisen Gottes, wie köstlich sie, nach Innen gerichtet, das Herz erquickt; wie selten ist Dankbarkeit, wahrhaftige Dankbarkeit zu finden! Nur Einer kehrte um und Wunder über Wunder *καὶ αὐτὸς ἦν Συμαρείτης*. Ein Samariter, ein Mann, auf welchen der Jude mit Verachtung blickt, als einen, der von dem rechten Gottesdienste abgefallen ist und von der rechten Gotteserkenntniss nichts weiss, ein Samariter beschämt die Kinder Abrahams, die Kinder und Erben des Reiches! Wie oft hat sich seitdem nicht diese Scene wiederholt! Wie viel tausendmal haben seitdem nicht Heiden uns Christen hinsichtlich der Dankbarkeit beschämt! Warum schreibt der Evangelist, sagt Luther, vor andern Dingen, dass dieser ein Samariter wäre? Damit thut er uns die Augen auf und warnt uns, dass Gott zweierlei Volk hat, das ihm dienet; eines, das den Namen und Schein von grossem, geistlichem Heiligleben hat, es müht sich auch sehr darin und ist nichts dahinter; die Andern sind

ohne allen Schein und Namen, ja im Widerschein, dass Niemand weniger Gottes Volk sei denn sie."

V. 17. Jesus aber antwortete und sprach: sind ihrer nicht zehn rein geworden? Wo sind aber die Neun? Der Dank des Samariters setzt das Herz des Herrn nicht in Entzücken, wie angenehm ihm auch dieses Opfer ist; er erfüllt im Gegentheil sein Herz mit tiefer Wehmuth. Er weiss, wie Vielen er geholfen hat, er vergisst nicht, was er uns Gutes gethan hat; wie wäre das möglich? Seine Wohlthat soll ja ein lebendiger Same sein, welcher Frucht schafft, die da bleibet in das ewige Leben, wie könnte der Säemann seines ausgestreuten Samens vergessen! Zehn sind rein geworden und hier zu seinen Füssen sieht er nur Einen liegen! Unter Zehnen nur eine Einzige dankbare Seele! Welch ein Missverhältniss, welch eine betrübende Erfahrung! Die Heiden haben gesagt, predigt Luther, Undankbarkeit sei das grösste Laster. Gleichwohl erfahren wir, dass solche Untugend sehr gemein ist und denen am meisten begegnet, die allen Dank an uns verdient haben, als da sind Vater und Mutter, die an ihre Kinder Leib und Leben, Ehre und Gut und was sie haben, wagen. Aber selten geräth es, dass ein Kind dankbar ist. In andern Ständen geht es auch so. Von diesem schändlichen Laster versiegt die Quelle, da alle Treue und Wohlthat unter den Menschen herfleusst. Denn, wo man ein undankbar Herz findet, da vergeht Lust und Liebe, dass man ferner helfen und solchen Leuten etwas zu gut thun sollte." Ja die Heiden, welche die traurige Erfahrung constatiren: *οὐδὲν ἐν τῷ βίῳ τάχιστα γηράσκει ὡς χάρις*, wie Sokrates schon sagt, haben sich über die Schändlichkeit des Undanks offen ausgesprochen; Plautus spricht in den Persern 5, 1: *improbus homo, qui beneficium scit sumere et reddere nescit*, und Seneka, welcher kein übler Beobachter seiner Zeit war, schreibt *de benef. 1, 1, 2: nec mirum est inter plurima maximaque vitia nullum esse frequentius quam ingrati animi*, und führt 3, 1, 3 allerlei Arten des Undanks auf: *multa sunt genera ingratorum, ut furum, ut homicidarum, quorum una culpa est, ceterum in partibus varietas magna; ingratus est qui beneficium accepisse se negat, quod accepit, ingratus est, qui dissimulat, ingratus, qui non reddit, ingratissimus omnium, qui oblitus est. illi enim, si non solvunt, tamen debent et exstat apud illos vestigium certe meritorum intra malam conscientiam inclusorum. aliquando ad referendam gratiam converti ex aliqua causa possunt, si illos pudor admonuerit, si subita honestae rei cupiditas, qualis solet ad tempus etiam in malis pectoribus exsurgere, si invitaverit facilis occasio; hic numquam fieri gratus potest, cui beneficium totum elapsum est.*

Nicht seinetwegen klagt und fragt der Herr: sind ihrer nicht zehn rein geworden, wo sind aber die neun? Was ihn bekümmert, sagen seine folgenden Worte gleich aus.

V. 18. Hat sich sonst keiner gefunden, der wieder umkehrete und gäbe Gott die Ehre, denn dieser Fremdling? Er sucht nicht seine Ehre bei den Leuten, nur seines Gottes und Vaters Ehre sucht er. Das ist ihm über die Maassen schmerzlich, dass die Wohlthat, welche den andern Neun widerfahren ist, an ihren Herzen verloren ist und Gott in dem Himmel keine Frucht bringt. Wie kann Jesus aber daraus, dass er diese Neun nicht zu seinen Füssen neben dem dankbaren Samariter sieht, schliessen, dass diese Neun undankbar sind? Hatte er sie nicht selbst zu den Priestern hingewiesen? Brachten sie nicht dort die Opfer ihres Dan-

kes dem Heiligen in Israel? Konnten sie nicht scrupulöser als der Samariter bei sich sprechen: erst wollen wir das Gebot des Herrn und die Vorschrift des Gesetzes erfüllen und dann wieder kommen? Es scheint, wie Bleek und Meyer ganz richtig bemerken, aus diesen Worten hervorzugehen, dass der Samariter und die andern neun Juden noch beisammen waren, da sie von ihrem Aussatze rein wurden, dass der Samariter von ihnen schied, um zu Jesus zu gehen, und ihnen so ein erweckliches Beispiel gab. Sie folgten dem Samariter nicht, der ihnen den rechten Weg wies und zogen ihre Strasse weiter nach Jerusalem. Nicht das trieb sie zur Eile, dass sie Gott in dem Tempel das Opfer darbringen wollten, sie begehrten nur, sobald wie möglich von dem Priester für rein erklärt zu werden. Hätten sie den inneren Drang verspürt, Gott zu danken, so wären sie zu dem Herrn umgekehrt; sie konnten freilich nicht wissen, dass Gott in ihm Mensch geworden war, dass er der lebendige Tempel sei, der unter dem Volke wandelte, aber das konnten sie wissen, dass, wenn man dem Höchsten Dank opfern will für seine Gnade, man das Werkzeug nicht hochmüthig verachten darf, durch welches er uns geholfen hat. Siehst du die Hand nicht an, durch welche der Herr, dein Gott, dich gesegnet hat, so siehst du auch den nicht an, der diese Hand gefüllt und regiert hat. Der Grund, warum diese Neun nicht kommen, liegt darin, dass sie Gott die δόξα nicht geben wollen, die ihm allein gebühret. Die letzten Worten schärfen die Rüge über die neun Undankbaren: *εἰ μὴ ὁ ἀλλογενὴς οὗτος*. Dieser Mensch, der einem andern Geschlechte und Stamm angehört, ist der Richter der andern Neun, ist der Richter dieser Juden, ist der Richter des gesammten jüdischen Geschlechtes. Undank hat der Herr in seinem Leben schon genug erfahren, und wahrscheinlich Undank mehr wie ein Mal schon, welcher diesen Undank der Neun ganz in den Schatten stellt; aber nur bei diesem einzigen Male hören wir ihn klagen. Worin hat das seinen Grund? Es kann nur in der Gemüthsstimmung des Herrn, in der ganzen Lage der Zeit begründet sein. Jesus hat sein Angesicht gen Jerusalem gerichtet, er zieht zum letzten Male zum Osterfeste hinauf, sein Lauf ist nun bald vollendet. Nach dem ersten Osterfeste ging er durch Samarien nach Galiläa, — was er in Jerusalem nicht wagen durfte, konnte er getrost in Sichar thun, er konnte sich den Samaritern — zum Zeugniss wider die Juden — als den Messias geben. Seitdem ist er nicht mehr in Samarien wirkend aufgetreten, wahrscheinlich auch nicht mit seinen Aposteln durchgezogen; jetzt auf seiner letzten Osterreise hält er sich auf der Grenzlinie zwischen Samarien und Galiläa, kommt er wieder mit Samaritern in Beziehung. Und siehe, was er bei seiner Rückreise vom ersten Osterfeste erfahren hat, das erlebt er jetzt wieder auf seiner Hinreise zum letzten Osterfeste. Er findet für sein Wunderwerk bei den Juden keinen Dank, wohl aber bei dem Samariter einen reichen, überschwänglichen. Jesus weiss es, was es mit dem Danke auf sich hat; wenn Paulus Röm. 1. den Abfall von dem Dienste des lebendigen Gottes auf die Undankbarkeit der Heiden gegen den Gott zurückführt, welcher sich ihnen nicht unbezeugt gelassen hat, so hat er uns damit den Abgrund entsiegelt, in welchen die Undankbarkeit gegen Gott uns stürzt. Christus sieht an dem Danke dieses Samariters und dem Undanke jener Juden die Geschicke der Heiden und Juden; Israel schliesst sich durch seinen Undank die Pforte des Reiches zu, während die Heidenwelt mit dankbarem Herzen das Heil ergreift. Calvinus hat diese Geschichte schon

von diesem Gesichtspunkte aus aufgefasst; er bemerkt in der Einleitung gleich: *est huius historiae scopus: describitur enim foeda et incredibilis Judaicae gentis ingratitudo, ne cui mirum sit, tot illic suppressa fuisse Christi beneficia totque virtutes sepultas. additur etiam circumstantia, quae eorum flagitium magis infamet. nam quum novem Iudaeos sanasset dominus, ne unus quidem gratiam retulit, sed ut morbi memoriam extinguerent, furtim elapsi sunt. unus duntaxat Samaritanus quid Christo deberet, professus est. ergo ab una parte hic refulget divina Christi potentia. rursum Judaeis exprobratur sua impietas, qua factum est, ut tam praeclaro miraculo nullus fere habitus fuerit honor.* Später hebt er noch einmal hervor: *caeterum in Christi verbis expostulatio subest cum tota gente: odiose enim alienigenam unum pluribus Judaeis comparat, quia ipsis tritum erat, Dei beneficia absque ullo pietatis sensu vorare; atque hinc factum est, ut tot ac tam insignibus miraculis nullum fere nomen apud eos Christus obtinuerit. sciamus tamen in genere hac querimonia nos omnes damnari, nisi Dei beneficiis saltem gratitudinis officium rependimus.* Dieser Durchblick von dem gegebenen Falle in die kommenden Tage erklärt erst den tiefen Ton der Wehmuth in Jesu Frage und Klage!

V. 19. Und er sprach zu ihm: stehe auf, gehe hin, dein Glaube hat dir geholfen! Der Herr hat auch ein Wort für den Dankbaren; er nimmt den schuldigsten Dank unserer Seits als ein freiwilliges Opfer in Empfang. Er hebt mit seinem ersten Worte, **ἀναστὰς πορεύου**, den so demüthig vor ihm im Staube liegenden Samariter herablassend auf und heisst ihn gehen. Jesus lässt nicht vor sich her posaunen, er will, dass alle Gerechtigkeit erfüllt werde. Er entlässt nicht, wie Einige meinen,[1] den Samariter in sein Haus, als ob nun schon Allem eine Genüge geschehen sei; er heisst ihn wieder des Weges gehen, welchen er ihm vorher befohlen hatte, zu dem Priester. „Gott preisen für seine neue Barmherzigkeit, sagt Quesnel schön, heisst neue verdienen; sie vergessen heisst ihre Quelle verstopfen.“ Jesus spricht zu dem Dankbaren weiter: *ἡ πίστις σου σέσωκέ σε.* Soll das heissen, dass er durch den Glauben von dem Aussatze rein geworden sei? Bezieht sich *σώζειν* auf die Rettung von dieser leiblichen Plage? Es kann so nicht gefasst werden; denn die andern Neun sind ja auch rein geworden, hat der Unglaube ihnen etwa vom Aussatze geholfen? Meyer sagt: Jesus entlässt den Dankbaren, indem er ihm noch die Ursache seiner Rettung in's Bewusstsein ruft, — ein Keim zur weiteren Entwicklung seines inneren Lebens!“ Bleek, Ewald, Steinmeyer stimmen mit gutem Rechte bei. Alle zehn aussätzigen Männer sind mit einem gewissen Glauben zu Jesus gekommen, sie haben alle empfangen, was sie begehrten, die Heilung von dem Aussatz; denn auch der Glaube, welcher nur wie ein Senfkorn ist, ist noch Glaube. Die Heilung des Leibes sollte aber nur die Vorstufe zu einer Heilung der Seelen sein; der Samariter dankte Gott, die andern Neun dachten an kein Gottes Lob; sie waren gesund geworden am Leibe, aber des Leibes Genesung belastete ihr Herz mit neuer, schwererer Schuld: jener war auch leiblich genesen, aber des Leibes Genesung hatte ihm wie den Mund zu dem Preise Gottes geöffnet, so auch das Herz gegen Gott weit aufgethan, so dass er hier ein Gefäss fand, in welches er seine Gnade

---

[1] Schon Tertullianus sagt *adv. Marc. 4, 35: non mandat offerre munus ex lege, quia satis iam obtulerat, gloriam Deo reddens.*

reichlich ausschütten konnte. Ganz richtig sagt Calvin: *sic ergo habendum est Christum hic aliter aestimasse donum Dei, quam soleant profani homines, nempe tamquam salutare paterni amoris symbolum vel pignus. sanati fuerunt novem leprosi, sed quia Dei gratiam impie obliterant, ipsam sanitatem inficit et contaminat eorum ingratitudo, ut quam decebat utilitatem ex ea non percipiant. sola igitur fides dona Dei nobis sanctificat, ut pura sint et cum legitimo usu coniuncta in salutem nobis cedant.* Beherzigen wir daher Augustins Wort: *in hoc cultus Dei maxime constitutus est, ut anima ei non sit ingrata.*

Unsere Perikope hat ein Thema, dieses aber lässt sich verschieden variiren. Die Dankbarkeit ist der Grundton, es lässt sich dieselbe aber unter den verschiedenartigsten Gesichtspunkten betrachten.

Die Tugend der Dankbarkeit.

1. Eine höchst seltene,
2. eine dem Herrn höchst wohlgefällige,
3. eine reichgesegnete.

Danke dem Herrn!

1. Seine Hülfe hast du erfahren mit so Vielen,
2. von diesen Vielen danken aber nur so Wenige,
3. und doch hat der Dank einen so grossen Lohn.

Der rechte Dank.

1. Er entspringt nicht aus dem blossen Wissen, dass uns aus grosser Noth geholfen ist, sondern aus dem Gefühle, dass wir solcher Hülfe nicht werth sind;
2. er äussert sich nicht bloss darin, dass wir dem Helfer danken, sondern darin, dass wir Gott in dem Helfer danken;
3. er erhält nicht bloss das leibliche Gut, sondern erhält dazu noch einen geistigen Segen.

Warum ist Dankbarkeit so selten?

1. Weil die Noth uns erst beten lehrt,
2. weil das Danken unsren Hochmuth beugt,
3. weil das Seelenheil uns nicht am Herzen liegt.

Undank der Welt Lohn.

1. Eine Erfahrung, die in der ganzen Welt gemacht wird;
2. eine Klage, die in der ganzen Welt laut wird;
3. eine Schande, die von der ganzen Welt gefühlt wird;
4. ein Schaden, der von der ganzen Welt bewirkt wird.

Keine Dankbarkeit ohne Demuth.

1. Auf Seiten des Gebers,
2. auf Seiten des Empfängers.

Wo aber sind die Neune?
Eine Frage 1. der klagenden Liebe,
2. des strafenden Ernstes,
3. der lohnenden Anerkennung.

Welch ein wunderlich Ding ist es um das Danken.
1. So Viele bitten und so Wenige danken,
2. und die so danken, verdienen sich neuen Dank.

Wie äussert sich wahre Dankbarkeit?
1. Sie sieht recht,
2. sie kehrt sogleich um,
3. sie preist Gott mit lauter Stimme,
4. und fällt dem Wohlthäter zu Füssen.

Die Hülfe in der Noth.
1. Rufe mich an in der Noth,
2. so will ich dich erretten,
3. und du sollst mich preisen.

Die Geschichte der zehn Aussätzigen ein Bild unseres Verhältnisses zu Christus.
1. Unseres Elendes ohne ihn,
2. Unseres Verlangens nach ihm,
3. Unseres Heiles durch ihn,
4. Unseres Dankes gegen ihn.

Gebet Gott die Ehre!
1. Er hat euch geholfen aus eurer grossen Noth,
2. Er vergisst eurer nicht,
3. Er bietet euch neue Gabe an.

---

15. Der fünfzehnte Sonntag nach Trinitatis.

Matth. 6, 24—34.

Es ist keine Frage, dass dieser so wunderbar einfache und doch auch so wunderbar tiefe Abschnitt aus der Bergpredigt eine bestimmte Mahnung zur christlichen Einfalt enthält, d. h. eine Mahnung, Herz und Sinn nur auf Eines zu richten und an diesem Einen sich genügen zu lassen, da wir mit diesem Einen, wenn wir es besitzen, gleich in Alles versetzt werden. Das Christenleben steht in der Einfalt; das Leben des natürlichen Menschen mit Nichten. Das Kind der Welt steht unter dem Banne der Vergänglichkeit, der Eitelkeit, der Sorge. Das Christenleben ist frei von diesem Bann, der wie ein schwerer Fluch alles Leben knickt und niederhält; es ist ein Leben ohne Sorge, ein Leben in der Welt, aber doch nicht von und in der Welt, sondern ein Leben zu und in dem Himmel. Dieser Charakter des Christenlebens wird in unserer Perikope dargestellt. Der Fortschritt

ist klar und schön; das Christenleben ist ein neues Leben in Wort und Werk, ein Leben in Dankbarkeit vor Gott, ein Leben der Sorglosigkeit der Welt gegenüber, ein Leben in Gottvertrauen.

V. 24. Niemand kann zwei Herren dienen; entweder wird er den Einen hassen und den andern lieben, oder er wird Einem anhangen und den Andern verachten. Mit einem ganz unbestrittenen Hauptsatze fängt der Herr seine Predigt von der Sorglosigkeit des Christenmenschen an: οὐδεὶς δύναται δυσὶ κυρίοις δουλεύειν. Calvin bemerkt: *non dubium est, quin proverbium tunc vulgo citatum fuerit, neminem posse duobus dominis simul servire. quod igitur omnium opinione receptum erat, pro confesso sumit atque ita ad praesentem causam accomodat, ubi regnum occupent divitiae, abdicari Deo suum imperium.* Allein ob dieser Satz ein wirklicher *locus communis* bei den damaligen Israeliten war, lässt sich nicht nachweisen; und wenn es auch kein Sprüchwort gewesen wäre, so hätte dieser Gemeinsatz hier in ganz besonderer Weise ein Recht aufzutreten. Der Mensch ist kein einfaches Wesen, er steht von seiner Schöpfung her, wie kein andres Geschöpf, in der Mitte zwischen zwei Welten; er gehört zwei Reichen an und hat zweierlei Bedürfnisse. Ihm gilt desshalb ganz in Sonderheit dieser Satz: Niemand kann zwei Herren dienen. Es versteht sich von selbst — Chrysostomus, ja Athanasius (δυὸ δέ εἰσιν, ὅτε ὁ μὲν τοῦτο θέλει, ὁ δὲ τοῦτο) weisen schon darauf hin —, dass bei den δυσὶ κυρίοις nicht an solche gedacht ist, welche in Einheit des Willens und Wesens stehen, sondern an solche, von denen jeder für sich die Monarchie in Anspruch nimmt. Denn zwei Herren, welche dasselbe wollen, sind in der That nur e i n Herr. Wie der Ausdruck κύριος hier in solchem monarchisch-absolutem Sinne genommen ist, so liegt auch auf dem δουλεύειν der Nachdruck. Tholuck sagt sehr richtig: ein solches Verhältniss zu einem Gute, in welchem dasselbe zum absoluten κύριος gemacht und keiner andern Potenz untergeordnet wird, werde hier bezeichnet. Der δοῦλος ist seinem Herrn gegenüber ohne Willen und Macht, er hört auf Person zu sein und wird Sache, Maschine; daher bedeutet δουλεύειν diese Verzichtleistung auf jeden eigenen Willen, diese Hingabe seiner selbst an einen fremden Willen. Ehe dieser allgemeine Satz nun angewandt wird auf vorliegende Verhältnisse, wird er noch eingehend seinem Inhalte nach entfaltet; wenn man nicht zwei Herren zugleich dienen kann, so ist ein doppeltes Verhältniss zu jedem von beiden möglich: ἢ γάρ, sagt Christus, τὸν ἕνα μισήσει καὶ τὸν ἕτερον ἀγαπήσει, ἢ ἑνὸς ἀνθέξεται καὶ τοῦ ἑτέρου καταφρονήσει. Man hat hier mehrfach einen Pleonasmus, vielfach auch eine Tautologie angenommen. Von einem Pleonasmus ist hier aber nicht die Rede, wie auch nicht 7, 18; Pleonasmen finden sich überhaupt in dem Munde des Herrn nicht; jedes seiner Worte wiegt schwer, ist eine Last, an der wir schwer zu tragen haben. Es wird, wie Erasmus, Beza, Scultetus, Fritzsche, Stier, Meyer u. A. schon erkannt haben, das Verhältniss des Menschen zu diesen beiden Herrn gründlichst, erschöpfend dargestellt. Da es zwei Herren sind und es nicht möglich ist, beide mit einander zu combiniren, so ist zu jedem von diesen beiden ein zweifaches Verhalten an und für sich möglich: Meyer sagt hiernach ganz richtig: „er wird entweder A hassen und B lieben, oder aber umgekehrt A anhangen und B verachten.“ Bleek sagt hiergegen, wenn es so

gemeint sei, würde man zum wenigsten in dem zweiten Hauptgliede statt ἑνός erwarten τοῦ ἑνός = jenem einen, d. i. dem ersteren; wie Fritzsche nach einigen Handschriften τοῦ wirklich in den Text aufgenommen hat. Meyer vertheidigt aber seine Auffassung durch die Bemerkung, dass ἑνός ohne Artikel im zweiten Gliede stehe, da die Vorstellung etwas anders als im ersten Gliede sei, nämlich, oder er wird Einem (nicht Beiden) anhangen und den betreffenden Anderen verachten. Die, welche die vier möglichen Beziehungen zu den beiden Herren nicht hier angegeben finden, sondern in beiden Sätzen nur dieselben beiden Verhältnisse annehmen, suchen nun den Vorwurf der Tautologie so zu vermeiden, dass sie zwischen den Zeitwörtern μισεῖν und ἀγαπᾶν einer Seits und dem ἀντέχεσθαι und καταφρονεῖν anderer Seits bestimmte Unterschiede nachweisen, entweder soll die Rede des Herrn schwellen oder sinken. Eine Klimax findet hier nach Casaubonus, Raphael, Baumgarten-Crusius statt — letzterer sagt: vielmehr sind die Sätze wohl durch die Verba unterschieden: ἀγαπᾶν, ἀντέχεσθαι — καταφρονεῖν, μισεῖν, lieben, zu ihm halten — hassen, verachten. ἀντέχεσθαι 1 Thess. 5, 14 in stärkerer Bedeutung." Hingegen entdecken Grotius, Kühnöl und selbst Bleek hier eine Antiklimax; letzterer bemerkt: „das Verhältniss wird entweder das sein, dass er den Einen hasst und den Andern liebt, oder dass er doch sich an den Einen mehr anhängt und den Andern nicht achtet, seinen Dienst vernachlässigt." Allein, wie schwach wäre es in dieser gewaltigen Rede, wenn sie schliesslich zu einem solchen „doch" d. i. wenigstens herabsänke; die Steigerung ist aber auch hineingetragen und nicht aus dem Sprachgebrauche zu erweisen. Einen Unterschied finde ich zwischen μισεῖν und καταφρονεῖν, wie zwischen ἀγαπᾶν und ἀντέχεσθαι; mit Luther möchte ich sagen, dass in dem ersten Satze auf das Herz, die Gesinnung, in dem zweiten aber auf die That und das Werk eingegangen werde.

Von diesem Erfahrungssatze macht der Herr nun die Anwendung: *οὐ δύνασθε θεῷ δουλεύειν καὶ μαμωνᾷ.* Gott und Mammon stehen da als die beiden κύριοι, welche schnurstracks wider einander sind; hier heisst es *aut aut!* Sind Gott und Mammon aber wirklich solche Pole, dass, wo der eine aufsteigt, der andre sofort untergeht? Die Heiden haben schon fast gerade wie Jesus über das Verhältniss der Güter dieser Welt zu den Gütern des Himmels sich ausgesprochen. Demophilus sagt schon: φιλοχρήματον καὶ φιλόθεον τὸν αὐτὸν ἀδύνατον εἶναι und Plato bekennt *de republ. 8, 555:* πλοῦτον τιμᾶν καὶ σωφροσύνην — ἀδύνατον, ἀλλ' ἀνάγκη τοῦ ἑτέρου ἀμελεῖν ἢ τοῦ ἑτέρου. An und für sich ist aber zwischen Geld und Gott ein solches ausschliessliches Verhältniss nicht. Die katholische Kirche mag in der selbsterwählten Armuth schon ein verdienstliches, Gott wohlgefälliges Werk erkennen, die evangelische Kirche hat in Hab und Gut an und für sich nichts Sündhaftes gefunden. Luther sagt: Geld und Gut, Weib und Kind, Haus und Hof haben, ist nicht Sünde, allein, dass du es nicht lässest deinen Herrn sein, sondern lässest es dir dienen und sei du sein Herr, wie man sagt von einem redlichen, milden Mann: der ist seines Geldes Herr." Hab und Gut kann aber gar leicht zur Sünde werden; es wird dann Sünde, wenn wir es als unsren Mammon betrachten und ihm dienen. Ist das Geld und Gut zum Mammon geworden, so ist es, da μαμωνᾶς wohl von אָמַן sich stützen abzuleiten ist, zu dem geworden, worauf wir unser Vertrauen setzen,

d. h. zu unserm Gott und Herrn. Dienen wir dem Mammon, so ist unser Gottesdienst zu Ende. Denn unsre Sorge ist dann nicht, reich zu werden in Gott, sondern in den Gütern dieses Lebens. Hieronymus mahnt: *audiat hoc avarus, audiat qui censetur vocabulo Christiano, non posse se simul divitiis Christoque servire et tamen non dixit: qui habet divitias, sed qui servit divitiis, qui enim divitiarum servus est, divitias custodit ut servus, qui autem servitutis excussit iugum, distribuit eas ut dominus.* Wer hört aber auf diese treue und ernste Predigt des Herrn? Luther bemerkt schon: wie wohl es der Mensch allmeisterlich kann und heisst auf deutsch: „den Baum auf zwei Achseln tragen." Ja am liebsten hinken wir auf beiden Seiten und wollen nicht klug werden. Wir wollen nicht glauben, dass Geld und Gut uns in Sclavenketten schlagen kann und doch können wir es mit den Händen greifen und auch Gründe angeben, dass es so und nicht anders sein kann. Denn die reich werden wollen, die fallen in Versuchung und Stricke und viele thörichte und schädliche Lüste, welche versenken die Menschen in Verderben und Verdammniss. 1 Tim. 6, 9. Der Mensch schmeichelt sich damit, dass er zur Freiheit geboren sei; das ist ein grosser Wahn. Der Mensch ist nicht geboren, zu schweben über den Sternen des Himmels, sondern dienen soll er, im Schweisse seines Angesichtes das Land bauen. *Cor hominis*, sagt Bengel sehr wahr, *neque ita vacuum esse potest, ut non serviat aut Deo aut creaturae, neque simul duobus servire.* Dienen muss der Mensch und *Deo servire vera libertas*, aber er sucht sich meist einen andern Herrn, der ihn nicht zu der wahren Freiheit, sondern zu der schmählichsten Knechtschaft hinführt. Und dieser andre Herr streckt nach ihm seine Finger aus; es ist eben ein eigenes Ding; Gott steht dem Mammon gegenüber, wie Gott herrschen will über den ganzen Menschen, so sucht auch der Mammon den Menschen, und zwar den ganzen Menschen sich unterwürfig zu machen. Da wir nun ein Mal dienen müssen und da zwei Herren sich um unsern Besitz streiten, sollten wir uns da nicht den besten Herrn aussuchen und uns ihm zu eigen geben?

V. 25. Darum sage ich euch: sorget nicht für euer Leben, was ihr essen und trinken werdet, auch nicht für euren Leib, was ihr anziehen werdet. Ist nicht das Leben mehr denn die Speise und der Leib mehr denn die Kleidung? Mit dem Gottesdienst verträgt sich kein Mammonsdienst, das Herz lässt sich nicht theilen; desshalb müssen wir dem Mammon den Dienst aufkündigen und das Herz auf das Eine richten, welches Noth ist. Der Mammonsdienst zeigt sich in dem Trachten nach Geld und Gut; was ist die Wurzel dieses Trachtens? Ist es nicht die Sorge? Wer von dem Mammon ganz ledig und los werden will, muss von der Sorge sein Herz frei machen; daher mahnt der Herr, *μὴ μεριμνᾶτε τῇ ψυχῇ ὑμῶν.* Das *μεριμνᾶν* wird hier verboten. Meyer bemerkt: das Sorgen wird gewöhnlich von ängstlichem Sorgen verstanden (wie es auch Sirach 34, 1 nicht zu nehmen ist), aber willkürlich, weil der Context eine solche nähere Bestimmung nicht darbietet. Jesus untersagt seinen Jüngern nicht etwa bloss das *πολλὰ μεριμνᾶν (Xenoph. Cyrop. 8, 7, 12)*, oder die *ἀλγεινὰς μεριμνάς (Sophocl. Antig. 850)*, das *μεριμνήματ᾽ ἔχειν βάρη (Sophocl. Phil. 187)*, oder dergleichen, sondern er will, sie sollen — eben im ungetheilten Dienste Gottes V. 24 und mit dem rechten einheitlichen Vertrauen auf ihn — überhaupt des Besorgtseins um Essen, Trinken u. s. w. überhoben sein (Phil. 4, 6); sich dennoch solche sorgliche

Gedanken machen, wäre ihrer Pflicht völliger Hingabe an den seinerseits sorgenden Gott gegenüber Kleinglaube (V. 30 ff.) oder halber Glaube." Meyer hat mit seiner Abweisung der landläufigen Auffassung des μεριμνᾶν = ängstliches Sorgen ganz Recht. Ich missachte nicht die Männer, welche diese Auslegung vertreten; Calvin sagt bereits: *hoc toto sermone Christus nimis anxiam victus et vestitus curam, qua se homines excruciant, reprehendit ac simul curando huic morbo remedium adhibet. quod sollicitos esse vetat, non ita praecise sumi debet, acsi omnem suis curam eximeret.* Beza, Grotius, Kühnöl, Olshausen, Baumgarten-Crusius, Tholuck, de Wette, Bleek, Stier, Thiersch u. A. mehr folgen ihm nach. Man hat sich wohl auf die Etymologie berufen, um diesen Sinn des μεριμνᾶν zu erhärten; σπουδάζειν soll sich als die wohlgeordnete Sorge um des Lebens Nahrung und Nothdurft von diesem μεριμνᾶν unterscheiden, diesem ängstlichen, sich aufreibenden, glaubenslosen, finsteren, herzzerreissenden Sorgen. Allein diese Unterscheidung ist rein ersonnen; σπουδάζειν, verwandt mit unsrem Sputen, hat den Begriff der Eile, der Hast; woher kommt aber diese? Doch wohl nur daher, dass man in grosser Angst ist? Es wird die Sorge bei diesen beiden Zeitwörtern nur von verschiedener Seite betrachtet; die Sorge zeigt sich in Bezug auf das Herz als ein μεριμνᾶν, im Leben aber als Rennen und Laufen, als ein σπουδάζειν. Durch die Sorge wird das Herz vertheilt und zerrissen; dieselbe erzeugt die Ebbe und Fluth in uns, wirft uns hin und her. Terentius sagt in der *Andria 1, 5, 25* treffend: *curae animum divorse trahunt* und Virgil singt *Aen. 8, 19.* — — *magno curarum fluctuat aestu.* Der Christenmensch soll überhaupt nicht sorgen; er soll sich alle und jede Sorge aus dem Sinne schlagen. Es heisst, der Rede des Herrn geradezu den Lebensnerv durchschneiden, wenn wir das Sorgen in noch so gut gemeinter Absicht auf das ängstliche Sorgen beschränken wollen. Sorglos soll der Christ sein, wie der Herr Christus selbst sorglos war; er hatte nicht, wo er sein Haupt hinlegte und dennoch kannte er keine Sorge. Hätte er gesorgt, so hätte ihn dieses Sorgen nicht bloss nach Aussen in den Arbeiten seines Berufes gestört, sondern ihm auch innerlich den Frieden der Gottessohnschaft getrübt. Alles und jedes Sorgen in Bezug auf τῇ ψυχῇ, der Dativ ist derjenige der Relation und unter ψυχή versteht Augustinus schon sehr richtig die *animalis vita*, die Seele als Princip des physischen Lebens, also das Leben selbst, so auch Chrysostomus, Luther u. A., ist verpönt. Es werden nach der *lectio recepta* drei Sorgen namhaft gemacht; Grotius führt ein altes Fragment an, welches nur zwei Hauptsorgen kennt:

ἐπεὶ τί δεῖ βροτοῖσι πλὴν δυοῖν μόνον,
Δήμητρος ἀκτῆς, πώματος θ' ὑδρηχόου; allein

die Pythagoreer hatten die Bedürfnisse der menschlichen Natur schon besser verstanden; σαρκὸς φωνή, μὴ πεινῆν, μὴ διψῆν, μὴ ῥιγοῦν. Es ist wohl auch auf die Stellung der einzelnen Sorgen zu achten; es geht nicht mit der Sorge aufwärts, sondern abwärts. Die hauptsächlichste Sorge des Menschen ist: was sollen wir essen? Der Herr heisst uns desshalb ja auch um das tägliche Brod beten. In dem Morgenlande kommt aber unmittelbar hinter dieser Sorge die: was sollen wir trinken? Hat ja der Herr, der am Stamme des Kreuzes schwebte in dem Brand der Sonne, verlangend ausgerufen: mich dürstet. Die Sorge um die Kleidung steht zuletzt, sie nimmt in der That auch die unterste Stufe ein, wie ja ein Kleid auch schon länger das Bedürfniss befriedigt, als ein Brod, als ein Trunk.

Der Herr lässt es aber bei diesem einfachen: *μὴ μεριμνᾶτε τῇ ψυχῇ* nicht beruhen; er kennt, dieweil er selbst unsres Fleisches theilhaftig ist, unsere Schwachheit viel zu gut. Das Sorgen ist uns so an- und eingeboren, dass es auf ein blosses Wort hin nicht aus uns herausfährt. Daher tritt zu dem Gebote auch noch eine Begründung: *οὐχὶ ἡ ψυχὴ πλεῖόν ἐστι τῆς τροφῆς καὶ τὸ σῶμα τοῦ ἐνδύματος*; Der Herr macht einen Schluss; der Nerv desselben ist mit Aristoteles Worten *Rhet. 1, 7* so zu bestimmen: *κρεῖττον τὸ δι' ἑαυτὸ αἱρετὸν τοῦ διὰ θἄτερον*, oder ganz klar ausgedrückt, der Satz des Chrysostomus: *ὁ τοίνυν τὸ μεῖζον δοὺς πῶς τὸ ἔλαττον οὐ δώσει*, was Hieronymus auch sagt: *qui maiora praestitit, utique et minora praestabit.* Calvin sagt desshalb vortrefflich: *ratiocinatur a maiori ad minus. vetuerat nimium curare, quomodo tolerari possit vita; nunc rationem subiicit, Dominum, qui vitam ipsam donavit, minime passurum, ut quae ad eam sustinendam pertinent subsidia nobis desint. et certe non levem facimus Deo iniuriam, quoties diffidimus, ne victus aut vestitus nobis suppetat, quasi nos fortuito in terram proiiceret. quisquis enim certo persuasus est, eum minime latere, qualis sit conditio vitae nostrae, cuius ipse est auctor, non dubitabit, quin eius necessitatibus optime consulat. ergo quoties de victu metus aliquis vel sollicitudo obrepit, meminerimus Deo curae vitam nostram fore, quam nobis donavit.* Was unser Gott geschaffen hat, das will er auch erhalten, darüber will er früh und spat mit seiner Gnade walten; hat er uns das Leben und den Leib gegeben, welche der Speise, des Trankes und der Kleidung bedürfen, so können wir sicher sein, dass er uns auch dieses Zubehör darreichen wird.

V. 26. Sehet die Vögel unter dem Himmel an, sie säen nicht, sie ernden nicht, sie sammlen nicht in die Scheunen, und euer himmlischer Vater nähret sie doch. Seid ihr denn nicht viel mehr denn sie? Das Vertrauen, welches die Kreatur in ihren Schöpfer zu setzen sowohl berechtigt als verpflichtet ist, wird dem Menschen jetzt recht eindringlich an das Herz gelegt. Das Wort, durch welches Alles, was ist, erst geworden ist, hat ein offenes Auge für alle Dinge, für die ganze Natur. Alles Irdische und Vergängliche ist ihm ein Bildniss und Gleichniss des Himmlischen und Unvergänglichen. Jesus weist seine Hörer auf die Vögel hin, welche vor ihren Augen lustig hin- und herfliegen; haben diese lustigen Vöglein auch Sorgen? Sie sollten wohl Sorge haben, wenn wir uns Sorgen machen; sie haben ja auch Bedürfnisse gleich wie wir. Sie haben keine Felder, welche sie bestellten, sie haben keine Sicheln, die sie auf den Acker schickten, sie haben keine Scheunen, in welche sie den Segen Gottes bergen könnten, dass sie nicht Mangel zu leiden brauchen, wenn der rauhe Wind über die Stoppeln weht — sie haben nichts von alle dem, das der Mensch hat und doch haben sie keine Sorgen, diese *τὰ πετεινὰ τοῦ οὐρανοῦ*, diese Vöglein, welche hier auf Erden keine bleibende Stätte, keine Scholle Landes besitzen. Man kann aber nicht mit jedem Auge, nicht auf den ersten Blick das sehen, was man von den Vögeln unter dem Himmel lernen soll. Jesus sagt desshalb *ἐμβλέψατε*, man muss sie scharf mit sinnigem Auge ansehen. Wohl dem Menschen, dem die Gnade Gottes dieses Auge geöffnet, er sieht in der ganzen Schöpfung einen Trost- und Heilbrunnen, welcher weit aufgethan ist. Luther hatte solch ein sinniges Auge, wer gedenkt nicht an ihn, der während des Reichstags zu Augsburg auf der Veste über Coburg sass und aus dem Himmelsbogen, der auf keinen

Säulen ruht, und aus den Versammlungen der Vögel einen solchen Trost schöpfte, dass er selbst seine Freunde in der Ferne noch aufrichten konnte. Hören wir ihn zu unsrer Stelle; besser hat sie noch Niemand ausgelegt, als er. Da fliegen die Vöglein vor unsren Augen über uns zu kleinen Ehren, dass wir wohl möchten unser Hütlein gegen sie abthun und sagen: mein lieber Herr Doktor, ich muss ja bekennen, dass ich die Kunst nicht kann, die du kannst. Du schläfst die Nacht über in deinem Nestlein ohne alle Sorgen. Des Morgens stehest du wieder auf, bist fröhlich und guter Dinge, setzest dich auf ein Bäumlein und singst, lobest und dankest Gott und darnach suchst du deine Nahrung und findest sie. Pfui, was hab' ich alter Narr gelernt, dass ich's nicht auch thue, der ich doch so viel Ursach dazu habe. Kann das Vöglein sein Sorgen lassen und hält sich in solchem Fall wie ein lebendiger Heiliger und hat dennoch weder Acker noch Scheun, weder Kasten noch Keller; warum thun wir's denn auch nicht, die wir den Vortheil haben, dass wir können arbeiten, das Feld bauen, die Früchte einsammeln, aufschütten und auf die Noth behalten? Dennoch können wir das schändliche Sorgen nicht lassen. Ersten Mose haben wir ein Gebot, dass wir Herren sein sollen über alle Kreaturen und wir machen uns selbst also zu Schanden, dass ein unmächtiger Sperling im Evangelium stehen muss als des allerweisesten Menschen Doktor und Prediger und täglich vor unsren Augen und Ohren solches vorhalten; siehe, du elender Mensch, du hast Haus und Hof, Geld und Gut mehr denn du bedarfst, noch kannst du Gott nicht vertrauen, dass er dir einen Tag zu essen gebe, so doch unser so unzählig viel ist, deren keines sein Lebtag ein Mal sorgt und doch Gott täglich uns ernährt. Summa: wir haben so viel Meister und Prediger als Vöglein in den Lüften, die mit ihrem lebendigen Exempel uns zu Schanden machen; dass wir uns sollten schämen und nicht dürfen die Augen aufheben, wenn wir einen Vogel singen hörten, als der Gottes Lob und unsre Schande gen Himmel schreit. Ja, siehe, wie sie allein aus Gottes Hand ihre Nahrung warten. Wenn man sie einsperrt, dass sie singen sollen und schüttet ihnen vollauf zu essen vor, dass sie sollten denken: nun habe ich genug! Das thun sie nicht, sondern sind viel lieber frei in der Luft, werden auch fetter und singen feiner, und lassen unsren Herr Gott sorgen, auch wenn sie Junge haben, die sie nähren sollen. Als wollten sie damit sagen: ich wollte viel lieber in des Herrn Küche sein, der Himmel und Erde geschaffen hat, und selbst Koch und Hauswirth ist und täglich unzählig viel Vöglein speist und ernährt aus seiner Hand und nicht einen Sack voll, sondern Himmel und Erde voll Körnlein hat. Draussen singe ich und bin fröhlich und weiss doch kein Körnlein, das ich essen soll; mein Brod ist noch nicht gebäcken, mein Korn noch nicht gesäet, aber ich habe einen reichen Herrn, der für mich sorgt, dieweil ich singe oder schlafe, der kann mir mehr geben, denn alle Menschen und ich mit unsren Sorgen vermöchten; der hat eine Küche, die so weit als die Welt ist. Aber der Mensch ist toll und thöricht geworden, nachdem er von Gottes Wort und Gebot gefallen ist, dass hinfort keine Kreatur lebt, die nicht klüger sei, denn er, und ein kleines Zeisichen, das weder reden und lesen kann, sein Doktor und Meister ist in der Schrift, obwohl er die ganze Bibel und seine Vernunft zu Hülfe hat." Wenn aber Gott die Vögel unter dem Himmel nähret, wie sollten wir uns Sorge machen, ob er auch uns nährt? Es ist eigentlich ganz unnöthig, dass der Herr noch die Frage an diesen Hinweis anfügt: *οὐχ ὑμεῖς*

—

Der Herr lässt es aber bei u
nicht beruhen; er kennt, dieweil
unsere Schwachheit viel zu gut.
ren, dass es auf ein blosses Wor
tritt zu dem Gebote auch noch ei
τῆς τροφῆς καὶ τὸ σῶμα τοῦ ἐνδύμ
Nerv desselben ist mit Aristote
κρεῖττον τὸ δι' ἑαυτὸ αἱρετὸν τοῦ δι
Satz des Chrysostomus: ὁ τοίνυν
Hieronymus auch sagt: *qui mai*
Calvin sagt desshalb vortrefflich
nimium curare, quomodo toleran
minum, qui vitam ipsam donavit
nendam pertinent subsidia nobis
iuriam, quoties diffidimus, ne r
fortuito in terram proiiceret. qu
latere, qualis sit conditio vitae
quin eius necessitatibus optime
vel sollicitudo obrepit, meminer
nobis donavit. Was unser G
darüber will er früh und spat
ben und den Leib gegeben, wel
dung bedürfen, so können wir s
darreichen wird.

V. 26. Sehet die Vög
nicht, sie ernden nicht,
und euer himmlischer Va
nicht viel mehr denn sie?
Schöpfer zu setzen sowohl ber
jetzt recht eindringlich an das
was ist, erst geworden ist, h
ganze Natur. Alles Irdische
Gleichniss des Himmlischen u
auf die Vögel hin, welche vo
diese lustigen Vöglein auch
wir uns Sorgen machen; sie
haben keine Felder, welche s
auf den Acker schickten
gen Gottes bergen kön
der rauhe Wind
das der Mensch
οὐρανοῦ, diese
Scholle Land
den ersten
lernen
gem
Au
br
w
d

Worte zu einer Zeit, da das Land weit und breit in
...hlingsschmucke wie ein Garten Gottes prangte. Er
...θετε, diess ist nicht gleich ἐμβλέψατε; die Vögel unter
... sich wohl von selbst durch ihren Flug und ihren Ge-
... Blumen des Feldes können das nicht. Der Mensch
... meistentheils, aber er soll sie beobachten, denn diese
... haben ihm nach Gottes Rath und Willen eine recht
...alten. Jesus will nicht, was Fritzsche annahm, mit τί
... es anfangen bei dem Wachsen, sondern wir sollen
... und herrlich sie emporwachsen. Sie thun das, indem
...θει. Zwei Geschäfte werden namhaft gemacht, durch
...wöhnlichen Leben die Kleider beschafft werden. Der
... am liebsten in Leinwand, diese kann aber nur durch
... erzeugt werden; dieses ist die Arbeit der Weiber, je-
...denn κοπιᾶν wird von dem *autor op. imp.* schon ganz
...auern des Feldes *cf. 2 Tim. 2, 6* verstanden. Keines von
...Lilien des Feldes; sind sie desshalb bloss, ohne Kleid und
... Der Herr Gott wirft ihnen ein Kleid um, ohne dass
...orgen und mühen; ein Kleid, vor welchem Salomo mit
...errlichen Pracht — unnöthig ist es, δόξα mit Keuchen,
...ller und Kühnöl auf das Pracht- und Staatskleid des Kö-
...iken — erbleichen und verschwinden muss. Der alte Kir-
...nymus ruft schon verwundert aus: *re vera, quod sericum,*
...pura, quae pictura textricum potest floribus comparari?
... rosa? quid ita candet ut lilium? violae vero purpuram
...rice. oculorum magis quam sermonis iudicium est! Luther's
...aber besser an das Herz; eben, wie er oben sagt, die Vög-
...Nahrung nicht ungefähr, sondern Gott der Vater im Himmel
...und ordnet's, dass ein jegliches Vöglein seine Pfründe habe
...erde. Also geht's mit den Blümlein auch, wie man sieht.
...ht Gottes sonderliche Ordnung und Schöpfung wäre, würde
... können sein, dass eines dem andern so gleich wäre, gleiche
...Anzahl der Blätter, Aederlein, Kerblein und anderes Mass
... Gott solchen Fleiss auf das Gras leget, ist's nicht Sünde
...ass wir noch zweifeln, ob auch Gott uns Kleidung schaffen
...d uns hiermit abermal Hohn gesprochen von den Blümlein,
...h mit Füssen getreten oder gefressen werden, und doch
...ch erhoben sind, dass sie unsre Schulmeister und Lehrer
...wir wohl vor ihnen das Hütlein abziehen und sie als unsre
...und denken mögen. Wir sind aber so blind und sehen es
...tt damit haben will und wie er es meinet. Das Blümlein
...nsertwillen, dass wir es sehen sollen, pocht und trotzt uns
...nn du gleich den Schmuck der ganzen Welt an dir hättest,
...ch nicht gleich, so ich dastehe und nicht sorge, von wan-
...muck herkomme, und thue nichts dazu, und ob du gleich
... bist, so bist du doch ein ungläubiger Mensch und dienst
...n Mammon. Ich aber bin frisch und hübsch und diene
...ahren Gott. Und wenn man eine Rose oder Viole gleich
...oder Sammt behängte, noch würde sie sagen: ich w...
...er mich schmücke droben im Himmel, der auch d...

μᾶλλον διαφέρετε αὐτῶν; Allein, es kann die Sorge gar nicht gründlich genug aus dem Herzen herausgerissen werden; der grosse Gott Himmels und der Erde mag schon tausend und tausendmal uns aus aller Noth erlöst haben, was hilft es? Kommt eine neue Noth, so sind auf ein Mal wieder die alten Sorgen da. Diess Unkraut der Sorge hat so sehr das arme Herz des Menschen umsponnen und durchdrungen, dass derselbe nicht ohne Grund ein Kind der Sorge ist genannt worden. Die Frage wird von Fritzsche in übertriebener Buchstäblichkeit übersetzt: *nonne vos potius quam illae excellitis?* Grammatisch genau sollte statt *μᾶλλον* stehen, *πολύ*, es steht hier aber, wie Meyer und Bleek richtig bemerken, in derselben Weise, wie es öfters noch zu einem Comparativ zu dessen Verstärkung gesetzt wird. Was ist nun aber das, um welches der Mensch weit besser ist als die Vögel unter dem Himmel? Der Herr deutet es an, wenn er seine Hinweisung auf die Vögel mit den Worten schliesst: *καὶ ὁ πατὴρ ὑμῶν ὁ οὐράνιος τρέφει αὐτά.* Gott, der alle Kreaturen versorgt, steht mit dem Menschen in einer solchen Verbindung, wie mit keinem Geschöpfe sonst; er, der der andern Geschöpfe Schöpfer ist, ist des Menschen Vater! Sorgt der Schöpfer für sein Geschöpf, wie muss der Vater erst für sein Kind sorgen!

V. 27. W e r i s t u n t e r e u c h, d e r s e i n e r L e b e n s l ä n g e k ö n n t e e i n e E l l e z u s e t z e n, o b e r g l e i c h d a r u m s o r g e t? Was nützt alles Sorgen? Wir wollen uns dadurch den Lebensunterhalt verschaffen und der Lebensunterhalt soll unser Leben erhalten. Können wir aber unser Leben erhalten; steht seine Länge in unsrer Hand? Ist Gott es nicht, der wie des Lebens Anfang, so auch des Lebens Ende setzt? So fasse ich *ἡλικία* von der Lebenslänge, dem Lebensalter, wie es von Wetstein, Hammond, Wolf, Kühnöl, Paulus, Olshausen, Tholuck, Bleek und Meyer geschehen. Die Kirchenväter — Augustinus, Chrysostomus, — Euthymius, der *autor op. imp.*, Erasmus, Luther, Calvin, Beza, Bengel, Fritzsche, Ammon verstehen dagegen darunter die Leibeslänge. Allein das geht nicht gut an. Der Herr will, was die Kirchenväter schon richtig fühlten, der *autor op. imp.* umschreibt *πῆχυν ἕνα* mit *modicam partem*, nicht sagen, dass wir mit unsren Sorgen nicht grosse Dinge, sondern selbst das Geringste nicht erreichen können, was auch aus der Parallele bei Lukas 12, 26 *οὔτε ἐλάχιστον δύνασθε* evident hervorgeht. Eine Elle grösser — *πῆχυς* ist die Länge des ganzen Unterarmes, zwei Spannen mehr — macht aber bei der Grösse des Leibes etwas sehr Bedeutendes aus. Das Bild, unter welchem das Leben hier erscheint, dass man ihm eine Elle zusetzen kann, ist, wie Baumgarten-Crusius richtig angibt, von der Laufbahn entlehnt und begegnet uns mehrfach im A. T. — Hiob 9, 25. *ψ.* 39, 6 und im N. T. — Joh. 9, 21 und 23. 2 Tim. 4, 7. Hebr. 11, 11. Auf die Sorgen: was werden wir trinken, geht Jesus nicht näher ein; es gehört eben Wasser und Brod, Trank und Speise zusammen; er geht gleich auf die dritte Frage der Sorge: womit werden wir uns kleiden? über und heisst uns wieder in die Natur hinein blicken.

V. 28 und 29. U n d w a r u m s o r g e t i h r f ü r d i e K l e i d u n g? S c h a u e t d i e L i l i e n a u f d e m F e l d e, w i e s i e w a c h s e n, s i e a r b e i t e n n i c h t, a u c h s p i n n e n s i e n i c h t u n d i c h s a g e e u c h, d a s s a u c h S a l o m o i n a l l e r s e i n e r H e r r l i c h k e i t n i c h t b e k l e i d e t g e w e s e n i s t, a l s d e r s e l b i g e n e i n e. Auf die Lilien des Feldes, d. h. auf die Lilien, welche nicht von Menschenhand in einem Garten gehegt und gepflegt werden, sondern frei wachsen, heisst der Herr uns achten. Er

redete sicher diese Worte zu einer Zeit, da das Land weit und breit in dem herrlichsten Frühlingsschmucke wie ein Garten Gottes prangte. Er sagt aber jetzt *καταμάθετε*, diess ist nicht gleich *ἐμβλέψατε*; die Vögel unter dem Himmel machen sich wohl von selbst durch ihren Flug und ihren Gesang bemerklich, die Blumen des Feldes können das nicht. Der Mensch übersieht sie desshalb meistentheils, aber er soll sie beobachten, denn diese Blumen des Feldes haben ihm nach Gottes Rath und Willen eine recht ernste Predigt zu halten. Jesus will nicht, was Fritzsche annahm, mit *τί* fragen, wie die Lilien es anfangen bei dem Wachsen, sondern wir sollen beachten, wie schön und herrlich sie emporwachsen. Sie thun das, indem sie *οὐ κοπιᾷ οὐδὲ νήθει.* Zwei Geschäfte werden namhaft gemacht, durch welche in dem gewöhnlichen Leben die Kleider beschafft werden. Der Orientale kleidet sich am liebsten in Leinwand, diese kann aber nur durch ein *κοπιᾶν* und *νήθειν* erzeugt werden; dieses ist die Arbeit der Weiber, jenes der Männer, denn *κοπιᾶν* wird von dem *autor op. imp.* schon ganz richtig von dem Bauen des Feldes *cf. 2 Tim. 2, 6* verstanden. Keines von Beiden thun die Lilien des Feldes; sind sie desshalb bloss, ohne Kleid und Hülle? Mit Nichten. Der Herr Gott wirft ihnen ein Kleid um, ohne dass sie sich darum sorgen und mühen; ein Kleid, vor welchem Salomo mit seiner ganzen herrlichen Pracht — unnöthig ist es, *δόξα* mit Keuchen, Paulus, Rosenmüller und Kühnöl auf das Pracht- und Staatskleid des Königs zu beschränken — erbleichen und verschwinden muss. Der alte Kirchenvater Hieronymus ruft schon verwundert aus: *re vera, quod sericum, quae regum purpura, quae pictura textricum potest floribus comparari? quid ita rubet ut rosa? quid ita candet ut lilium? violae vero purpuram nullo superari murice. oculorum magis quam sermonis iudicium est!* Luther's Worte dringen aber besser an das Herz; eben, wie er oben sagt, die Vöglein finden ihre Nahrung nicht ungefähr, sondern Gott der Vater im Himmel schafft's ihnen und ordnet's, dass ein jegliches Vöglein seine Pfründe habe und ernähret werde. Also geht's mit den Blümlein auch, wie man sieht. Denn wo es nicht Gottes sonderliche Ordnung und Schöpfung wäre, würde das nimmermehr können sein, dass eines dem andern so gleich wäre, gleiche Farbe, Blätter, Anzahl der Blätter, Aederlein, Kerblein und anderes Mass hätte. So nun Gott solchen Fleiss auf das Gras leget, ist's nicht Sünde und Schande, dass wir noch zweifeln, ob auch Gott uns Kleidung schaffen wollte? Also wird uns hiermit abermal Hohn gesprochen von den Blümlein, die von dem Vieh mit Füssen getreten oder gefressen werden, und doch von Gott so hoch erhoben sind, dass sie unsre Schulmeister und Lehrer werden, dass wir wohl vor ihnen das Hütlein abziehen und sie als unsre Meister ehren und denken mögen. Wir sind aber so blind und sehen es nicht, so es Gott damit haben will und wie er es meinet. Das Blümlein steht da um unsertwillen, dass wir es sehen sollen, pocht und trotzt uns und sagt: wenn du gleich den Schmuck der ganzen Welt an dir hättest, so bist du mir doch nicht gleich, so ich dastehe und nicht sorge, von wannen mir der Schmuck herkomme, und thue nichts dazu, und ob du gleich schön geschmückt bist, so bist du doch ein ungläubiger Mensch und dienst dem unmächtigen Mammon. Ich aber bin frisch und hübsch und diene dem rechten, wahren Gott. Und wenn man eine Rose oder Viole gleich mit eitel Gold oder Sammt behängte, noch würde sie sagen: ich will lieber, dass der Meister mich schmücke droben im Himmel, der auch die Vöglein

schmückt, denn alle Schneider und Seidensticker auf Erden. Was sind aber die Blumen oder das Gras auf dem Felde gegen uns? oder wozu sind sie geschaffen, denn dass sie einen oder zwei Tage stehen? Noch nimmt sich unser Herr Gott solches vergänglichen und geringen Dinges so hoch an, dass jegliches seinen eignen Rock an hat und damit daher prangt über aller Welt Schmuck. Wir aber, seine höchste Kreatur, um welcher willen er alle Dinge geschaffen hat, und uns Alles gibt, und ihm so viel an uns gelegen ist, dass es nicht mit diesem Leben ein Ende haben soll mit uns, sondern nach diesem Leben das ewige Leben will geben; die sollen ihm nicht so viel vertrauen? Noch gehen wir dahin, lassen uns predigen, scharren und geizen immer vor uns hin, aber uns zur ewigen Schanden und Schaden, dass ein jegliches Blümlein vor Gott und allen Kreaturen bis an den jüngsten Tag wider uns zeugt und unsren Glauben verdammt."

V. 30. So denn Gott das Gras auf dem Felde also kleidet, das doch heute stehet und morgen in den Ofen geworfen wird, sollte er nicht viel mehr euch thun, o ihr Kleingläubigen. Auch jetzt überlässt es uns der Herr nicht, aus seinem Hinweise auf die Lilien des Feldes die Nutzanwendung zu ziehen; wir sind eben vielfach zu träge und scheu, die nächstliegenden Folgerungen zu machen, wenn wir voraussetzen müssen, dass sie uns tief in das Fleisch einschneiden. Alle Entschuldigung soll uns abgeschnitten werden, daher zieht Jesus selbst den obigen Schluss. Er stellt nicht neben *τὰ κρίνα τοῦ ἀγροῦ* jetzt ein Neues, den *χόρτον τοῦ ἀγροῦ,* dass er, wie Meyer glaubt, von der *species* zum *genus* aufsteigt, sondern er versteht unter dem *χόρτος τοῦ ἀγροῦ* den Lilienflor, welcher das Land bedeckt, wie aus den Worten *οὕτω ἀμφιέννυσιν* hervorgeht. Ein Grund, jetzt nicht von Lilien, sondern vom Gras zu reden, lag darin, dass der Herr jetzt nicht die Lilien in ihrer Pracht und Herrlichkeit uns vergegenwärtigen, sondern im Gegentheil sie in ihrer Unscheinbarkeit und Nichtigkeit blossstellen will. Gras sind die Lilien, sie stehen mitten unter dem Grase und theilen das Geschick des Grases. Die Alten haben, wie Wetstein bemerkt, an den Lilien schon ein Doppeltes herausgehoben: *duo praecipue in liliis animadvertuntur et candor insignis et breve aevum. Ovid. fast. 4, 442 liliaque alba legit, Metam. 5, 392 candida lilia carpis — Horat. carm. 1, 36: breve lilium.* An beides erinnert Jesus hier; diese Lilien, welche nur heute stehen und morgen schon welk und dürr sind und zum Feuern gebraucht werden, in welches Prachtkleid sind sie gehüllt? Dürfen wir uns da wegen der Kleidung Sorge machen? Sind wir auch dem Grase gleich *ψ.* 90, 5 und 6, so sind wir doch nicht wie die Lilien geschaffen, um nur heute zu sein und morgen nicht mehr zu sein! Wir sind solche Wesen, *quos hic creavit,* sagen wir mit dem *autor op. imp., ut non pro tempore videantur, sed ut perpetuo sint;* wir sind nicht zu einem ephemeren Dasein, sondern zum ewigen Leben bestimmt! Weil Jesus auf diese unsre Bestimmung hinweist, spricht er hier von *ὁ θεός* und nicht von *ὁ πατήρ*; unser unendlicher Vorzug vor den Lilien des Feldes wird eben nicht auf unsre Abstammung von Gott, auf unser Göttlichernatursein zurückgeführt, sondern einfach auf unsre kreatürliche Bestimmung. Mit einer Apostrophe schliesst der Herr seine Frage: *ὦ ὀλιγόπιστοι.* Dieser Ausdruck kommt nur im N. T. vor und zwar ausser dieser Stelle, die Luk. 12, 28 ihre Parallele hat, nur noch 3 Mal bei Matthäus 8, 26; 14, 31; 16, 8. Die sorgenvollen Seelen haben also, wenn auch nicht durchaus keinen Glauben,

so doch nur ein sehr geringes Maas des Glaubens. Die Rabbinen haben dieses schon richtig erkannt, wie sie auch, ähnlich dem Herrn, ihre Schüler gelegentlich aus den dumpfen Schulstuben in das frische Leben hineinweisen. Wie *Kidduschim 4, 14* geschrieben steht: *R. Simeon, filius Eleazaris, dixit: vidisti umquam animal aut avem, quibus erat opificium? et sustentat se sine opera, attamen non creata sunt nisi ad inserviendum mihi; sed ego creatus sum, ad inserviendum creatori meo, nonne aequum est, ut me sustentare possim sine labore? sed male peregi opera mea et dilapidavi alimentum meum:* so heisst es *Thanchuma 83, 2: qui creavit diem, creavit alimentum eius: ideo dicebat R. Eleasar Modiensis, qui habet, quod hodie edat — et dicit, quid cras edam, hic est* ὀλιγόπιστος, מחוסר אמנה. Wer glaubt, der setzt sein Vertrauen in Gott; wer aber sorgt, dem fehlt es eben an diesem vertrauungsvollen Ruhen in Gott. Calvin sagt sehr wahr: *omnium curarum, quae modum excedunt, mater est infidelitas.*

Ganz falsch ist es, wenn *Ambrosius* und *Hilarius* in den Vögeln die unreinen Geister, in den Lilien die guten Engel und in dem Heu die Heiden erkennen.

V. 31. Darum sollt ihr nicht sorgen und sagen: was werden wir essen, was werden wir trinken, womit werden wir uns kleiden? Offenbar blickt dieser Vers auf V. 25 zurück: es ist aber die Frage, ob er eine bloss diesen Theil der Rede abschliessende Wiederholung ist oder ob er einen neuen Gedanken darreicht. Einzelne, wie z. B. Zeller in Beuggen, legten auf das Particip λέγοντες den Accent und fanden, dass der Herr hier das Aussprechen, das Mittheilen seiner Sorge an Andre untersage. Es ist wahr, die Sorge ist ansteckend; siehe dich wohl vor, dass du dein sorgebeladenes Herz nicht jedwedem ausschüttest; du würdest nur zu oft deinen Kleinglauben in das Herz deines Nächsten übertragen und ihn so beschädigen an dem köstlichsten Besitze, welchen er hat. Aber ich glaube nicht, dass diese Auffassung mit dem griechischen Texte sich verträgt; da steht λέγοντες, läge das Gewicht auf diesem λέγειν, so würde μὴ λέγετε unbedingt stehen müssen. Remigius fand hier eine blosse Wiederholung, welche er gar nicht übel also motivirt: *ideo autem hoc dominus repetivit, ut ostenderet hanc rem esse pernecessariam, ut arctius eam in cordibus nostris inculcaret.* Allein eine blosse Wiederholung liegt hier nicht vor: dagegen sträubt sich schon der Anfang des Satzes: μὴ οὖν μεριμνήσητε. Das οὖν zieht aus den vorhergehenden Sätzen einen Schluss: weil wir nicht für diesen kurzen Augenblick, sondern für die Ewigkeit geschaffen sind, weil wir Gottes Kinder sind, brauchen wir uns nicht zu sorgen, sind wir im Gegentheil trefflich versorgt. Es liegt hier ähnlich wie in einer andern Stelle der Bergpredigt 7, 16 und 20; dort war zuerst auch aufgestellt, *quod erat demonstrandum*, und nachdem diess geschehen, war ebenfalls mit einem ἄραγε der Schluss gezogen worden.

V. 32. Denn nach solchem allen trachten die Heiden. Denn euer himmlischer Vater weiss, dass ihr dess Alles bedürfet. Jener Fragen der Sorge sollen wir uns entschlagen, πάντα γὰρ ταῦτα τὰ ἔθνη ἐπιζητεῖ. Ein Culturvolk der neueren Zeit kann auf eine barbarische Horde nicht mit grösserer Verachtung herabsehen, als die Kinder Israel, zu denen Jesus diese Worte redete, auf die Heiden. Wie er nun vorher nach Lukas unter den Vögeln des Himmels die verachtetsten und unwerthesten, die Raben, ausgesucht hat, um sie den so hochstehenden und den

sich so hochdünkenden Menschenkindern eine heilsame Lehre ertheilen zu lassen, so weist er jetzt, damit diese stolzen Juden sich Grund ihres Herzens schämen sollen, darauf hin, dass sie sich mit solchen Fragen mitten in den Haufen der Heiden begeben, dass sie damit auf den Standpunkt des Heidenthums herabsinken. Die Heiden fragen: was werden wir essen? was werden wir trinken? womit werden wir uns kleiden? Der Heide ἐπιζητεῖ noch dergleichen. Es ist wohl nicht ohne Absicht hier ἐπιζητεῖν gesetzt, im folgenden Verse erscheint das *verbum simplex*. Bleek und Meyer lassen sich darüber nicht aus, allein ältere Ausleger haben schon einen Unterschied zwischen beiden Zeitwörtern anerkannt und wohl nicht mit Unrecht. Bengel schreibt daneben: *requirunt, tamquam rem difficilem*, Grotius findet ein *vehemens quoddam studium* angedeutet. Offenbar ist in dem *verbum compositum* der Begriff des Suchens verstärkt; weil die Heiden kein höheres Gut kennen als dieses Leben, welches wie ein Strom dahinfährt, so müssen sie in der grössten Aufregung an dem Ufer dieses rauschenden Stromes stehen, um möglichst viel für sich aus ihm zu fangen. Die Welt vergeht mit ihrer Lust und wer da mit den Heiden an diese Welt und ihre Lust sein Herz gehängt hat, der muss sich eilen, wenn er sein Theil empfangen will. Wer nichts Höheres kennt als dieses arme Leben im Fleische, der spricht: lasset uns essen und trinken, denn morgen sind wir todt! und wie er spricht, so handelt er. Er sucht sich die leckerste Speise, den köstlichsten Trank, die herrlichste Kleidung, um doch von seinem Leben wenigstens etwas zu haben. Allein jene Bauchsorge macht uns nicht bloss zu Heiden: οἶδε γὰρ ὁ πατὴρ ὑμῶν ὁ οὐράνιος, spricht der Herr, ὅτι χρῄζετε τούτων ἁπάντων. Die Ausleger streiten sich, in welchem Verhältnisse dieser zweite Satz mit γάρ zu dem ersten, auch mit γάρ eingeleiteten, stehe. Tholuck will diesen zweiten Satz mit dem ersten in die engste Verbindung bringen; darf man voraussetzen, sagt er, dass als das Charakteristische der Heiden diess angenommen wird, dass sie von Gott nichts wissen, 1 Thess. 4, 5, so dient der zweite Kausalsatz zur Erläuterung des ersten; ihr glaubt ja nämlich an den himmlischen Vater, welcher sich um die menschlichen Angelegenheiten bekümmert. Meyer hat aber ganz Recht, diese Auslegung ist willkürlich, denn sie schiebt einen Gedanken ein, welcher durch Nichts angezeigt ist. Ob aber Meyer selbst das Richtige getroffen hat, wenn er sagt: das zweite γάρ reiht nicht einen dem ersten Grunde coordinirten Grund an, sondern nachdem die V. 31 gegebene Vorschrift durch die Hinweisung auf die Heiden (denen sie sich nicht gleich stellen sollen) begründet ist, wird nun die nämliche Vorschrift mit einer ermuthigenden Erläuterung versehen, sodass also das erste γάρ *argumentativ*, das zweite *explicativ* ist, wie oft auch bei den Classikern: möchte ich bezweifeln. Sollte das Verhältniss beider Sätze nicht aber grade umgekehrt sein: können wir mit gutem Grunde sagen, dass der Satz: πάντα γὰρ ταῦτα τὰ ἔθνη ἐπιζητεῖ wirklich den Satz: μὴ μεριμνήσητε begründet? Bleek scheint mir viel zutreffender zu sprechen; dieses zweite Hemistich mit seinem γάρ bezieht sich nicht auf das erstere, als demselben subordinirt, sondern ebenfalls wieder auf V. 31, auf die Ermahnung, für dergleichen nicht zu sorgen, wofür es erst den Hauptgrund angibt." Gewiss der Hauptgrund wird jetzt erst angegeben, warum wir schlechterdings nicht sorgen sollen. Wir haben einen Vater über uns in dem Himmel; Gott, der grosse Gott Himmels und der Erde, ist unser Vater! Luther sagt: ihr habt einen Vater im Himmel, der

euch Leib und Leben, ja auch seinen Sohn gegeben hat, der weiss, was ihr bedürfet. Wie könnt ihr ihn aber für so unbarmherzig und hart halten, dass er's euch nicht geben und euch Hungers sterben und verderben lassen wollte? Trauet ihm doch, dass er so fromm sei und für euch väterlich Sorge trage, und euer nicht vergessen noch euch verlassen werde, ja dass er lang zuvor gewusst, was er euch geben solle und dafür gesorgt habe, ehe ihr selbst daran denket oder eure Noth fühlet.“ Wir wollen genauer nach den Quellen des Gottvertrauens forschen, welche Jesus in diesem Satze uns hat aufgeschlossen. Er weist uns vor allen Dingen auf das *εἰδέναι*, auf das Wissen Gottes hin. Wir haben nicht Noth, dem lieben Gott erst zu sagen, ja wir haben gar nicht Noth, unsren Nächsten oder uns selbst zu fragen: was werden wir essen? u. s. w., denn es ist Einer da, der Alles weiss, was uns gebricht, der unsre Noth schon von ferne erkennt. Was kann uns das aber helfen, dass Einer da ist, der Alles weiss; ist uns damit schon geholfen? Ja, wenn dieser Eine, der da weiss, ein Mensch wäre, könnten wir uns nicht getrösten, denn wir wüssten da nicht, ob er mit unserer Noth Mitleid empfände, ob er für unser Geschrei ein Herz hat. Der aber, welcher weiss, was wir bedürfen, heisst *ὁ πατὴρ ὑμῶν*. Wir können da nicht zweifeln, dass unsre Noth ihm an das Herz herandringt, ihm in das Herz hineingreift, er wird innerlich in Erregung und Bewegung gesetzt und wird sich aufmachen, um mit seiner Hülfe uns zu erscheinen. Und wozu sein Herz ihn treibt, das wird er auch vollbringen. Hier auf Erden reichen so oft die Mittel nicht aus, um des Herzens Wunsch hinauszuführen. Wie mancher irdische Vater, der seines armen Kindes grosse Noth erkennt und tief mitfühlt, kann nicht helfen, es fehlen ihm alle Mittel und Wege. Allein so steht es nicht mit dem Vater, welchen wir haben. Dieser *ὁ πατὴρ ὑμῶν* ist *ὁ οὐράνιος*, er wohnt und thront in dem Himmel, hoch erhaben über alle menschliche Schwachheit und irdische Beschränktheit. Kurz und gut sagt Bengel: *argumentum a divina omniscientia, bonitate, omnipotentia.* Welch einen grossmächtigen Trost hat der, welcher diesen Gott im Himmel zu seinem Vater in Christo Jesu wiedergewonnen hat: er kann mit dem Psalmisten alle Zeit jubiliren: der Herr ist mein Hirt, mir wird nichts mangeln! Wie reich sind wir, die wir nichts in diese Welt mitbringen und nichts aus dieser Welt mit fortnehmen; wie reich, wenn wir nur unsren Vortheil recht verstehen und reich werden wollen in Gott! Ein Buchstabe, sagt der alte H. Müller, macht uns reich und arm. Dieser Buchstabe heisst M. Er macht uns reicher als die Engel. Ein Engel sagt zwar: ich kenne einen Heiland; ich aber kann sagen: ich kenne m e i n e n Heiland.

V. 33. T r a c h t e t a m E r s t e n n a c h d e m R e i c h e G o t t e s u n d n a c h s e i n e r G e r e c h t i g k e i t, s o w i r d e u c h s o l c h e s a l l e s z u f a l l e n. Die Heiden haben viele Sorgen; der Christenmensch hat nur e i n e Sorge; wer diese eine Sorge zu Herzen genommen hat, der ist damit frei geworden von allen andern Sorgen. Um dieses Trachten, welches V. 24 schon als das einzig normale angedeutet war, recht tief in uns zu pflanzen, hat der Herr in den vorhergehenden Versen von allem falschen *ἐπιζητεῖν* uns zurückgerufen. Wir haben nun Zeit, Kraft und Lust zu diesem rechten *ζητεῖν*. Der Herr spricht: *ζητεῖτε πρῶτον τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ καὶ τὴν δικαιοσύνην αὐτοῦ.* Als Gegenstand des christlichen Strebens wird die *βασιλεία τοῦ θεοῦ καὶ ἡ δικαιοσύνη αὐτοῦ* bezeichnet: es scheint diess nicht ganz passend und richtig. Es scheint damit eine Zwiefältigkeit,

ein Zwiespalt in das Streben des Christen hineingebracht zu sein: es scheint ebenso damit der Begriff des höchsten Gutes in eine Zweiheit aufgelöst. Allein das *αὐτοῦ* bei *δικαιοσύνη* beweist schon, dass diese beiden Begriffe *βασιλεία* und *δικαιοσύνη* nicht ausser, sondern in einander liegen, dass sich der eine nicht vollziehen lässt, ohne dass der andre gedacht wird: wir können schlechterdings nicht trachten nach dem Reiche Gottes, ohne auch nach der Gerechtigkeit Gottes zu trachten und umgekehrt können wir nicht der Gerechtigkeit Gottes nachsetzen, ohne nach dem Reiche Gottes zu ringen. Ist Gott, wie schon die Heiden von ihrem Jupiter sagten, *optimus, maximus*, das höchste und vollkommenste Wesen, so ist klar, dass alles sittliche Streben auf diesen Absoluten, Vollkommenen gerichtet sein muss — Platon hat desshalb unstreitig schon sehr nahe an die Wahrheit herangestreift, wenn er in dem Gottähnlichwerden die sittliche Aufgabe des Menschen erkannte. Wie die Seligkeit des paradiesischen Zustandes in der Gottesgemeinschaft bestand, so ist das letzte Ziel unsres christlichen Lebens und Hoffens wieder nichts andres als die Gottesgemeinschaft. Diese aber offenbart sich nach zwei Seiten hin, nach Aussen und nach Innen; die innerliche Gottesgemeinschaft ist die *δικαιοσύνη*, denn diese ist der Zustand der Rechtbeschaffenheit, die Conformität unsres verborgenen Menschen mit Gott; die äussere Gottesgemeinschaft ist die *βασιλεία τοῦ θεοῦ*, denn diese ist der Zustand, wo Alles, was da lebt, webt und ist, nicht sich lebt, sondern aus Gott, für Gott und in Gott. Das Reich Gottes, jene Gottesgemeinschaft, welche in dem Sohne jetzt eben wieder aufgerichtet wird, und die H rzensgerechtigkeit, welche allein in dem Reiche Gottes uns wohnen lässt, soll das Ziel unsres sittlichen Strebens sein. Trachten sollen wir nach dem Reiche Gottes und seiner Gerechtigkeit *πρῶτον*. Augustinus u. A. haben hierauf hin gesagt, dass man nur in erster Linie nach dem Himmlischen zu trachten habe, in der zweiten Linie dürfe man nach dem Irdischen trachten: *cum enim dicit illud primum, significavit, quod hoc posterius quaerendum est, non tempore, sed dignitate.* Tholuck meint ähnlich, als ein untergeordnetes Streben sollte dieses Trachten nach dem Irdischen bezeichnet werden; de Wette spricht sich ebenso aus. Hiergegen bemerkt Bengel: *qui id primum quaerit, mox id unum quaeret.* Bleek ist der Meinung, dass der Herr sagen wolle: vor allen Dingen, darauf lasset vor Allem eure Sorge gerichtet sein, auch selbst in den Beschäftigungen und Bestrebungen, die sich unmittelbar auf den Erwerb der irdischen Güter oder die Betreibung irdischer Angelegenheiten überhaupt beziehen, muss die Beziehung auf das Höhere, auf das Reich Gottes und die Gerechtigkeit vor Gott das leitende Princip sein." Allein der Wortlaut dieses Verses ist so, dass nicht die irdische Sorge unter dem Deckmantel der Sorge um das Reich Gottes zugelassen wird, sondern dass diese letztere Sorge als die alleinige dasteht. Meyer verweist ganz richtig auf die Verheissung, welche diesem Gebote angehängt ist: *καὶ ταῦτα πάντα προςτεθήσεται ὑμῖν.* Wie wird es erlaubt sein, das Irdische mit in den Bereich seiner Sorgen aufzunehmen, wenn denen, welche nach dem Höheren ringen, dieses Geringe von selbst zufallen soll? Schon die Heiden haben erkannt, dass keiner der Gerechtigkeit umsonst dient: Seneka sagt *Ep. 10, 3, 18*: *nulli non virtus et vivo et mortuo retulit gratiam.* Die Offenbarung bestätigt dieses: man denke an das Wort Gottes, welches dem Salomo auf sein Gebet zu Theil wurde. 1 Kön. 3, 11 ff. Die Gottseligkeit hat die Verheissung dieses und des zukünftigen Lebens 1 Tim. 4, 8.

Die Kirchenväter *Clemens, strom. 1, 346* und *Origenes, de orat.* §. 2 haben uns ein apocryphisches Wort Jesu überliefert, was denselben Gedanken ausspricht: *αἰτεῖτε τὰ μεγάλα καὶ τὰ μικρὰ ὑμῖν προςτεθήσεται, καὶ αἰτεῖτε τὰ ἐπουράνια καὶ τὰ ἐπίγεια προςτεθήσεται.* Trefflich sagt Augustinus: *quia in hac vita militamus, ut ad illud regnum pervenire possimus, quae vita sine his necessariis agi non potest, apponentur nobis haec, inquit. quod — cum legimus (in fame et siti apostolum laborasse) non aestimemus Deum promisso titubasse — quandoquidem ista sunt adiutoria, novit ille medicus, cui nos totos commisimus, quando apponat et quando detrahat, sicut nobis iudicat expedire.* Trefflicher aber noch sagt unser Luther: dazu thut er auch eine Verheissung und Trost und spricht: so soll euch solches Alles zufallen, d. i. ihr sollt Essen und Trinken, Kleider u. s. w. dazu haben, als zur Zugabe, ohne alle eure Sorgen, ja eben damit, dass ihr nicht dafür sorgt und Alles um Gottes Reiches willen in die Gefahr setzet, und soll euch kommen, dass ihr nicht wisset, woher es kommt, wie uns auch täglich unsere Erfahrung lehrt. Denn Gott hat noch so viel in der Welt, dass er die Seinen auch ernähren kann, weil er alle Vögelein und Würmlein ernährt und die Lilien auf dem Felde kleidet; dass uns die Welt dennoch auch muss mit ihr essen und trinken lassen, ob ihr's gleich leid ist. Was wollen wir nun mehr begehren, wenn wir ebenso viel kriegen sollen als ein König und Kaiser, nämlich dass wir den Bauch ernähren und mich mein Brod ebensowohl speiset und mein Kleid sowohl deckt und wärmt als ihn sein königliches Mahl und güldene und silberne Stücke. Denn wie wäre es möglich, dass der sollte Hungers sterben, der Gott mit Treue dient und sein Reich fördert, weil er der ganzen Welt so überflüssig gibt? Es müsste kein Brod mehr auf Erden sein oder der Himmel nicht mehr regnen können, wenn ein Christ sollte Hungers sterben; ja Gott müsste zuvor selbst Hungers gestorben sein. Ist doch die Schrift allenthalben voll solcher Sprüche wie ψ. 37, 19, 25. Er wird ja an dir auch nicht zum Lügner werden, wenn du nur könntest glauben."

V. 34. **Darum sorget nicht für den andern Morgen, denn der morgende Tag wird für das Seine sorgen. Es ist genug, dass ein jeglicher Tag seine eigene Plage habe.** So nach der gewöhnlichen Interpunktion: Fritzsche theilt die beiden letzten Sätze so ab: *ἡ γὰρ αὔριον μεριμνήσει. τὰ ἑαυτῆς ἀρκετὸν τῇ ἡμέρᾳ, ἡ κακία αὐτῆς.* und fasst *ἡ κακία αὐτῆς* als Apposition zu *τὰ ἑαυτῆς.* Allein Meyer nennt mit Recht diese Satzfügung gezwungen. Nicht aus der Höhe sinkt die Rede des Herrn jetzt herab, er gestattet mit Nichten jetzt zu guter letzt noch eine Sorge, nachdem er alles Sorgen erst verboten hat. Tholuck irrt sich sehr: Bengel hätte ihn warnen sollen durch seine feine Bemerkung: *monitum mire ἀστεῖον, quo cura videtur concedi in crastinum, et tamen revera tollitur. nam curaces etiam ex futuris curis praesentes faciunt*; *unde curam procrastinare fere idem est, quod curam deponere.* Es heisst für das Erste: *μὴ οὖν μεριμνήσητε εἰς τὴν αὔριον.* Durch *οὖν* wird diese Mahnung eng an den vorhergehenden Satz angeschlossen und da das *μεριμνᾶν* V. 25 und 31 genau bestimmt war, so kann es hier nur heissen: sorget nicht um Speise, Trank, Kleidung u. dergl. mehr. Wir sollen nicht sorgen aus einem durch *οὖν* angezeigten Grund; weil eben das Alles, worum wir uns sorgen, nicht verdient, dass wir uns sorgen, da es uns von selbst zufallen soll. Weil wir eine solche grosse Verheissung haben, sollen wir *εἰς τὴν αὔριον*

unbekümmert sein. Falsch legt der *autor op. imp.* diess durch *superfluum* aus, Augustinus künstelt auch, wenn er sagt: *temporale, non enim dicitur crastinus dies, nisi in tempore, ubi praeterito succedit futurum.* Hieronymus bemerkt: *de praesentibus ergo concessit debere esse sollicitos, qui futura prohibet cogitare.* Allein die Schlussworte nöthigen uns unter *ἡ αὔριον*, was auch am nächsten liegt, den morgenden Tag zu verstehen. Verstattet Jesus uns da nun das Sorgen wenigstens für heute; schliesst er die Vorderthüre fest zu, um uns ein Hinterthürchen zu öffnen, durch welches nun die Sorgen in das Haus, das er eben von allen Sorgen freigefegt hat, wieder einschlüpfen? Das wäre höchst bedenklich: wollte der Herr auch nur ein *minimum* von Sorgen gestatten, so würde aus diesem *minimum* sehr schnell ein *nimium* werden. Wir sagen lieber mit Olshausen, alle Sorgen beziehen sich nicht auf das Heute, sondern auf das Morgen, wie Luther desshalb sehr gut übersetzt; was werden wir essen? Wir sollen aber nicht sorgen für den andern Tag, *ἡ γὰρ αὔριον μεριμνήσει τὰ ἑαυτῆς.* Chrysostomus hat schon richtig bemerkt, dass hier der morgende Tag personificirt sei: was aber soll nun heissen: *μεριμνήσει τὰ ἑαυτῆς.* Fritzsche sagt: *crastinus dies curam geret, non vacabit,* de Wette, Meyer ebenso. Dagegen hat Augustinus dieses *μεριμνᾶν* nicht in dem Sinne, sich mit Sorgen tragen, genommen, sondern in dem Sinne, in welchem es auch bei den Klassikern vorkommt, für sich sorgen, sich versorgen. Er sagt nämlich: *aderunt enim haec, quia novit pater vester, quod horum omnium indigeatis.* Luther ganz ähnlich: wenn Morgen kommt, wird er seine Sorge selbst mitbringen; wie man sagt: kommt Tag, so kommt auch Rath. Denn unser Sorgen schafft doch nichts; wem aber Gott wohl will und Glück gibt, der kann oft ohne Mühe und Sorgen in einer Stunde mehr ausrichten denn sonst ein Anderer in vier ganzen Tagen mit grosser Mühe und Sorge. So auch Zwingli, Olearius, Bengel, Kühnöl, Tholuck, Bleek. Wir entscheiden uns für die letzte Auffassung, sie stimmt besser zu der Verheissung des vorhergehenden Verses und schickt sich auch besser zu der Prosopopöie. Was soll diese, wenn nur gesagt werden soll, dass morgen dieselben Sorgen wie heute wieder auf uns liegen würden? Wir sollen aber das Morgen nicht mit in den Bereich unsrer Sorgen hineinziehen, um uns nicht unnöthig selbst zu plagen und zu quälen: *ἀρκετὸν τῇ ἡμέρᾳ ἡ κακία αὐτῆς.* Jeder Tag hat *κακία* genug. Was ist darunter zu denken? Tertullianus: *vexatio,* der *autor op. imp.*: *labor et miseria.* Chrysostomus: *ταλαιπωρία*, Luther: Plage, Bengel: *aerumna*, Meyer: Schlimmheit, d. h. seine üble, durch Gefahren, Leiden, Missgeschick hergestellte Beschaffenheit. Doch bemerken die Alten, dass *κακία* hier nicht in dem sonst üblichsten Sinne erscheint; Hieronymus schreibt: *hic malitiam non contrariam virtuti posuit, sed laborem et afflictionem et angustias saeculi, quomodo Sara afflixit Agar, ancillam suam, quod significanter graece dicitur, ἐκάκωσεν αὐτήν.* Augustinus suchte den Anstoss also zu beseitigen, er schreibt: *propterea malitiam nominatam arbitror, quia poenalis est nobis.* Allein diese Bedenken sind nicht nothwendig, da *κακία* nicht immer das sittlich Ueble, sondern auch das physische Uebel bezeichnet. Wir schliessen mit Luther: Unglück oder Plage heisst er, dass uns aufgelegt ist im Schweisse unsers Angesichts uns zu nähren 1 Mos. 3, 19, und was anderer zufälliger, täglicher Jammer, Unfall, Widerstand, Hinderniss und Gefahr ist. Solch Leid leide und nimm es an mit Freuden und lass es doch dabei bleiben: denn du hast damit genug zu tragen und lasse die Sorge nach, damit du

des Unglücks nur mehr und schwerer machst, denn es an ihm selbst ist. Was willst du über den heutigen Tag sorgen und zweier Tage Unglück auf dich nehmen? Lass es bei dem bleiben, das dir der heutige Tag auflegt; morgen wird dir der Tag ein anderes bringen."

Von der christlichen Sorglosigkeit, von der Thorheit alles Sorgens, von dem einzig berechtigten Trachten nach dem Reiche Gottes handelt unsere Perikope.

Der Christ kennt keine Sorgen.

Denn er weiss 1. dass er nicht zween Herrn dienen kann,
2. dass der Versorger aller Kreaturen sein lieber Vater ist,
3. dass diess Alles dem zufällt, der am Ersten trachtet nach dem Reiche Gottes.

Ein Thor, wer sorgt.

Mit seinem Sorgen 1. macht er seinen Gottesdienste zu nichte,
2. verleugnet er seine Kindschaft bei dem Vater,
3. weist er die köstlichste Verheissung von sich,
4. häuft er sich muthwillig Plage auf Plage.

Nicht gesorgt und doch versorgt!

1. Das bezeugt uns die Schöpfung,
2. das glaubt der Heide nicht,
3. das erfährt, wer nach dem Reiche Gottes trachtet.

Gottesdienst leidet keinen Mammonsdienst.

1. Der Mammonsdienst wurzelt in der Sorge, die Sorge aber in dem Kleinglauben;
2. der Gottesdienst wurzelt in dem Trachten nach dem Reiche Gottes und dieses Trachten hat die Verheissung, dass ihm solches Alles zufällt.

Sorget nicht!

Bedenkt: 1. ihr seid Gottes Knechte,
2. ihr seid Gottes Kinder,
3. ihr seid Gottes Erben.

Trachtet am Ersten nach dem Reiche Gottes!

1. Das allein ist vernünftig,
2. das allein hat die Verheissung.

Worin besteht die rechte Sorge?

1. Nicht in der Gleichstellung des irdischen und himmlischen Bedürfnisses,
2. noch viel weniger in der Ueberordung des irdischen Bedürfnisses,

3. sondern in der Feststellung des himmlischen Bedürfnisses als des einzigen Bedürfnisses.

Was ist die Hauptsorge?
1. Wie denkt der Unentschiedene,
2. wie der Heide,
3. wie der Christ?

Erdensorge und Himmelstrachten.
1. Das Eine Mammonsdienst, das Andre Gottesdienst;
2. das Eine des Kleinglaubens, das Andre des Glaubens Zeichen;
3. das Eine entschieden verboten, das Andre ebenso entschieden geboten;
4. das Eine voll Plage, das Andre voll Verheissung.

---

16. Der sechszehnte Sonntag nach Trinitatis.

Luc. 7, 11—17.

Eng schliesst sich diese Perikope an die vorhergehende an, in welcher von den Christen gottvertrauende Sorglosigkeit gefordert wurde. Das ist eine grosse Forderung und das Leben bezeugt es, dass der Herr damit etwas gefordert hat, das selbst der geförderte Christenmensch nicht immer im Stande ist zu leisten. Aber nichts zu grosses wird von uns gefordert, das beweist diess Evangelium. Da ist die grösste Noth, kein Mensch hat helfen können, Alles scheint verloren, alle Hoffnungen sind zu Grabe getragen; der Herr erscheint und hilft, er hilft durch ein einziges Wort. Da wir einen solchen Herrn haben, der uns hilft, auch ohne dass wir ihn darum bitten, wie könnten wir uns sorgen und fürchten? Unser Leben ruht in des Herrn Händen; seine Gabe und Gnade ist das Leben; daher geziemt uns ein rechtes Gottvertrauen.

V. 11. **Und es begab sich darnach, dass er in eine Stadt mit Namen Nain ging und seiner Jünger gingen viele mit ihm und viel Volks.** Der *textus receptus* hat *καὶ ἐγένετο ἐν τῇ ἑξῆς,* was auch der *codex Sinaiticus* bietet; man hat aber — selbst Meyer — aus dem *τῇ* ein *τῷ* gemacht. Bei *τῇ* wäre *ἡμέρᾳ* zu ergänzen und der Evangelist sagte dann aus, dass diese Auferweckung des Jünglings von Nain den Tag nach der Heilung des Knechtes zu Kapernaum geschehen sei; bei *τῷ* wäre *χρόνῳ* zu suppliren und wir erführen das Datum dieser Begebenheit nicht näher und hätten somit freie Hand, sie unterzubringen, wo es uns am passendsten erscheint. Ob Steinmeyer ganz Recht hat, wenn er meint, die Correktur *τῷ* verdanke dem Umstand ihren Ursprung, dass man die drei in den Evangelien überhaupt nur berichteten Todtenerweckungen des Herrn in aufsteigender Linie hätte stattfinden lassen wollen — erst eine Erweckung von dem Sterbebette, dann eine von der Todtenbahre und endlich eine aus dem Grabe, oder erst die Erweckung eines Mägdleins, dann die eines Jünglings und endlich die eines Mannes —; wage ich nicht zu behaupten.

Wenn Einige aus solchen ästhetischen Rücksichten sich leiten liessen, so doch sicher nicht alle. Meyer wenigstens hat andere Motive; das Gewicht der Zeugen, sagt er, schwankt. Zu entscheiden ist nach dem Gebrauche des Lukas, welcher „am folgenden Tage" durch τῇ ἑξῆς immer ohne ἐν ausdrückt (*Act. 21, 1. 25, 17. 27, 18;* auch Luk. 9, 37, wo ἐν zu tilgen ist)." Allein das Gewicht der Zeugen schwankt doch nicht in der Weise, dass uns die Wahl vollständig frei stünde. Die besten Handschriften geben τῇ und so bleiben wir dabei, dass Jesus an dem auf die Heilung des Knechtes folgenden Tage nach Nain kam. Dieser Ort scheint nicht von Bedeutung gewesen zu sein, denn sonst würde der Evangelist nicht sagen: ἐπορεύετο εἰς πόλιν καλουμένην Ναΐν. In dem A. T. kommt dieses Städtchen gar nicht vor, es ist nicht zu verwechseln mit einem andern *Nain*, welches nach Josephus *de b. j. 4, 9, 4* im Ostjordanlande lag; in dem N. T. begegnet es uns auch nicht wieder, denn diese Todtenerweckung ist des dritten Evangelisten ausschliessliches Eigenthum. Origenes, Eusebius, Hieronymus reden von diesem Orte; nach dem ersteren zu ψ. 88 lag er an oder auf dem Hermon; Eusebius gibt an, dass er zwei Miliarien vom Tabor entfernt gewesen, nach Mittag hin in der Nähe von Endor; Hieronymus bestätigt die letzte Notiz. Nain hat sich bis auf den heutigen Tag erhalten, Robinson, Ritter u. Andre finden es in dem Oertchen Nein wieder, das in der Ebene Esdrelon liegt, am nördlichen Fusse des *Dschebel ed-Dehi*, etwa 8 Stunden von Kapernaum. (Robinson, Palästina 3, 469. Caspari, 127). Man leitet den Namen Nain gewöhnlich (so H. Müller, Heubner, Olshausen, Herder) von נָעִים, angenehm, lieblich ab, es hiesse also Schönau; allein Rosenmüller macht gegen diese Etymologie geltend, dass der syrische Uebersetzer den Namen der Stadt so schreibt, dass kein ע, sondern ein א in ihm gewesen sein muss. Nain wäre dann der syrische Plural für den hebräischen נָאוֹת und hiesse Anger, Weide, so vor Rosenmüller schon Simonis und nach ihm Winer. Die Stadt gibt der Evangelist wohl absichtlich an; Calvin bemerkt schon sehr richtig: *nomen nobis ad certitudinem historiae facit*, Bengel erweitert diesen Satz und sagt: *nomen oppidi et gemina multitudo spectatorum confirmat certitudinem miraculi.* Ein grosses Gefolge begleitet den Herrn; συνεπορεύοντο, schreibt der Evangelist, αὐτῷ οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ ἱκανοὶ καὶ ὄχλος πολύς. Es wird damit ein sehr bedeutsamer Unterschied gemacht in der Gesellschaft, welche Jesus umgibt; uns ein Wink, dass wir nicht das Recht haben, jeden, welcher dem Herrn nachfolgt, sofort für einen rechten Jünger zu halten. Wir müssen scheiden lernen; Gute und Böse sitzen an dem Hochzeitsmahle des Königssohnes, Gerechte und Ungerechte, Heilsbegierige und blosse Neugierige begleiten den Herrn auf seinen Wegen. Die μαθηταί werden von dem ὄχλος unterschieden; das Adjektiv ἱκανοί belehrt uns schon, dass wir hier den Begriff nicht auf die Zwölfe beschränken dürfen, es steht offenbar im weiteren Sinne wie 6, 13, 17 und 20 und umfasst alle, welche, um wirklich etwas zu lernen, sich Jesus für eine längere oder kürzere Zeit angeschlossen haben. Der ὄχλος ist dann die Menge, der grosse Haufe, welcher sich dem Herrn noch nicht als dem Meister ergeben hat, sondern sich zu ihm hält, weil er ein grosser Mann ist und bei ihm Grosses zu sehen ist.

V. 12. **Als er aber nahe an das Stadtthor kam, siehe, da trug man einen Todten heraus, der ein einiger Sohn war seiner Mutter und sie war eine Wittwe und viel Volks aus der Stadt ging mit ihr.** Der Evangelist beschreibt absichtlich recht ausführlich: die Situation wird geschildert, damit das Wunder desto lebendiger vor unsren Augen dastehe. Nichts besonderes, scheint es, ist auf dem Wege von Kapernaum bis Nain, einem angestrengten Tagemarsche, vor sich gegangen; Jesus steht an dem Ziele seines Weges, die Stadt liegt vor ihm, eben will er durch das Thor einschreiten — *καὶ ἰδοὺ*. Da begegnet ihm etwas, das er und keiner seiner Begleiter vermuthet hatte. Dem Zuge, welchen er in das Thor Nains einführen will, tritt ein anderer Zug entgegen in Nains Thor, welcher hinaus will. Zwei Feldherren stehen auf ein Mal einander gegenüber, zwei Heere stossen in Nains Thoren auf einander. Trefflich sagt Luther: hier siehst du zweierlei Prozessionen an einander stossen, eine der armen Wittwe mit dem todten Jüngling und des Volks, so ihm nachfolgt zum Grabe; die andere Christi und derer, die mit ihm in die Stadt gehen. Das erste Bild zeigt, was wir sind und was wir zu Christus bringen, denn das ist der ganzen Welt Bild und Grenze auf Erden, da ist ein Haufe, die alle nach dem Tode gehen und zur Stadt hinausfolgen müssen. Das ist der ganzen Welt Wesen auf Erden, da ist nichts denn viel Todes Bild und Geschäft, ein steter und täglicher Gang zum Tode bis an den jüngsten Tag, da immer Einer nach dem Andern dahinstirbt und Einer den Andern zum Grabe bringt, damit ihm heute oder morgen die Andern auch zu Grabe also folgen.“ Es ist ein ergreifendes, hochbedeutsames, für Zeit und Ewigkeit entscheidendes Zusammentreffen. Auf der einen Seite steht der König der Schrecken, welcher eben seinen Raub in Sicherheit bringen will, und auf der andern Seite steht der Fürst des Lebens. Diese beiden streiten mit einander über das menschliche Geschlecht. Der Eine will uns in den Tod stürzen und im Tode behalten, der Andre will uns von dem Tode erlösen und zum Leben wiederbringen. Sie können nicht an einander vorüber; sie müssen sich in dieser Stunde mit einander messen. Auf wessen Seite wird der Sieg sein? Wird der Tod triumphiren, wird das Leben den Tod verschlingen in den Sieg? Es gibt ein günstiges Vorzeichen; der Herr zieht in die Stadt hinein, der Tod zieht aus der Stadt heraus, es scheint, als ob er sich selbst vor dem Stärkeren flüchten wolle, der jetzt in Nains Thoren steht. Ein *τεθνηκώς* wurde hinausgetragen, denn die Israeliten begruben nicht in ihren Wohnplätzen die Todten, sondern ausserhalb. Wer ist dieser Todte? Es ist kein Greis, der nach der Ruhe sich schon lange gesehnt hat; es ist, wie uns hernach angegeben wird, ein *νεανίσκος*, ein Jüngling, der in der Blüthe seiner Jahre dahingerafft wurde. Der Tod eines Greises greift uns nicht so tief an das Herz, als der frühe Tod eines Jünglings; wir setzen bei dem alten Manne voraus, dass er Simeons Gebet zu seinem Gebet gemacht: Herr, nun lässest du deinen Diener in Frieden fahren; er hat des Lebens Freude und Leid reichlich erfahren; er hat das Werk, welches ihm aufgegeben war, zu vollenden Zeit genug gehabt; seine Lebenskraft ist erschöpft, seine Lebenslust gebrochen, er geht den Weg alles Fleisches und wir rufen ihm nach: wohl dir, du hast es gut! Der Jüngling aber, welchen der Tod ereilt, hat nach unsren Gedanken seinen Weg kaum angetreten, sein Werk nicht vollendet; ein gewaltiger Schlag schmettert ihn auf den Boden, er sinkt dahin, nicht

wie die Frucht, die an dem Baume des Lebens gereift ist, sondern wie die vielversprechende Blüthe, welche ein rauher Nachtfrost abgeworfen hat. Aber dieser Todte bewegt unser Herz noch tiefer; er war *υἱὸς μονογενὴς τῇ μητρὶ αὐτοῦ.* Kühnöl bemerkt vortrefflich: *oratio simplex, sed affectu plena.* Wie kein Alter vor dem Tode bewahrt, so kann auch keine Liebe aus der Gewalt des Todes uns retten. Dieser Todte war der eingeborene Sohn für seine Mutter; der Herr hatte ihr nur diesen einen Sohn, wahrscheinlich nur dieses einzige Kind geschenkt. Ihre ganze mütterliche Liebe concentrirte sich auf diesen Sohn; sie behütete ihn wie ihren Augapfel und bewachte ängstlich jeden seiner Schritte. Was fragt aber der Tod nach den zartesten Banden der Liebe; er ist unerbittlich und unbarmherzig; er hat, wie eine eiskalte Hand, so auch ein steinernes Herz. In den tiefsten Jammer ist die Mutter versenkt; dieser Sohn war ihres Herzens Freude und Stolz, ihr Trost, ihre Hoffnung. Er ist dahin, er der *υἱὸς μονογενής.* Gut sagt Grotius: *hoc ad luctus magnitudinem significandam pertinet. nam in proverbium transiit ad Hebraeos planctus super unigena. Sacharj. 12, 10. Jerem. 6, 26.* Und nicht bloss bei den Hebräern ist dieses ein Sprüchwort gewesen; es ist ein allgemein menschliches Gefühl, dass der Verlust des einzigen Kindes tiefer in's Herz schneidet, als der Verlust eines Kindes aus einer reichen Kinderschaar; dort ist Alles mit diesem Einen dahin, hier bleibt den Eltern doch noch ein Ruhepunkt für ihre Liebe, ein Anhaltspunkt für den Glauben an Gottes Huld und Freundlichkeit. Aber das volle Maass des Elendes ist noch nicht ausgeschüttet; *καὶ αὕτη χήρα,* fügt der Evangelist zum Schlusse noch hinzu. Ein schwerer Schlag hat sie also früher schon getroffen; diese Mutter kann sich nicht ausweinen an der Brust ihres Mannes; sie war eine einsame Wittwe, dieses Kind verband sie noch mit dem Leben, jetzt ist sie ganz vereinsamt. Der alte Basilius von Seleucia lässt dieses Weib, welches er sich das Haar zerraufen und die Wangen mit den Nägeln zerfleischen sieht, unter Thränenströmen also klagen: o Sohn, wem hinterlässest du die arme, kinderlose Wittwe? Wem empfiehlst du die von aller Hoffnung verlassene Mutter? Wer wird ferner die Angelegenheiten der Wittwe besorgen? Wen soll ich nach dir als meinen Beschützer betrachten? Auf wen soll ich meinen Stab stützen? Wen soll ich zu meinem Beistand erwählen? Mein Mann ist schon früher gestorben, mein Sohn ist nun auch nicht mehr! Wie soll ich das Unglück der Verlassenheit ertragen? Wie soll ich den Stürmen, welche dem Wittwenstande drohen, entgehen? Bis auf diese Stunde wurde ich durch die Last des Wittwenstandes gebeugt, jetzt wälzt sich auch das Dunkel der Kinderlosigkeit über mich. Ich besass zwei hellscheinende Lichter, meinen Gatten und meinen Sohn, jetzt hat mir der Tod beide ausgelöscht. Wer, o Sohn, wird einst die gestorbene Mutter zur Erde bestatten? Wer wird ihr die letzte Ehre und Pflicht erweisen? Ich muss im Beweinen dem zuvorkommen, der mich hätte beweinen sollen; ich muss den begraben, der mich hätte bestatten sollen. Ich kann mich nunmehr nicht deiner Umarmung, nicht mehr deiner Küsse erfreuen, welche mir süsser als Honig und Honigseim waren. Du, Tod, hättest die Mutter eher als den Sohn rauben sollen. Denn es ist die Ordnung der Natur, dass die Eltern ihren Kindern im Tode vorangehen." Geht der Kirchenvater auch zu weit, denn aus der Anrede des Herrn geht hervor, dass die arme Wittwe nicht laut klagte, sondern nur bitterlich weinte, so ist es doch wahr, was Luther sagt, dass es nämlich mit dieser Frau kein Scherz gewesen ist, sie

hat zwei Unglücke auf dem Hals. Zum Ersten ist sie eine Wittwe, das ist Unglücks genug einem Weibe, dass sie verlassen ist und allein, hat Niemand, zu dem sie sich Trostes versehen dürfte. Zum Andern, sie hat nur einen einzigen Sohn, den sie lieb hatte, der stirbt ihr hernach auch, der doch ihr Trost hätte sein sollen. Nun Gott fährt zu, nimmt ihr den Mann und Sohn hinweg; sie hätte viel lieber Haus und Hof verloren, ja ihren eigenen Leib denn diesen Sohn und den Mann; der Herr kehrt es aber um. Nun war es in diesem Volk für die höchste Plage und eine grosse Ungnade Gottes gerechnet, wenn Vater oder Mutter keinen Namen oder Kinder hinterliessen. Da werden gewisslich die Gedanken zugeschlagen sein: siehe, du bist auch der verfluchten Weiber eins, welchen Gott so feind ist, dass sie keinen Namen hinter sich lassen müssen."

Der Jammer des Weibes findet grosse Theilnahme in Nain, wir ersehen dieses aus dem Umstande: *καὶ ὄχλος τῆς πόλεως ἱκανὸς ἦν σὺν αὐτῇ.* Ein Fünklein Nächstenliebe ist doch noch in dem Herzen des gefallenen Menschen vorhanden; sollte aber solch eine gewaltige Sprache, als Gott hier geführt hat, nicht auch das stärkste Herz erschüttern! In dumpfem Schmerze geht dieser Leichenzug dahin: das Licht des Lebens bricht aber schnell hinein in diese Schatten des Todes.

V. 13. Und da sie der Herr sah, jammerte ihn derselbigen und sprach zu ihr: weine nicht! Jesus wendet den Blick nicht von unsrem Elende ab, er siehet es an und findet auf den ersten Blick die Seele, welche am schwersten heimgesucht ist aus dem Volk heraus. Der Evangelist sagt, auf ein Wunder hinwinkend, *καὶ ἰδὼν αὐτὴν ὁ κύριος.* Bengel schreibt hierzu: *sublimis haec appellatio iam Luca et Johanne scribente usitatior et notior erat quam Matthaeo scribente. Marcus medium tenet. initio doceri et confirmari debuit hoc fidei caput. deinde praesupponi potuit.* Selbst Bleek findet diese Bezeichnung Jesu als des *κύριος* hier bedeutsam; er sagt, sie finde sich nur in dem Evangelium des Lukas öfters und zwar in solchen grösseren oder kleineren Abschnitten, die ihm eigenthümlich sind, so 10, 1. 11, 39. 12, 42. 13, 15. 17, 5 und 6. 18, 6. 22, 31 und 61. Jesus will sich als den Herrn hier in Nains Thor offenbaren, das kündet Lukas dem, der ein feines Ohr für seine feine Sprache hat, deutlich an. Das Weib musste ihm schon von selbst in die Augen fallen, denn es stand unmittelbar vor ihm. Im Morgenlande bringt es nämlich die Sitte mit sich, dass die Angehörigen nicht hinter dem Todten drein, sondern vor dem Todten hergehen. Wetstein sagt sehr richtig: *ducebat funus* und beruft sich auf *Bereschith R. 17, 13,* wo es heisst: *quare mulieres funus primae sequuntur? quia mundo fuerant causa mortis, propterea ducunt pompam.* Inniges Mitleid ergriff den Herrn, als er die kinderlose Wittwe sah: *ἐσπλαγχνίσθη.* Wenn das Volk in der Stadt so tiefes Mitleid mit dem armen Weibe hatte, wie sollte er, welcher das Menschenherz erst gepflanzt hat und es lenkt wie Wasserbäche, welcher die Quelle alles Erbarmens ist, nicht dieses Weibes Leid im tiefsten Herzen empfinden? Man hat gefragt — Steinmeyer hat es in unsrer Zeit wieder sehr ernstlich gethan —, wie der Herr von so tiefem Jammer mit dem Weibe konnte ergriffen werden? Warum sich hier nicht jenes *ἐμβριμᾶσθαι* wiederholte, welches ihn an dem Grabe des Lazarus ergriff? Warum hier nicht der Zorn, sondern das Mitleid überwogen hat? Steinmeyer sagt: unsere Annahme ist die, dass der Herr hier ein Vorbild von demjenigen geschaut habe, was sich an ihm

selbst in nicht mehr ferner Zeit erfüllen sollte. Man hat vielfach die Auferweckung des Lazarus durch Jesum als ein Vorspiel seiner eigenen Auferstehung beurtheilt: auch Strauss hat das Recht dieser Betrachtungsweise — freilich im Interesse seiner Tendenzen — ausdrücklich anerkannt. Allein weit unzweifelhafter ist man dazu befugt, die jetzt vorliegende Begebenheit in eine derartige Relation zu einem Vorfall in dem Ausgang Jesu selbst zu bringen. Als nemlich der Herr den Kelch des Todes trank, da stand die *mater dolorosa* zu des Kreuzes Füssen mit ähnlichen, nur tieferen Schmerzen wie das Weib zu Nain. Auch er, Jesus, war in einem Sinne der *μονογενὴς τῇ μητρὶ αὐτοῦ — καὶ αὕτη χήρα.* Wir wissen, wie er voll Mitleid auf sie herniederschaut, und ihr nicht in Worten allein, sondern kraft einer letztwilligen Verfügung sein *μὴ κλαῖε* zugerufen hat. Unter allen Verhältnissen der *στοργή* war das zu der Mutter das einzige, in welchem er gestanden hat. — Mit dem Weibe, welches ihn geboren hatte, empfand er daher ein sonderliches Mitleid, ein anderes, ein tieferes, als wenn ihm Blinde und Aussätzige oder überhaupt Bedürftige ihre ganze Noth geschildert hatten; — ein Mitleid nicht in Kraft des herablassenden Erbarmens, sondern im Mitgefühl der eigenen Schmerzempfindung. Und wenn es nun geschah, dass ihm ein Weib vor Augen trat in einem Weh, in einer Lage, in der er s e i n e Mutter bald erblicken sollte; so erklärt sich ein Grad des ausdrücklich berichteten *ἐσπλαγχνίσθη*, welcher diese T h a t des Mitleids begreiflich macht." Ganz innig und sinnig, sagen wir, aber doch wohl zu gesucht und desshalb falsch. Es ist für das Erste zu bemerken, dass Steinmeyer hier von dem Tode des Herrn fortwährend als von einer bald bevorstehenden Begebenheit redet; das ist aber nicht richtig. Er selbst spricht sehr entschieden für die Lesart *ἐν τῇ ἑξῆς* und stellt somit diese Auferweckung in das erste Jahr der öffentlichen Wirksamkeit des Herrn, denn hierauf wird erst die Gesandtschaft des Täufers berichtet. Schwerlich schwebte dem Heiland sein Tod in dieser Weise jetzt schon vor der Seele, zumal da sonst nichts vorlag, das ihm den Ausgang, den er in Jerusalem erfüllen sollte, nahe brachte. Zum Andern lagen hier doch wohl so viele Motive vor, dass das für fremdes Leid so empfängliche Herz Jesu auf das tiefste bewegt werden musste. Der Sinn des Evangelisten — wir müssten sonst seine Schilderung vollständig missverstehen — ist wenigstens dieser, dass der Anblick dieses gegenwärtigen Trauerfalles und nicht der Ausblick in sein eigenes zukünftiges Leiden diese Gemüthsbewegung verursachte.

An die Mutter wendet sich nun der Herr mit dem Worte: *μὴ κλαῖε.* Ovidius singt *de remed. Am. 127:*

quis matrem, nisi mentis inops, in funere nati
flere vetet? non hoc illa monenda loco.

Er hat ganz Recht. Heilig sollen uns die Thränen sein, welche lieben Todten nachgeweint werden, unser Herr hat sie ja selbst geheiligt dadurch, dass ihm auch am Grabe Lazarus, seines Freundes, die Augen übergingen. Ein Labsal sind ja auch diese Thränen den Geschlagenen, wer wollte es ihnen wehren sich auszuweinen? Thöricht, wahnsinnig wäre es, wenn ein Menschenkind einer Mutter, die ihren eingebornen Sohn zu Grabe trägt, gebieten wollte: *μὴ κλαῖε.* Hier spricht aber auch kein Menschenkind, sondern des Menschen Sohn, der Herr. Auffallend ist es, dass er sich erst dem Weibe naht und ihr freundlich zuspricht; warum rührt er nicht gleich den Sarg an, warum stillt er nicht sofort durch sein Wunderwerk ihre heissen Thränen?

Bengel bemerkt: *consolatio ante opus, ostendit operis certo futuri potestatem. frequens alibi praefatio: noli timere. apud homines semper est aliquid, quod initio removeat accessus divinus.* Was ist aber dieses *aliquid*, welches hier durch das μὴ κλαῖε beseitigt werden soll? Man hat wohl gesagt, seinetwegen müsse der Herr mit diesem μὴ κλαῖε sein Wunderwerk anfangen; es sei viel Volks dagewesen, *ex motu proprio* sei er mit seiner Hülfe erschienen; es sei da nöthig gewesen, öffentlich klar zustellen, dass nicht eitle Ehre, sondern herzliches Erbarmen ihn bestimmt habe. Man hat weiter gesagt, auch um des Weibes willen habe das Trostwort dem Machtwort vorangehen müssen, der plötzliche, durch nichts vermittelte Uebergang aus der Betrübniss bis zum Tode zu dieser lebendigen Freude sei für Geist und Leben dieses Weibes höchst bedenklich gewesen. Es liesse sich noch manches sagen, allein die Hauptsache scheint mir gar nicht berührt zu sein. Dieses Wunder des Herrn zeichnet sich, wie auch Steinmeyer bemerkt hat, vor allen andern aus: es ist ganz einzig in seiner Art. Jesus hat nämlich sonst nie an Menschen ein Wunder gethan, ohne dass an ihn die Bitte zu helfen herangebracht worden war. Hier ist nichts von alle dem, ungebeten greift er hier ein. Wir können hier allerdings nicht ein bestimmtes Gebet erwarten; Luther hat wohl ganz richtig den Seelenzustand dieser Kreuzträgerin wiedergegeben, wenn er sagt: und jetzt nun er todt ist, so ist wohl ein heimlich Wünschen und Seufzen; ach, wenn Gott wollte, dass mein Sohn noch lebte und wieder lebendig werden möchte. Das steckt in ihrem Herzen so tief, dass sie es selbst nicht sieht, ja sie darf es auch nicht in Sinn nehmen, solches zu bitten und dennoch ist das Herz desselben so voll, und ist gar viel ein herzlicheres, brünstigeres Gebet, denn jemand ausreden kann, denn es geht aus eitel unaussprechlichem Seufzen.“ Bitten kann das Weib ihn nicht, den Glauben kann es ihm nicht entgegentragen; thut der Herr aber ein Wunder, ohne dass er die Forderung des Glaubens stellt? Mit diesem Worte: μὴ κλαῖε prüft er den Glaubensstand der Mutter: sein Werk hing davon ab, ob sie seinem Gebote sich im Gehorsame des Glaubens unterwarf. Denn Glauben fordern diese Worte: μὴ κλαῖε; wenn auch nicht den Glauben, welchen Bengel nach seiner kurzen Anmerkung hierein setzen möchte, dass er Alles enden und wenden kann, so doch den Glauben, der sich in Gottes verborgenen Rath ergibt. Hoffnung oder Ergebung konnte dieser Imperativ pflanzen; Hoffnung, wenn Jesus diesem Weibe schon bekannt war als der Prophet, mächtig von Wort und Werk: Ergebung, wenn sie ihn weiter nicht kannte, sondern nur einen Rabbi in ihm sah. Gut sagt Calvin zu unsrem Verse: *haec ad puerum suscitandum ratio Christum induxit, quod viduam unico filio orbatam videns eius misertus est: neque enim gratiam suam continuit, donec quispiam rogaret, quemadmodum alias, sed omnium preces antevertit matrique nihil tale exspectanti reddit filium. in quo illustre habemus speculum gratuitae eius misericordiae, dum nos a morte vivificat.*

V. 14. Und trat hinzu und rührte den Sarg an und die Träger standen. Und er sprach: Jüngling, ich sage dir, stehe auf! Wort und Werk sind bei dem Herrn stets zusammen; sein Werk legt sein Wort aus. Von der Mutter wendet er sich zu dem Sohne, er tritt an die Bahre heran, ja er rührte dieselbe selbst an, ἥψατο τῆς σοροῦ. Luther übersetzt σορός mit Sarg; das ist aber nicht ganz genau, denn wir verstehen unter einem Sarge einen verschlossenen Schrein, ἡ σορός

aber war ein offener, nicht zugedeckter Kasten, in diesem lag der Todte in Leinwand eingewickelt. Die Berührung des Todten verunreinigt; dass aber die Berührung des Sarges auch verpönt ist, können wir nicht nachweisen. Immerhin aber liegt in diesem Anrühren des Sarges etwas Grosses, was die Träger sofort fühlten. Nach jüdischer Sitte wurden die Leichen im Geschwindschritt hinausgetragen, diese Träger halten auf ein Mal inne. Sie erkennen an der Handbewegung des Herrn, dass er etwas vor hat; was? ahnte wohl keiner von ihnen. Sie stehen still; gebannt von der Entschlossenheit, von der Majestät, mit welcher Jesus an den Sarg herantritt. Wir zagen wohl, einen Sarg anzurühren und zittern vor der Nähe des Todes; Jesus kennt solche Furcht nicht. Er ist ja auch der von Gott verordnete Ueberwinder des Todes. Vor ihm stehen die Boten und Diener des Todes still; sie erkennen seine Obmacht und weissagen durch die That, dass ihm der Sieg gewiss ist. Zu den Trägern redet Jesus kein Wort; als nun Ruhe und Stille geworden, spricht er: *νεανίσκε, σοὶ λέγω, ἐγέρθητι.* Es liegt sehr nahe, und die Väter haben es schon gethan, eine Parallele zu ziehen zwischen dieser Erweckung und jenen, welche von Elias und Elisa und von Petrus vollzogen worden sind. Petrus betete knieend über der verstorbenen Tabea, Elias weinte über dem Sohne des Weibes zu Sarepta, Elisa mass sich gar über den Knaben der Sunamitin, erwärmte ihn mit seinem Leibe und betete — wie ganz anders Jesus. Man erkennt, nicht der Diener einer höheren Macht, nicht ein Knecht des lebendigen Gottes handelt hier, sondern der Herr der Lebendigen und der Todten, der Herr des Lebens steht hier persönlich an dem Sarg und spricht: *νεανίσκε, σοὶ λέγω, ἐγέρθητι.* An den *τεθνηκώς* wendet sich Jesus als einen Hörenden mit den Worten: *νεανίσκε, σοὶ λέγω,* und zugleich als einen schlafenden mit dem *ἐγέρθητι.* Ein sehr schwieriges Problem liegt hier vor; ein psychologisches Problem nämlich, welches neuerdings von Lange und Delitzsch ist angeregt worden. „Es war noch ein frischgebahnter Weg zwischen der Leiche und dem Geiste, der sie verliess, und so viel ist klar, dass die Leiche der Entschlafenen in ihrem ersten Zustande von einer Mumie oder von einem verwesenden Gebeine sehr verschieden ist — sagt Lange und Oosterzee fügt hinzu: diese Anmerkung ist vielleicht von keinem Interesse für die, welche sich den Verband zwischen Seele und Körper ebenso äusserlich denken, als zwischen Vogel und Käfig. Aber je mehr die neuere Wissenschaft trachtet, bei der unverkennbaren Verschiedenheit auch den innigen Zusammenhang von Geist und Stoff zu begreifen, desto minder gewagt erscheint die Vermuthung, dass der Geist sogleich nach dem Tode noch in engerem Verbande zu seiner kaum verlassenen Wohnstätte steht, als Viele wohl glauben. Diess scheint vorzugsweise der Fall gewesen zu sein mit den Todten, die Jesus erweckte." Wir wollen dieses Problem nicht lösen, halten aber dafür, dass man doch vorsichtiger reden sollte. Apostelgesch. 20, 10 kann hier schlechterdings nichts beweisen. Der Jüngling Eutychus, der zu Troas von dem Söller herabgestürzt war, ward als ein *νεκρός* aufgehoben; der Apostel Paulus aber, der über ihn sich beugte, entdeckte, dass der Odem des Lebens noch nicht entflohen war. Hier ist aber ein wirklicher *τεθνηκώς*. Delitzsch trifft mit seiner Bemerkung auch das Ziel nicht, in welcher er eigentlich nur die Auferweckung des Lazarus als eine absolute Todtenerweckung gelten lässt und die Erweckungen des Jünglings hier und des Mägdleins zu Kapernaum nur für

relative Erweckungen ausgibt. Bei diesen beiden letzteren Wundern soll gleichsam nur ein Zurückholen der auf dem Wege von dem Diesseits nach dem Jenseits begriffenen Seele stattgefunden haben; bei Lazarus liege eine That des dereinstigen Todtenerweckers vor. Wir sind der Ansicht, dass die Griechen schon das Richtige gesehen haben, wenn sie in dem Tode ein Durchschneiden des Lebensfadens erkannten; in der Stunde des Todes scheidet in der That die Seele von dem Leibe und von einem Weben und Schweben der Seele um den Leib, so lange er noch nicht in Verwesung übergegangen ist, wissen wir weder aus der Schrift noch aus der Erfahrung ein Sterbenswörtlein. Man kann aus dem Umstande, dass Jesus das Mägdlein und den Jüngling anredet, nicht schliessen, dass die lebendige Seele noch in „einer regen Selbstbeziehung zu den Leichen" gestanden habe. Jesus redet ja auch den Lazarus an, obgleich er schon stank und will bei seiner Wiederkunft durch seine Stimme die Todten aus den Gräbern hervorrufen. Es scheint mir daher das Sicherste zu sein, anzunehmen, dass das Wort des Herrn jetzt wie am Ende sich als ein lebenschöpferisches Wort direkt an den Geist wendet und denselben zu dem entseelten Leibe wieder zurückführt. Gut sagt Calvin: *hac voce testatus est Christus, quam vere doceat Paulus (Röm. 4, 17) Deum vocare ea, quae non sunt, tamquam sint. mortuum compellat et sibi audientiam facit, ut mors ipsa repente in vitam mutetur. atque in eo primum futurae resurrectionis illustre habemus specimen, quemadmodum iubetur Ezechiel (37, 4), mandare aridis ossibus, ut Dei verbum suscipiant: deinde etiam docemur, quomodo nos spiritualiter Christus fide vivificet, nempe dum arcanam verbo suo virtutem instillat, ut usque ad mortuas animas penetret, quemadmodum pronunciat ipse Joannis 5, 25: venit hora, quando mortui audient vocem filii Dei, et qui audierint, vivent.*

V. 15. Und der Todte richtete sich auf und fing an zu reden und er gab ihn seiner Mutter. Sein grosses Wort hat der Herr gesprochen und siehe, sein Wort fällt nicht hin. Der da todt war, hört die Stimme des Lebensfürsten, der Geist kehrt wieder zu dem Leibe zurück: *καὶ ἀνεκάθισεν ὁ νεκρὸς καὶ ἤρξατο λαλεῖν.* Wir wissen nicht, woran der Jüngling gestorben war; aber jetzt sehen wir, dass er ganz an Leib und Geist genesen ist. Nicht fremde Hände schlugen die Leichentücher aus einander, heben den Erweckten auf; er setzte sich in selbsteigener Kraft in dem Sarge aufrecht hin und bewies, dass mit dem neuen Leben auch neue Leibeskraft seine Gebeine durchströmte. Aber auch der Geist des Jünglings phantasirte nicht an dem Tage seiner Erweckung, er hat sein volles, klares Bewusstsein wieder und redete, wie Einer redet, welcher von einem süssen, stärkenden Schlummer erwacht ist. Diejenigen, welche die Todtenerweckungen des Herrn dadurch sich vom Halse schaffen wollen, dass sie dieselben für Erweckungen aus Scheintod erklären, damit sie dann den Herrn, der da todt war und nun als der Lebendige lebt in Ewigkeit, selbst scheintodt machen können, wollen wir nicht mit Steinmeyer fragen, ob es nicht im höchsten Grade auffallend ist, dass die Todten, auf welche des Herrn Werk sich bezieht, alle nur scheintodt gewesen sind. Wir wollen sie lieber bitten, sich diese Worte recht genau anzusehen und uns dann zu sagen, ob Scheintodte in dieser von dem Evangelisten geschilderten Weise aus ihrem Starrkrampf u. dergl. erwachen. Nur allmälig kehren da die Lebensgeister zurück, die Brust hebt sich wieder, das Blut fängt wieder an

sich zu bewegen, das Auge zuckt u. s. w. Wie ganz anders hier! Meyer macht gegen diese Annahme des Dr. Paulus und Ammon noch mit Recht geltend, dass Jesus überdem in einem so nachtheiligen Lichte der Verstellung und Ostentation erscheine, dass sie entschieden zu verwerfen sei. Der Tod löst und zerreisst die Bande der Liebe, Jesus knüpft die zerschnittenen Bande wieder, vereint, was gewaltsam getrennt war, durch die allmächtige Kraft seiner Liebe *καὶ ἔδωκεν αὐτὸν τῇ μητρὶ αὐτοῦ.* Was er hier that, das will er auch an uns thun; wie er unsre Todten erweckt, so will er auch uns mit unsren Todten wieder vereinen. In dieser Rückgabe des Sohnes an seine Mutter setzt Jesus seinem Liebeswerke die Krone auf. Er will diesen Jüngling nicht seiner Mutter vorenthalten und für sich zu seinem Dienste behalten; er weiss, dass der rechte Gottesdienst ist, die Wittwen in ihrer Trübsal zu besuchen, Jakob. 1, 27, er dient selbst in dieser Weise seinem Gott und Vater. Jetzt zeigt es sich, dass das Wunder der höchsten Macht ein Zeichen des tiefsten Erbarmens, der reinsten Liebe ist.

V. 16. Und es kam sie alle eine Furcht an und priesen Gott und sprachen: es ist ein grosser Prophet unter uns aufgestanden und Gott hat sein Volk heimgesucht. Was der Jüngling redete, ist uns nicht gesagt, gerade wie Markus uns auch nicht mittheilte, was der Taubstumme nach seiner Heilung geredet hat. Wir dürfen hier aber annehmen, was wir dort annahmen, dass nämlich die Rede des Jünglings durch den Lobpreis des Volkes hindurch klingt. Einen tiefen Eindruck macht das Wunder auf Alle ohne Ausnahme, waren ja die Herzen zur Empfangnahme eines Eindrucks durch das Mitleid, welches sie mit der armen Wittwe empfanden, weich geworden. Der Evangelist sagt: *ἔλαβε δὲ φόβος ἅπαντας.* Calvin bemerkt: *timorem secum afferat divinae praesentiae sensus necesse est, sed hoc interest inter species timoris, quod increduli vel ad stuporem usque expavescunt vel terrore perculsi fremunt contra Deum; pii autem et religiosi reverentia tacti sponte se humiliant. timor ergo hic in bonam partem accipitur, quia perspectae Dei virtuti tribuentes suum honorem, non modo reveriti sunt Deum, sed gratias illi egerunt.* Die Manifestation der den Tod überwindenden Macht Jesu lässt Alle tief erkennen, welch ein Abstand ist zwischen dem Todesüberwinder und den Kindern des Todes; da aber die Macht des Herrn im Dienste der Liebe steht, so löst sich diese Furcht bald auf in ein seliges Preisen: *καὶ ἐδόξαζον τὸν θεὸν λέγοντες, ὅτι προφήτης μέγας ἐγήγερται ἐν ἡμῖν καὶ ὅτι ἐπεσκέψατο ὁ θεὸς τὸν λαὸν αὐτοῦ.* Das Volk gibt Gott die Ehre, denn, wenn es in dem Herrn auch noch nicht den erkennt, der er ist, Gott geoffenbart im Fleische, so erkennt es in ihm doch einen, welcher von Gott eine ganz bestimmte Mission empfangen hat. Die Doxologie kann verschieden gefasst werden; Meyer bemerkt: *ὅτι — καὶ ὅτι,* nicht recitativ (so gewöhnlich), sondern argumentativ (Bornemann) wie 1, 25; (wir preisen Gott), weil — und weil. Das Recitativ findet sich nirgends (auch 4, 10 nicht) in derselben Rede zwei Mal; in der zweiten Hälfte aber die Rede Anderer anzunehmen (Paulus, Kühnöl) ist ganz willkürlich." Allein Bornemann und Meyer können nur durch Einschiebung von *δοξάζομεν* ihre Auslegung plausibel machen. Bleek hat ganz Recht, dass er *ὅτι* auch recitativ fasst und annimmt, dass die Einen in dem Volke so, die Andern aber so sprechen. Es wäre ja an und für sich auch merkwürdig, wenn diese grosse Menge, welche zugegen war, mit denselben

Worten Gott sollte gepriesen haben. In dem Todtenerwecker erkennen die Einen einen grossen Propheten; wenn der bestimmte Artikel bei προφήτης stände, so würde diess bedeuten, dass sie in Jesu von Nazareth den Messias selbst erkennen. Aber soweit sind ihnen die Augen noch nicht aufgethan; Calvin bemerkt richtig: *etsi insolitam Dei gratiam in eo agnoscunt et commendant, quod propheta magnus surrexerit, hoc tamen elogium longe inferius est dignitate et gloria promissi Messiae. unde apparet, fidem in populo illo tunc fuisse valde confusam multisque commentis implicatam.* Dieser Prophet ist nicht von sich selbst aufgestanden, ist nicht in seinem eignen Namen gekommen; Gott hat ihn erweckt und zu seinem grossen Prophetenamte gesalbt und gesandt. Es reiht sich somit an den ersten Spruch vortrefflich der zweite, ὅτι ἐπεσκέψατο ὁ θεὸς τὸν λαὸν αὐτοῦ. Gut sagt Calvin zu diesem Lobpreis: *mihi ergo non dubium est, quin miraculo admoniti propinquam status sui instaurationem sperarint. tantum in modo visitationis errant.* In dem grossen Propheten erkennen diese das Zeichen, dass die messianische Zeit nahe herbeigekommen ist, dass der Gott Israels das Volk seines Eigenthums mit seiner Gnade heimsucht. Eigentlich heisst ἐπισκέπτεσθαι nach etwas hinsehen, sich nach etwas umsehen; in der 70 wird פָּקַד damit übersetzt, vornehmlich, wenn es im guten Sinne steht, sich also nach jemänden umsehen, um sich seiner anzunehmen.

V. 17. Und diese Rede von ihm erscholl in das ganze jüdische Land und in alle umliegenden Länder. Der Doxasmus, welcher dort in den Thoren Nains laut wurde, ist nur der Anfang einer grossen Bewegung; er pflanzt sich fort in immer grössere Kreise. Nicht bloss Tabor und Hermon jauchzen seinem Namen, sondern über das ganze Land, ja noch über die Grenzen des heil. Landes hinaus verpflanzt sich ὁ λόγος οὗτος, nämlich welches Werk er gethan und wie er sich dadurch als einen grossen Propheten erwiesen habe. Die Worte ἐν ὅλῃ τῇ Ἰουδαίᾳ legen es sehr nahe, Nain in der Landschaft Judäa und nicht in Galiläa zu suchen; aber da uns ein Nain dort ganz unbekannt ist, so bleibt uns nur übrig, Ἰουδαία im Sinne von Palästina mit Bleek und Meyer zu nehmen.

Die alten Väter haben hier meist stark allegorisirt. Die Wittwe ist die Kirche, der Jüngling der Mensch, welcher in den Tod der Sünde gefallen ist; so schon *Ambrosius, Beda:* selbst Luther geht in seiner Kirchenpostille auf diesen Pfaden heimlicher Deutung spazieren.

Zum rechten Gottvertrauen mahnt diese Perikope, die höchste und letzte Noth des Lebens tritt an den Herrn heran, er überwindet sie und wird wie von allen Uebeln in der Zeit, uns am Ende auch von dem Tode erlösen.

Dem Herrn vertraut!

1. Er hat ein allwissendes Auge,
2. er hat ein mitleidiges Herz,
3. er hat ein freundliches Wort,
4. er hat eine wunderbare Kraft.

Werfet euer Vertrauen nicht weg!

1. Der Herr kommt zur rechten Stunde,
2. der Herr trocknet die bittersten Thränen,
3. der Herr schenkt Alles wieder,
4. der Herr erweckt alles Volk zum Preise Gottes.

Wie offenbart sich des Herrn Liebe in unsrem Leide?

1. Er hört unser unaussprechliches Seufzen,
2. er kommt zu uns mit seinem freundlich tröstenden Worte,
3. er hilft uns mit seiner allmächtigen Kraft.

Wunderbar ist des Herrn Hülfe.

1. Wunderbar ist die Zeit, in welcher;
2. wunderbar ist die Liebe, um welcher willen;
3. wunderbar ist das Mittel, durch welches;
4. wunderbar ist der Erfolg, mit welchem sie kommt.

Christus der rechte Wundermann.

1. Den Tod verwandelt er in Leben,
2. Verlust in Gewinn,
3. Herzeleid in Gottespreis.

Der Herr ist unsre Hülfe.

1. Er sieht uns,
2. es jammert ihn unser,
3. er spricht zu uns,
4. er gibt uns Alles wieder.

Weine nicht!

1. Ein Wort des herzlichsten Mitleids,
2. ein Wort der seligsten Verheissung.

Wie gnädig hat Gott sein Volk heimgesucht.

1. durch den grossen Propheten, der unter uns wandelt;
2. durch den barmherzigen Hohenpriester, der unsre Thränen stillt;
3. durch den Fürsten des Lebens, der dem Tode die Macht nimmt.

Christus der Todesüberwinder.

1. Er stillt die Todesschmerzen,
2. er löst die Todesbande,
3. er vereint die durch den Tod Geschiedenen.

Tod und Leben.

1. Sie stossen immer auf einander,
2. aber das Leben verschlingt den Tod alle Zeit.

Jesus der Todtenerwecker.
1. Er tritt zu denen, die da schlafen,
2. er redet sie an, als ob sie hörten,
3. sie richten sich auf und leben,
4. und Alle entsetzen sich und preisen Gott.

---

17. Der siebzehnte Sonntag nach Trinitatis.

Luc. 14, 1—11.

Unsere Perikope besteht aus zwei Theilen, welche, wenn auch zeitlich eng zu einander gehörig, dem Sinne nach nicht in einer so engen Wahlverwandtschaft zu stehen scheinen. Ganz offenbar tritt in dem zweiten Theile die Ermahnung zur Demuth als die Hauptsache hervor, sowohl die Einleitung V. 7, als das Schlusswort V. 11 setzen diess ausser allen Zweifel. Das erste Stück, die Heilung des Wassersüchtigen, macht Schwierigkeiten: es ist aber wohl dem Evangelisten diess Wunderwerk nicht um seiner selbst willen wichtig, sondern wegen der Demüthigung, welche Jesus den Pharisäern und Schriftgelehrten zu Theil werden lässt. Der Refrain V. 11 wird nach seinen beiden Sätzen in diesem Evangelium ausgeführt und so möchte ich als Mittelpunkt dieser Perikope feststellen, dass das neue Leben ein Leben in der Demuth sein muss. Mit diesem Resultate stimmt auch Kliefoth in seinen liturgischen Abhandlungen Bd. 6, 417 überein.

V. 1. Und es begab sich, dass er kam in das Haus eines Obersten der Pharisäer auf einen Sabbath das Brod zu essen und sie hielten auf ihn. Diese Erzählung ist dem Lukas ganz eigenthümlich; Grotius legt sie nach Jerusalem, wie mir dünkt, ohne allen Grund. Sie ist ein Stück aus dem grossen Berichte, welchen der dritte Evangelist über die letzte Reise des Herrn gen Jerusalem uns überliefert hat. Diese Reise ist noch nicht vollendet; Jesus befand sich nach 13, 31 ff. in dem Gebiete des Herodes Antipas (ausserhalb Jerusalems V. 33) in Galiläa, und wandelte noch nicht, wie 17, 11, auf der Grenze zwischen Samarien und Galiläa nach der heil. Stadt dahin. Es fällt also diese Verhandlung nach Galiläa. Während dieser Zeit geschah es, dass er kam in das Haus *τινὸς τῶν ἀρχόντων τῶν φαρισαίων σαββάτῳ φαγεῖν ἄρτον*. Der Mann, welcher den Herrn jedenfalls in sein Haus eingeladen hatte, wird nicht mit Namen angegeben, sondern nur nach seiner Stellung näher beschrieben. Das Signalement dieses Namenlosen ist aber so, dass es auf verschiedene Personen zutreffen könnte. Piscator, Grotius, Kühnöl, v. Gerlach verstehen unter diesem Archonten ein Mitglied des Synedriums; allein dagegen möchte wohl der Wortlaut sein. Bleek sagt mit Recht, so wie die Worte hier lauten, ist doch nicht wohl statthaft, mit Grotius u. A. *τῶν φαρισαίων* als Apposition zu *τῶν ἀρχόντων* zu nehmen, sondern nur als einen davon wieder abhängigen Genitiv; Einer der Obersten der Pharisäer. Dieser Ausdruck aber führt doch darauf, dass er nicht bloss ein Oberster war, der zur Sekte der Pharisäer gehörte, sondern einer der Häupter der Pharisäer selbst, so fassen es auch Meyer und de Wette. Da nun aber die Pharisäer nicht ein bestimmt gegliedertes Gemeinwesen bildeten, sondern alle an und für sich

gleich standen, so müssen wir unter diesem Archonten einen Mann uns denken, der, sei es durch seinen Verstand von dem Gesetze, sei es durch seinen Eifer in der Gerechtigkeit des Gesetzes zu einem hohen Ansehen bei den Andern gekommen war. Dieser hervorragende Pharisäer hatte den Herrn nun auf einen Sabbath in sein Haus geladen *φαγεῖν ἄρτον,* d. h. zu speisen vgl. Matth. 15, 2. Mark. 3, 20. Luc. 7, 33. Bei den Israeliten war es heil. Sitte, den Sabbath auch durch bessere Speise und besseren Trank von den andern Tagen zu unterscheiden und so äusserlich zu heiligen. Exodus 23, 12 gibt hierauf hin schon eine Andeutung; Nehemia 8, 9 u. 10 wird es als stehende Sitte berichtet. Plutarchus sagt in *Symp. 4, 5: αὐτοὶ δὲ τῷ λόγῳ μαρτυροῦσιν, ὅτι τὸ σάββατον τιμῶσι, μάλιστα μὲν πίνειν καὶ οἰνοῦσθαι παρακαλοῦντες ἀλλήλους*: leider übertreibt er nicht; Augustinus schreibt nämlich *de consensu evv. 2, 77; quod malum (crapula et ebrietas) sabbati nomine propterea significatum est, quia haec erat sicut et nunc est Judaeorum pessima consuetudo, illo die delitiis affluere, dum spiritale sabbatum ignorant.* Wetstein hat zu unsrem Verse eine Menge rabbinischer Stellen gesammelt, welche diese Unsitte belegen und vertheidigen; so heisst es *Thanchuma p. 2, 1: debent deliciari die sabbati cibo et potu S. D. Esai. 58, 13; i. e. ne sit cibus tuus sabbato, ut die profesto, sed delicatior. Orechoth Chaim R. Elieser M. fili, monitus esto de deliciis sabbati, ut illud honores pro facultatibus tuis, ut delicatius edas et bibas, neque te pauperem fingas.* Olshausen meint, dieses Haupt der Pharisäer habe Jesum in freundlicher Absicht in sein Haus am Sabbath eingeladen; verträgt sich dieses aber mit den Worten des Evangelisten: *καὶ αὐτοὶ ἦσαν παρατηρούμενοι αὐτόν?* Olshausen meint, *παρατηρεῖν* solle hier nur bedeuten, dass jene, welche der Pharisäer noch gebeten hatte und nach V. 12 hatte er seine Freunde und Gesinnungsgenossen zu sich gerufen, ganz Auge und Ohr waren. Allein diese Auslegung des *παρατηρεῖν* ist nicht erlaubt; dieses Wort kommt sonst noch im N. T. von dem Aufpassen der Pharisäer vor und da ist es alle Mal ein böswilliges, heimtückisches Auflauern, welches den Herrn in die Grube des Verderbens stürzen möchte. So heisst es Luc. 6, 7 schon in einem ganz ähnlichen Zusammenhange: *παρετήρουν δὲ οἱ γραμματεῖς καὶ οἱ φαρισαῖοι, εἰ ἐν τῷ σαββάτῳ θεραπεύσει, ἵνα εὕρωσι κατηγορίαν αὐτοῦ.* Ich möchte desshalb nicht mit Bleek sagen, dass es nicht gerade nothwendig sei, anzunehmen, dass er von vornherein Jesum in böslicher Absicht eingeladen habe; Meyer scheint mir das Richtige bemerkt zu haben, dass sie auf ihn lauerten, ob er ihnen nicht Anlass zu Angriff oder zu Klage gäbe. Es kommt hierzu, dass das Angesicht der Zeiten schon so sich gestellt hat, dass ein freundlicher Verkehr von Seiten der Pharisäer nicht mehr erwartet werden kann, sie sind durch so manches Wort und Werk Jesu auf das Aeusserste gereizt und erbittert und suchen nur nach einer Gelegenheit, ihren Grimm gegen ihn auszulassen. Wir dürfen sicher annehmen, dass der Eingeladene die Absicht des Hauswirthes kannte und wundern uns wohl, dass er die Einladung freundlich annimmt. Cyrill hebt dieses mit Recht schon als etwas Grosses an dem Herrn hervor; obgleich er die Bosheit der Pharisäer kannte, so ward er doch ihr Gast, dass er den Gegenwärtigen nütze durch Wort und Wunder." Er geht hin, weil er alle Zeit schlagfertig ist und sich nirgends eine Blösse gibt, weil er es meisterlich versteht, seinen Feinden einen Stachel in das Gewissen zu bohren, und weil er selbst seine erbittertsten Feinde noch selig machen möchte. Die

Freundlichkeit und Leutseligkeit Jesu kennt keine Schranken. Diese Pharisäer halten auf ihn, ob er den Sabbath recht feire! Welche Heuchelei! Sie wollen sehen, ob er den Sabbath hält und brechen dadurch gerade den Sabbath. Ist dieses Auflauern, welches den Nächsten verderben will, das von Gott gebotene Ruhen in dem Anschauen seiner ewigen Herrlichkeit!

V. 2. Und siehe, da war ein Mensch vor ihm, der war wassersüchtig. Wie dieser Wassersüchtige in das Haus des Pharisäerobersten gekommen ist, wird von dem Evangelisten nicht angegeben. Ein Doppeltes ist möglich. Der Pharisäer kann diesen armen Kranken selbst in sein Haus berufen haben, damit er durch ihn dem Herrn eine Falle stelle; der Wassersüchtige kann sich aber auch selbst herzugedrängt haben. Cyrillus, Euthymius unter den Alten und unter den neueren Schriftauslegern Grotius, Meyer, Bleek, Stier meinen, dass der Kranke sich selbst hergemacht habe. Meyer gibt für diese Auffassung an, dass γάρ bei diesem Verse fehle; allein dieser Grund ist hinfällig; ein γάρ können wir bei diesem Verse gar nicht ertragen, es müsste sonst ἰδού wegfallen. Dieses ἰδού vertritt, wie mir scheint, die Stelle eines γάρ. Die Pharisäer lagen auf der Lauer, denn die periphrastische Form wird wohl am Besten so im Deutschen wiedergegeben, siehe, da stand ein Gichtbrüchiger. Ist da wohl das Nächstliegende, dass dieser Wassersüchtige auch für den Hauswirth und seine pharisäischen Gäste ein ganz unerwarteter Anblick war? Ist nicht vielmehr Alles so erzählt, dass wir glauben müssen; wie Jesus, nichts ahnend, in das Haus, dahinein er freundschaftlich eingeladen war, eintritt, siehe, da steht der Mann, durch den sie ihn fangen wollen? Wir nehmen daher lieber mit Luther, Calvin (*porro, an ipsis auctoribus consulto illuc deductus fuerit hydropicus, incertum est. certe neque fortuito occurrere potuit ad mensam. nec prorumpere in privatam domum, nisi permissu domini ac voluntate. quare verisimile est, tentandi Christi causa insidiose illic fuisse locatum, quod tamen non minus stulte quam improbe ab illis factum est, quia iam ante experti fuerant, quid Christus facere soleret, quoties oblata erat similis occasio*), Wetstein, Kühnöl, Glöckler u. A., wahrscheinlich auch Bengel, der bemerkt, *homine hydropico abutebantur adversarii*, das Gegentheil an. Von einem grossen Volksandrange ist hier nicht die Rede, ein solcher Wassersüchtiger kann sich auch nicht schnell bewegen, nicht leicht eindrängen, nicht gut verstecken; er fällt wegen seines Umfanges und seiner Schwerfälligkeit sofort in die Augen. Hatte er sich, was allerdings möglich ist, von seinem Hause *ex motu proprio* hierher geschleppt, so konnte er doch hier nicht ohne die stillschweigende Zustimmung — das ist das Wenigste — des Hausherrn bleiben und in dem Speisezimmer stehen. Dieser hatte dann durch einen glücklichen Zufall Einen gefunden, an welchem er den Herrn versuchen konnte. Man hat bemerkt, wenn der Wassersüchtige dem Heiland zur Falle dienen sollte, so sei kaum begreiflich, wie dieser ihn heilen konnte. Setzt er nicht den Glauben bei seinen Wunderwerken voraus? That er doch in seiner Vaterstadt kein Zeichen wegen des Unglaubens der Leute? Ist nicht solch eine Bosheit noch schlimmer als der Unglaube? Sind wir aber genöthigt, anzunehmen, dass dieser Kranke wusste, wozu man ihn missbrauchen wollte? Die Pharisäer konnten nicht das geringste Interesse haben, ihn in ihre hinterlistigen Plane einzuweihen, denn dann hätten sie sich selbst verrathen. Sie kamen ihm mit eben der Freundlichkeit entgegen, mit welcher sie bald darauf den eintretenden Herrn willkommen hiessen

und postirten ihn also, dass er dem Heiland bei seinem Eintritt gleich in die Augen fallen musste.

V. 3. Und Jesus antwortete und sprach zu den Schriftgelehrten und Pharisäern: ist es auch recht, auf den Sabbath heilen? Jesus bemerkt den Wassersüchtigen auf den ersten Blick, er durchschaut aber mit demselben Blicke auch das feingesponnene Netz der Bosheit. Wie ein Fragezeichen steht dieser kranke Mann vor ihm; die Frage steht leibhaftig vor ihm: *εἰ ἔξεστι τῷ σαββάτῳ θεραπεύειν*; Nicht der Wassersüchtige frägt also, die *νομικοὶ καὶ φαρισαῖοι*, welche um ihn herstehen, thun das. Der Evangelist sagt: *καὶ ἀποκριθεὶς ὁ Ἰησοῦς εἶπε πρὸς τοὺς κτλ.* Was soll das *ἀποκριθείς*? Eine Frage ist ja gar nicht aufgestellt worden? Vitringa bemerkt zu Sacharja 1, 11: *ad animum vocare velim, in omni casu, in quo vox* ענה *vel ἀποκρίνεσθαι usurpatur in exordio orationis vel narrationis absque intercedente interrogatione semper interrogationem tacitam supponi, perinde acsi in b. sacr., ubi incipiunt a copula et licet aliud nihil praecesserit, semper supponitur aliquid antecedens, cum quo narratio vel historia tacita cogitatione connectitur.* Vitringa hat Recht; Jesus antwortet hier auf eine Frage, welche die Pharisäer und Schriftgelehrten jetzt in ihren Herzen bewegen. Die Meinungen der Meister in Israel waren damals über die Heilungen am Sabbath sehr getheilt, Wetstein bringt zu Matth. 12, 12 eine Stelle aus *Schabbath Fol. 12, 1* bei: *nemo consolatur aegrotum aut invisit lugentes die sabbati ex decreto scholae Sammaeanae, sed Hilleliana illud licitum perhibet.* Nur in einem Falle waren beide Schulen, die strengere und die laxere, einig, nämlich, wo es zum Sterben ging, da galt allgemein der Kanon: *omne dubium vitae pellit sabbatum (Joma 8, 6* und *7).* Hier ist aber von Lebensgefahr gar nicht die Rede; konnte dieser Wassersüchtige sich noch in des Pharisäers Haus schleppen, so war es mit ihm lange noch nicht zum Aeussersten gekommen. Es steht also bloss die Frage hier: darf man am Sabbath heilen oder nicht? An die Laurer wendet sich Jesus mit dieser Frage; was fragt er überhaupt, warum handelt er nicht gleich? Calvin sagt: *quod autem eos Christus prius interrogat, id facit antevertendae offensionis causa.* Ob aber Jesus nicht durch diese Frage ihnen zu erkennen geben will, dass er ihre Absichten durchschaut? Ob er nicht durch seine Frage nur constatiren will, was hier eigentlich die brennende Frage ist?

V. 4. Sie aber schwiegen stille. Und er griff ihn an und heilete ihn und liess ihn gehen. Die Angeredeten konnten nichts besseres thun, als sie thaten. Hätten sie ein Wort geantwortet, so hätten sie die Schlinge, welche sie dem Herrn über den Kopf werfen wollten, selbst über sich zusammengezogen und sich selbst elend gefangen. Denn Luther hat den Sinn dieser Pharisäer vollständig erkannt, wenn er in seiner Hauspostille schreibt: hilft er ihm nicht, so denken sie, so kann man ihn schelten, dass er unbarmherzig sei und den Leuten nichts gutes thue und hilft er ihm aber, so ist er gottlos und hält den Sabbath nicht.“ Sie können den Kopf nicht aus der Schlinge herausbringen; sagen sie ja auf des Herrn Frage, so treten sie mit der strengeren Auffassung des Sabbathgebotes in Conflikt; sagen sie nein, so erscheinen sie als die Lieblosen, welche Jesum, den alle Zeit bereiten Helfer, in seinem Heilandswerke stören. Sie schweigen und geben damit dem Herrn eine freie Bahn. Er schreitet nun unaufhaltsam zu dem Werke der barmherzigen Liebe fort: *καὶ ἐπιλαβόμενος ἰάσατο αὐτόν.* Wenn Dr. Paulus meint, dass Jesus mit diesem Wassersüchtigen

bei Seite gegangen sei, um nach der Wirkung der vorher gebrauchten Heilmittel zu sehen, so beneiden wir ihn nicht um diesen ingeniösen Fund. An und für sich kann ἐπιλαμβάνεσθαι zur Noth bedeuten, jemanden für sich nehmen, allein die Parallelen anderer Heilungen Mark. 8, 23. Matth. 14, 31 nöthigen uns, an ein Angreifen mit der Hand zu denken. Meyer meint, ἐπιλαβόμενος sei stärker als ἁψάμενος; es ist möglich, aber durch nichts indicirt; wenn wir die beiden angeführten Stellen zu Hülfe ziehen, liegt die Vermuthung nahe, dass Jesus den Wassersüchtigen an der Hand ergriffen hat. Mit diesem Anfassen strömten die Kräfte der Genesung in den Kranken über. Viele Ausleger sind der Ansicht, dass die Pharisäer gerade einen Wassersüchtigen zu ihrem Anschlage ausgesucht hätten, weil diese Krankheit aller physischen Mittel zu spotten scheine, wie ja im günstigsten Falle nur durch eine Operation Hülfe geschafft werden könne, und nicht ein Mal eine dauernde Hülfe, sondern nur eine zeitweilige Erleichterung — so Lange, Stier, v. Gerlach u. A. Wenn sie auch damit nicht Recht haben sollten, so ist doch das wenigstens sicher, dass die Wassersucht ein chronisches Leiden ist und nicht im Augenblicke weicht. Hier aber tritt das Wunder ein, dass der Wassersüchtige sofort durch das Angefasstwerden Seitens des Herrn von seiner Plage befreit wird. Schwerfällig war er hierher gekommen, unbeholfen stand er vor dem Herrn, unfähig, vor ihm seine Kniee zu beugen oder zu ihm zu gehen, dass er ihn anrühre; aber mit einem Male ist er jetzt im Stande, wie ein Gesunder sich zu bewegen. Jesus heisst ihn gehen. Warum? Er soll sich von seiner Genesung sogleich durch die Erfahrung überzeugen und sich des Heiles freuen, das ihm widerfahren ist und in diese Freude soll sich nicht der bittere Gedanke mischen, dass er in seiner Unschuld und Einfalt gegen den Herrn, der ihm so wohlgethan hat, sich missbrauchen liess durch arglistige Feinde; und die Männer, welche durch ihn dem Herrn eine Grube graben wollten, sollen nun ein Wort ernster Zurechtweisung hören. Der Richter der Sinne und Gedanken der Herzen ist aber ein gnädiger und barmherziger Herr, er mag diese Männer von Ansehen und Würde nicht in dem Auge des Armen bloss stellen. Er schont sie.

V. 5. Und antwortete und sprach zu ihnen: welcher ist unter euch, dem sein Ochse oder Esel in den Brunnen fällt, und er nicht alsbald ihn herauszieht am Sabbathstage? Die Lesart ist streitig; Bleek entscheidet sich gegen die *recepta*, welcher wir gefolgt sind, für υἱός statt ὄνος. Viele Handschriften geben allerdings υἱός, Griesbach empfahl diese Lesart, Matthäi, Scholz, Lachmann, Tischendorf nahmen sie auf. Mill, Kühnöl, Schulz billigen sie wenigstens. Der *codex sinaiticus* gibt aber auch ὄνος, wir halten sie desshalb mit de Wette, Olshausen u. A. fest. Die Lesart υἱὸς ἢ βοῦς gibt auch einen guten Sinn, es kann dann freilich der Schluss nicht *a minori ad maius* gehen, sondern von dem ethischen Grundsatze aus: die Hülfe, welche wir in Bezug auf das Unsrige (es sei Sohn oder Thier) am Sabbath anwenden, sind wir auch Anderen schuldig (liebe deinen Nächsten wie dich selbst.) Meyer hätte nur noch hinzufügen sollen, dass dann die Worte υἱὸς ἢ βοῦς eine Antiklimax bilden; sein Sohn oder (selbst auch nur) sein Ochse. Eine Frage richtet Jesus wieder an die Schriftgelehrten und Pharisäer; er thut das sehr häufig in solchen Streithändeln mit ihnen; das Fragen hat einen doppelten Vortheil für ihn: ein Mal wird durch die Frage seine Rede weniger verletzend,

er spricht ja das Urtheil nicht über sie, sondern heisst sie selbst, in ihrer Sache ein gerechtes Gericht fällen; anderer Seits aber wird durch die Frage das Gericht um so schärfer, sie müssen über sich selbst den Stab brechen. Auf ein Vorkommniss des gewöhnlichen Lebens wird hingewiesen und daraus eine *deductio ad absurdum* vorgenommen. Es ist kinderleicht, mit einem bischen Verstand den Unverstand und die Thorheit der Sünde aufzudecken; wenn man nur eben so leicht wie das Wissen auch das Gewissen des Menschen corrigiren könnte! In dem Morgenlande sind die meisten Brunnen nichts anders als Gruben, Cisternen u. dergl.; es fehlt eben an den springenden Quellen und die Thiere und Menschen müssen mit diesem Sammelwasser sich zufrieden geben. Es kann da leicht geschehen, dass ein Esel oder Ochs in solch einen offenen Brunnen hinein fällt — eine grosse Gefahr ist damit in den meisten Fällen nicht verbunden. Die Grube ist meist seicht und schlammig, das Thier fühlt sich Anfangs da unten wohl ganz behaglich, für die Länge aber wird ihm die Grube unbequem. Ein *dubium vitae*, welches den Sabbath brechen darf, liegt nicht vor. Was thut aber der Mensch? Ich will nicht sagen, dass er sich als ein Gerechter seines Viehes erbarmt, denn unter diesen, welche vor dem Herrn standen, werden schwerlich viele solcher Gerechten gewesen sein; aber das thut doch jeder von ihnen, dass er, wenn der Unfall auch an einem Sabbath geschehen ist und nur durch bedeutende Kraftanstrengung, durch Aufgebot von allerlei Mitteln und durch Hinzunahme anderer Menschen beseitigt werden kann, seinen Esel oder Ochsen aus der Grube herauszieht, weil er befürchtet, dass sein Thier zu Schaden komme und ihm so ein grösserer oder geringerer Verlust entstehe. Was sich ein jeder erlaubt, wenn es einen und zwar seinen Esel oder Ochsen gilt, das sollte nicht einem Menschenfreunde verstattet sein, an seinem Nächsten zu thun? Es sollte nicht erlaubt sein, einen Menschen, der in einen Brunnen gefallen ist, an einem Sabbathstage herauszuziehen?[1]) Es sollte nicht erlaubt sein, diesen Armen da, der ja auch in das Wasser gefallen ist, an dem Sabbathstage aus dem Wasser, das ihn ersticken will, zu retten? Augustinus sagt schon in den *quaest. ev. 2, 29*: *congruenter autem hydropicum animali, quod cecidit in puteum, comparavit, humore enim laborabat, sicut illam mulierem (13, 16), quam alligatam dixerat, et ipse solvebat, comparavit iumento, quod solvitur, ut ad agrum ducatur.* Grotius, Wetstein, Lange, Stier, Oosterzee u. A. haben diesen Gedanken des alten Kirchenvaters neuerdings wieder in Bewegung gesetzt und mit dem besten Rechte. Die Lehrweisheit des Herrn zeigt sich in der Wahl des nächsten, treffendsten Bildes.

V. 6. Und sie konnten ihm darauf nicht wieder Antwort geben. Das Wort des Herrn beweist seine Kraft an seinen Feinden ebenso gut wie an seinen Freunden; ja, für das äussere Auge, deutlicher an den Feinden wie an den Freunden. Wir wissen, dass die Schriftgelehrten und Pharisäer sehr streitbare und in der Casuistik vortrefflich geübte Leute waren, wir wissen ferner, dass hier nicht die schlechtesten Schüler ihrer Schulen versammelt sind; ein Meister in Israel ist der Wirth und er hat, um einen desto köstlicheren Triumph über diesen Meister aus Nazareth zu feiern, die Besten seines Standes in sein Haus gebeten; wir wissen endlich

---

[1]) Gut sagt Euthymius: *εἰ τὸ ἄλογον ζῶον οὐκ ἐκώλυσεν (ὁ νόμος) ἀνασπᾶν ἐκ τοῦ κινδύνου, πολλῷ μᾶλλον τὸ λογικόν, δι' ὃ καὶ τὸ ἄλογον.*

noch, dass sie diesen Wassersüchtigen nicht fortgewiesen, sondern so gestellt haben, dass Jesus sich praktisch entscheiden musste, ob es Recht ist, am Sabbath zu heilen oder nicht; aber diese Männer, welche zu diesem Kampfe gerüstet waren wie Helden, erliegen mit Schimpf und Schande: *καὶ οὐκ ἴσχυσαν ἀνταποκριθῆναι αὐτῷ πρὸς ταῦτα.* Man beachte das *οὐκ ἴσχυσαν.* Vorher wollten sie nicht antworten, jetzt können sie nicht antworten, wenn sie auch wollten. Ein böser Fortschritt! Aber er ist unvermeidlich, wer der Wahrheit nicht die Ehre geben will im Anfang, der wird durch die unwiderstehliche Macht der Wahrheit bald so in die Enge getrieben, dass er mit der Lüge und Ungerechtigkeit zusammenwachsen muss. Die Unschuld siegt über die Bosheit, die Lauterkeit über die Falschheit ohne alle Mühe; Gottes Gerechte treten auf Schlangen und Skorpionen!

Der Herr hat durch sein Wort wie durch sein Werk die Frage, wie das Ruhen an dem Sabbath zu verstehen ist, für immer gelöst. Die Ansicht, welche die Schriftgelehrten von dieser Sabbathsruhe hegten, steifte sich auf den Buchstaben und verstiess gegen den Geist des Gebotes. Die Feier des siebenten Tages der Woche wird in der h. Schrift A. Tes darauf zurückgeführt, dass Gott an dem siebenten Tage von dem Werke der Schöpfung geruht habe — nebenbei sei bemerkt, dass diese Begründung des siebenten Tages, als des Sabbaths, die Auslegung der Schöpfungstage als Schöpfungsperioden, welche neuerdings als die wahre Panacee gepriesen worden ist, nicht gut zulässt —; hat der grosse Gott Himmels und der Erde sich aber damit zur Ruhe gesetzt? Nur die eine Art seines Handelns, sein schöpferisches Wirken — hat damit ein Ende erreicht, aber ein neues Handeln, sein Welttragendes, sein Welterhaltendes Handeln ist an die Stelle getreten. Es kann demnach schon ein absolutes Ruhen für den Sabbath gar nicht die Norm sein. Ein Wirken, ein Handeln soll auch am Sabbath stattfinden; Gott ruhte am ersten Sabbath, indem er die Werke seiner Hände anschaute; der Mensch soll ruhen an dem Sabbath, indem er von den Werken seiner Hände Auge und Herz abzieht und es auf den in der Höhe richtet, dessen Auge und Herz auf ihm ruht, dem Werke seiner Hände. Aber selbst dieses auf Gott bezogene Handeln des Menschen ist nicht das einzige Sabbathswerk; am Sabbath soll Hand und Herz Gott vornehmlich, aber nicht ausschliesslich dienen. Es ist erlaubt, an dem Sabbath auch nach unten hin zu blicken und zu handeln. Des Menschen Sohn, welcher ein Herr des Sabbaths ist, gibt nun in unsrem Texte zwei Fälle an, in welchen das, was wir ein Handeln, ein Wirken nennen, verstattet ist. Jesus erweist die Rechtmässigkeit seines Verfahrens an dem von ihm damit gebilligten Verfahren eines Menschen gegen sein Vieh, das in den Brunnen gefallen ist. Ein Werk der Noth wird an dem Esel und Ochsen gethan; ein Werk der Noth vollzog Jesus nicht gerade an dem Wassersüchtigen. Dieser wäre nicht gestorben, wenn er mit seinem Uebel noch einen Tag sich hätte schleppen müssen, seine Qualen wären nur verlängert worden. Ein Werk der Liebe that der Herr an diesem Armen. Werke der Noth und Werke der Liebe sind also am Sabbath gestattet; aber nicht jedes Werk der Liebe, sondern nur dasjenige, welches zugleich ein Werk der Noth ist und umgewandt auch nicht jedes Werk der Noth, sondern nur dasjenige, welches zugleich ein Werk der Liebe ist.

Die Alten haben diese einfache Geschichte schon vielfach allegorisch gedeutet; Ambrosius erkennt in diesem Wassersüchtigen einen Menschen,

in quo fluxus carnis exuberans animae gravabat officia, spiritus extinguebat ardorem, Augustinus findet in ihm das Ebenbild eines reichen Mannes: *sicuti enim ille, quanto magis abundat humore inordinato, tanto amplius sitit, sic et iste quanto copiosior divitiis, quibus non bene utitur, tanto ardentius talia concupiscit.* Calvin ist da viel nüchterner, er leitet diese Geschichte mit den Worten ein: *haec historia nihil aliud continet, quam miraculum a Christo editum, quo superstitiosum sabbati cultum corrigeret. neque enim, ut quidam putant, sabbatum simpliciter abrogare voluit, sed tantum ostendere, neque Dei opera, neque officia caritatis violare sacram quietem, quae in lege mandatur.*

So hat Jesus bei seinem Eintritt in das Haus des Obersten der Pharisäer einen grossen Sieg über seine Feinde davongetragen; er schreitet von Sieg zu Sieg, bis dass alle seine Feinde ihm gelegt sind zum Schemel seiner Füsse, unaufhaltsam vorwärts.

V. 7. Er sagte aber ein Gleichniss zu den Gästen, da er merkte, wie sie erwählten oben an zusitzen und sprach zu ihnen. Dieses kurze Tischgespräch schliesst sich eng an das Vorhergehende an; das δέ nach ἔλεγε deutet auf einen Zusammenhang. Grotius, welchem Stier nachgefolgt ist, spielt, wenn er schreibt: *opportune autem Christus sanato corporis hydrope sanare etiam agreditur duplicem animi hydropem, superbiae tumorem et pecuniae sitim:* er soll demnach erst Leibwassersucht und hernach Herzwassersucht heilen. Heubner weist auf die Verwandtschaft zwischen Falschheit und Hochmuth hin; bisher hätten sich die Schriftgelehrten und Pharisäer falsch bewiesen, von nun an zeigten sie sich hochmüthig; der Hochmuth sei jeder Zeit auch Falschheit. Allein so wahr auch diese Bemerkung ist, so ist doch nicht die Falschheit das *punctum saliens* in der vorhergehenden Geschichte. Wir sagen wohl am einfachsten: der Herr, welcher soeben die hochmüthigen, siegsgewissen Pharisäer und Schriftgelehrten durch eine simple Frage beschämt hatte, straft sie nun ganz offen und direkt des Hochmuthes. Nichts entgeht dem Auge des Herrn; seine Augen sind nicht nur wie Feuerflammen, welche alles durchdringen und auch die tiefste Finsterniss erhellen, sie sind auch wie die Räder mit Augen um und um, sie bewegen sich nach allen Seiten hin und beobachten scharf. Der Hass schärft auch das Auge; menschlich geredet hätte des Menschen Sohn wohl allen Grund, mit diesen Männern des Gesetzes zu zürnen und zu schelten; unter der Maske der Freundschaft haben sie ihn in das Haus zu einem Gastmahle gebeten, aber ihre geheime Absicht war, ihn hinterlistig zu fangen. Wir kennen aber aus so manchen Verhandlungen schon das Herz unsres Jesus. Er zahlt nie mit gleicher Münze heim, er schilt nicht wieder, wenn er gescholten wird und späht nicht, wie er denen, die ihn hassen und verfolgen, eines beibringen kann. Nicht Hass ist es, der ihm die Augen wacker erhält; es ist die Liebe, welche ihn so scharfsichtig macht, dass ihm der geringste Umstand nicht entgeht, die da suchen und selig machen will. Wenn irgend einer, so hat der Herr allezeit das Böse mit Gutem überwunden und feurige Kohlen gesammelt auf das Haupt seiner Feinde. Er geht, trotzdem was vorgefallen ist, in das Gemach hinein, da der Tisch zum Mahle bereitet ist; er setzt sich hin, als wenn auch nicht das Mindeste vorgefallen sei. Die Andern, welche gleicher Weise geladen sind, setzen sich auch, aber sie setzen sich nicht so ohne Umstände wie Jesus nieder. Dieser bemerkt, πῶς τὰς πρωτοκλισίας ἐξελέγοντο. Das Menschenherz hat einen grossen Hang nach der Eitelkeit, nach der

eitlen Ehre bei den Leuten; das gesellschaftliche Leben bietet diesem lächerlichen Hange einen grossen Spielraum; Recht eigentlich ist dieses Leben der Schauplatz, auf dem die Eitelkeit ihr Spiel treibt und ihre Triumpfe feiert; sie hat es völlig unterhöhlt. Einer will über den Andern hinaus, keiner will dem Andern weichen, jeder will der Erste sein und so eigenthümlich ist diese Liebe nach dem ersten Platze, dass Cäsar Allen aus der Seele gesprochen hat, wenn er sagte, dass er lieber in dem unbedeutendsten Dorfe der Erste sein wolle, als in Rom der Zweite. Das gesellschaftliche Leben mit seinen conventionellen Formen hat den Anschein, als ob es eine Oase des tiefsten Friedens sei, aber, näher besehen, ist es der Tummelplatz eines *bellum omnium contra omnes.* Wie jener Diplomat meinte, dass die Sprache da sei, um seine Gedanken zu verbergen, so dürfte man auch sagen, dass das gesellschaftliche Leben seine Cirkel eröffnet, damit die *vanitas vanitatum* einen Maskenball halte. Wo wird eifriger getrachtet, zu glänzen, wenn auch nur in fremden Federn, zu leuchten, Alles zu überstrahlen, wo wird mit der feinsten Waffe, der haarscharfen Zunge, die das tödtlichste Schlangengift unter sich trägt, die Ehre des Andern geflissentlicher angegriffen und vernichtet als hier? Doch es sind nicht bloss gewöhnliche Weltmenschen, welche hier nach der eitlen Ehre geizen. Calvin bemerkt: *scimus, quantopere in pharisaeis et scribis omnibus regnaverit ambitio. quum autem omnibus superbe dominari cuperent, mutuo etiam inter ipsos erat de primatu concertatio. hoc enim habent homines inanis gloriae cupidi, ut singuli ultro citroque sibi invideant, dum quisque ad se trahere appetit, quod sibi alii deberi putant. ita pharisaei et scribae, quum omnes pariter apud populum se venditarent sacri ordinis titulo, nunc inter se contendunt de honoris gradu, quia quisque primum locum sibi arrogat.* Gut, wenn mit den Pharisäern und Schriftgelehrten dieses eitle Wesen untergegangen wäre: wie bläht sich nicht heut zu Tage noch die Wissenschaft und leider nicht bloss die Weisheit dieser Welt, sondern auch die Gottesgelahrtheit; welch ein erbärmlicher Rangstreit ist nicht noch heute unter den Dienern dessen, der da spricht, so jemand unter euch will gewaltig sein, der sei euer Diener! Grotius und H. Müller meinen, nicht mit seinen fleischlichen Augen habe der Herr gesehen, wie Einer über den Andern habe sitzen wollen; in ihren Gedanken hätten sie nur Einer über den Andern kommen wollen: allein diess ist nirgends angezeigt.

V. 8 und 9. W e n n d u v o n j e m a n d g e l a d e n w i r s t z u r H o c h z e i t, s o s e t z e d i c h n i c h t o b e n a n, d a s s n i c h t e t w a e i n E h r l i c h e r e r, d e n n d u, v o n i h m g e l a d e n s e i u n d s o d a n n k o m m t, d e r d i c h u n d i h n g e l a d e n h a t, s p r e c h e z u d i r: w e i c h e d i e s e m u n d d u m ü s s t e s t d a n n m i t S c h a a m u n t e n a n s i t z e n. Als eine Parabel führt der Evangelist dieses Tischgespräch Jesu ein: es ist im strengen Sinn des Wortes eine solche nicht; παραβολή hat aber im griechischen einen weiteren Sinn, wie wir zu Luk. 21, 29 erkannten, als diesen specifisch technischen, es bedeutet hier einen Lehrspruch, ein Maschal. Mit ihm wendet sich der Herr nicht an einen bestimmten Gast, etwa an den, welcher auf den ersten Platz hingestürzt war, um denselben für sich in Beschlag zu nehmen; er gebraucht die zweite Person in seinem Maschal, wie jetzt noch in dem Morgenlande es die Sitte mit sich bringt, dass man seinen Sinnspruch, um ihn eindringlicher zu machen, an die zweite Person und nicht an die dritte adressirt. An alle Gäste wendet sich Jesus, wie er ja beo-

bachtet hatte, dass nicht Einer nach dem Vorsitze trachtete, sondern alle. Er sagt: *ὅταν κληθῇς ὑπό τινος εἰς γάμους, μὴ κατακλιθῇς εἰς τὴν πρωτοκλισίαν*. Welche Freimüthigkeit, ruft Heubner aus, warum wagt man nicht dieses unzeitiges Moralisiren zu nennen?" Diese Freimüthigkeit ist von Andern nicht so bewundert worden. Gfrörer (heilige Sage 265) und de Wette sagen: wie ungehobelt, wie unanständig! Nach der feinen Art der Welt handelt der Herr freilich nicht; wenn die etwas tadelnswerthes wahrnimmt, so schweigt sie davon, wenn der Missethäter gegenwärtig ist, um, sobald als er den Rücken gewandt hat, es auszuposaunen. Nach dem Complimentirbuche der Kinder dieser Welt hätte unser lieber Heiland einen argen Verstoss gegen die gute Sitte, gegen den feinen Ton begangen, dass er ein Vorkommniss, welches vor seinen Augen geschehen war, sofort zur Sprache brachte und rügte. Die Welt complimentirt sich auf ihre Weise in die Hölle hinein. Jesus darf nicht sshweigen, er muss reden zur Zeit und zur Unzeit und jetzt war die beste Zeit, jetzt, wo sie in *flagranti* ergriffen waren, mussten sie sich schämen. Unanständig, ja unchristlich wäre diese Rede nur gewesen, wenn Oosterzee Recht hätte. Dieser sagt nämlich: Christus habe mit den Seinigen unten an gesessen und habe dem Hausherrn einen Wink gegeben, dass er mit Recht, aber vergebens bisher mit ihnen auf einen besseren Platz gewartet hätte, welchen er sich jedoch selbst in keiner Weise aneignen wolle. Nein, so ist Jesus nicht, er ist sanftmüthig und von Herzen demüthig, er sucht nicht seine Ehre bei den Leuten. Nicht seinetwegen spricht er hier, sondern ihretwegen, er hat dem Wirth und seinen Gästen ein Wort zu sagen. Bengel bemerkt zu *εἰς γάμους, in nuptias. non erant tum nuptiae, itaque parabolae hoc inseritur civilitatis causa.* Die Rede des Herrn ist mit Salz gewürzt, aber sie ist auch fein und zart. Viele, selbst noch Bleek, fassen *γάμοι* hier wie auch 12, 36 von einem Gastmahl überhaupt: wäre dieses richtig, so würde das ein Verstoss gegen die Urbanität sein. Wir haben hier aber gar keinen Grund von der ursprünglichen Bedeutung des Wortes abzugehen, zumal da der Evangelist sofort im 12 Verse von *ἄριστον* und *δεῖπνον* redet. Wenn *γάμοι* ein gewöhnliches Mahl, wie dieses, dem er eben beiwohnte, bedeutete, so wäre er mit der Thüre, so zu sagen, in's Haus gefallen, er hätte damit den Gästen vor den Kopf gestossen und seinem Wort den Eingang in das Herz selbst verlegt. Es kommt nicht bloss darauf an, dass man die Wahrheit sagt, es gilt auch, die Wahrheit in der rechten Weise zu sagen. Gar manche Arznei wird abgewiesen, weil sie nicht auf die geeignete Weise beigebracht wird. Wenn wir also auf ein Hochzeitsmahl geladen worden sind, sollen wir uns nicht auf den ersten Sitz, auf den Ehrenplatz niederlassen, *μήποτε ἐντιμότερός σου ᾖ κεκλημένος ὑπ' αὐτοῦ*. Bengel bemerkt: *suam quisque, non aliorum omnium vocationem novit;* ich glaube nicht, dass er damit das Richtige getroffen. Es handelt sich ja hier nicht um die Berufung im Allgemeinen, sondern darum, ob nicht ein Ehrenwertherer, ein Angesehenerer eingeladen ist. Wir sind nicht allein, wir leben in den mannichfachsten Verhältnissen und Gemeinschaften, da soll keiner von sich am höchsten halten, er setzt sich damit nur den grössten Unannehmlichkeiten, den bittersten Erfahrungen aus. Diese werden im 9 Verse angegeben. Die Construktion ist auffallend; gut schreibt Bleek: in Beziehung auf den Sinn sind auch das *ἐρεῖ* und *ἄρξῃ* von dem *μήποτε* abhängig, wie dann erst in diesen Gliedern der Gedanke liegt, den der Redende oder Schreibende bei dem *μήποτε* schon im

Sinne hatte; es ist gemeint: damit nicht, wenn ein Angesehener da ist, der Gastgeber zu dir sage u. s. w. so dass du dann anfangen müsstest. Grammatisch ist aber von *μήποτε* bloss das *ῇ κεκλημένος* abhängig, indem die folgenden Glieder wie selbstständige Sätze gebildet sind; damit nicht etwa ein Angesehener geladen sei, da wird der Gastgeber sagen und du wirst anfangen u. s. w.“ Mitten aus dem Leben heraus sind die Motive entlehnt; Unterschiede hinsichtlich der zu erweisenden Ehre wird es immer geben. Einem Christen fällt es nicht schwer, es ist ihm vielmehr eine Freude, wenn er erkennt, dass ein Anderer vorzüglicher ist, denn er selbst: das gereicht ja dem Allerhöchsten zur Ehre. Das Weltkind erkennt fremdes Verdienst nicht an, wenn es auch noch so einleuchtend ist; es setzt sich breit auf den ersten Platz hin und streut, wenn die Andern es nicht thun wollen, sich selbst Weihrauch. Wie empfindlich wird es aber desshalb gezüchtigt! Der, welcher das Mahl ausgerichtet hat, hat auch dafür zu sorgen, dass Alles bei dem Hochzeitsmahle ehrlich zugeht; es gilt da zu allererst, dass jeder den Platz einnimmt, der ihm gebührt. Was nützt es dem hochmüthigen Menschen, der sich dort oben aufgepflanzt hat, ist ein Anderer da, welchem mehr Ehre gebührt, so macht der Hausherr wenig Umstände. Er ergreift diesen, dem er die Ehre geben will, an der Hand und führt ihn zu dem ersten Platze und spricht zu dem, der da oben sitzt: *δὸς τούτῳ τόπον*. Man merkt es den Worten an, dass dem Hausherrn dieser Vorfall höchst unangenehm ist, dass dieser zudringliche Stolze ihm sehr ärgerlich ist. Die Anrede ist barsch, kurz gebunden, energisch. Bengel bemerkt schon treffend: *non additur: a m i c e uti v. 10. additur: amice.* Es ist aber auch darauf zu achten, dass ein kategorischer Imperativ und nicht ein Optativ an den Angeredeten herantritt; er mag wollen oder nicht, er wird weiter nicht gefragt, er muss sich von seinem Platze erheben und ihn dem Andern einräumen. Der Herr fährt fort: *καὶ τότε ἄρξῃ μετ' αἰσχύνης τὸν ἔσχατον τόπον κατέχειν.* Es fällt dem Menschen schwer, sich von seinem ein Mal in Besitz genommenen Sitze zu erheben; *ἄρξῃ* markirt nach Meyer das beschämende A n f a n g s moment des Innehabens des letzten Platzes, wozu er sich nun nach vorher gehabter *πρωτοκλισία* verstehen muss.“ Nur langsam, zögernd erhebt sich der Angeredete, er traut seinen Ohren nicht, dass man ihm dergleichen zumuthet, diesem Raum zu machen, den er tief unter sich sitzen sah, und zwar vor den Augen Aller; er macht Umstände, verstimmt, tiefbeschämt schleicht er zu seinem Platz, und dieser Platz ist nun nicht mehr oben, die Mittelplätze sind sämmtlich besetzt, sondern ganz unten. Bengel bemerkt gut: *qui semel cedere iubetur, longe removetur* und *ultimum esse ignominiosum non est nisi altiora affectanti.*

V. 10. S o n d e r n w e n n d u g e l a d e n w i r s t, s o g e h e h i n u n d s e t z e d i c h u n t e n a n, a u f d a s s, w e n n d a k o m m t, d e r d i c h g e l a d e n h a t, s p r e c h e z u d i r: F r e u n d, r ü c k e w e i t e r h i n a u f, d a n n w i r s t d u E h r e h a b e n v o r d e n e n, d i e m i t d i r z u T i s c h e s i t z e n. Zu dem Verbote fügt der Herr noch das Gebot, er thut's aus weiser Vorsorge; er weiss eben, dass es dem natürlichen Menschen sehr schwer fällt, sich selbst zu erniedrigen. Wenn wir von jemandem geladen werden, so sollten wir uns ohne Bedenken frisch und fröhlich auf den untersten Platz setzen. Wir büssen dadurch nichts von unserer Ehre ein, sondern gelangen dadurch erst zur rechten Ehre. Der Weg nach Oben geht von Unten aus, so ist auch die Demuth der Weg zur Ehre. Das *ἵνα*

wollte Grotius ἐκβατικῶς nehmen; hiergegen protestiren aber Meyer und Winer auf das Entschiedenste. Letzterer sagt, man solle nur ein Mal ὥστε in Gedanken setzen und man werde sehen, dass diess nicht ein Mal nach der äusseren Conformation der Sätze passend ist. Die Rede des Hausherrn ist sehr charakteristisch; jetzt fehlt das φίλε nicht, es genügt ihm nicht ein Mal zu sagen, dass sein bescheidener Freund heraufrücken soll, er fügt noch ein ἀνώτερον hinzu; gesagt ist übrigens nicht, dass der Angeredete zu oberst sitzen soll. Ist ein Platz oben an der Tafel schon ehrenvoll, so ist es noch ehrenvoller, wenn ich mir diesen Platz nicht angemasst habe, sondern er mir vor den anderen Gästen zugewiesen worden ist.

Wetstein führt eine Parallele aus *Thanchuma p. 132, 2.* an; *R. Akiba docuit nomine R. Simeon filii Assai et dicebat. cede de tuo loco duas aut tres sedes et conside, donec dicant tibi; ascende: et non adscende, ne dicant tibi: descende: praestat, ut tibi dicant: adscende, adscende et non dicant tibi: descende, descende. Sic dicebat Hillelis filius: humiliatio mea est exaltatio mea et exaltatio mea est humilitas mea.* Ist aber diese Mahnung, dieser gute Rath des Herrn würdig? Theophylaktus sagt schon: Niemand möge diese Warnung für unbedeutend und der Würde des Wortes Gottes unwürdig halten." Meisterhaft, sagt Schleiermacher, ist diese Rede eben darin, dass sie ohne den Schein von Tiefe und Strenge doch die hinter dem Fehler, den sie rügt, verborgene Gesinnung so klar in's Licht setzt." Christi Wort klingt ganz wie eine weltliche Klugheitsregel, aber der tiefere Sinn liegt so nahe und konnte grade in dieser Hülle tiefer eindringen. Calvin bemerkt gut: *notandum enim est, Christum de externa et civili modestia hic non concionari: nam eos, qui superbissimi sunt, saepe videmus in hac parte excellere, ac civiliter, ut loquuntur, prae se ferre magnam modestiam. verum similitudine ab hominibus sumpta, quales intus esse nos coram Deo oporteat docere vult, acsi diceret: si convivam, quia stulte primum sibi locum usurpaverat, reiici contingat in postremum, pudore confusus cuperet eo numquam adscendisse: ergo ne idem vobis usu veniat apud Deum, ut vestram arrogantiam extrema ignominia notet, sponte sitis humiles ac modesti.* Grotius stimmt diesem Gedanken Calvins vollkommen zu, wenn er spricht: *exemplo rei convivalis ostendit, quid in omni vita neque coram hominibus tantum, sed et coram Deo nobis sit faciendum. minus ergo hic dicitur, plus significatur.* Dieser tiefere Hintergrund tritt mit dem ἵνα in V. 10 schon offen hervor. Ertheilte Jesus hier einen Rath weltlicher Klugheit, so würde er damit dem hochmüthigen Herzen nur den Weg gezeigt haben, der es sicher an das Ziel seiner ehrgeizigen Wünsche führt. *Audiens laudabile esse in ultimo loco discumbere,* sagt der *autor op. imp., discumbit post omnes et non solum tunc iactantiam cordis non dimittit, sed adhuc aliam iactantiam humilitatis acquiret, ut qui vult videri iustus, etiam humilis videatur ab aliis.* Gegen diese auch von Olshausen, Lange, Heubner, Winer, Meyer angenommene Beziehung auf das grosse Messiasmahl, auf das grosse Abendmahl des Himmelreiches sagt Oosterzee: es lässt sich schwerlich denken, dass der Herr hier schon habe zeigen wollen, welches Betragen ihnen in Bezug auf die Mahlzeit im Reiche Gottes gezieme, da er die ungläubigen Juden nicht als solche betrachtet, die wirklich an der Festtafel oben an sitzen, sondern im Gegentheil (vgl. V. 18) als solche, die zwar noch dazu eingeladen, aber nicht erschienen sind." Allein dieser Einwand ist nichtig. Die Juden sind die erstberufenen Gäste an dem grossen Hochzeitsmahle, sie haben aus uralten Zeiten schon als die Kinder des Reiches

daran gesessen — aber der geistliche Hochmuth, welcher ihnen angeboren ist, wird sie zu Letzten machen.

V. 11. Denn wer sich selbst erhöhet, der soll erniedrigt werden und wer sich selbst erniedrigt, der soll erhöhet werden. Das ist der Grundsatz, nach welchem hier verfahren worden ist und dieser Grundsatz behauptet sich in seinem Rechte, sowohl in dem bürgerlichen wie in dem geistlichen Leben. Luther sagt: das ist nicht allein vor Gott wahr, sondern auch vor den Leuten, denn die Art haben alle Menschen, dass sie den Hoffärtigen feind sind. Dass es also natürlich ist, demüthigen Leuten kann man nicht feind sein (es müsste denn Einer ein sonderlich böser Mensch sein), wiederum hoffärtigen Leuten kann Niemand hold sein. Wie kommt's nun, dass den Stolz Niemand leiden kann? Anders nicht, denn dass es Gott haben will und sein Wort besteht und sagt: er wolle getrost dazu helfen, dass sie gedemüthigt werden, so stolz und hoffärtig sind. Die Juden waren die höchsten auf Erden, sassen oben an über unsers Herrn Gottes Tische, hatten Gottes Wort, waren Gottes auserwähltes Volk; aber jetzt sitzen sie unten an und können zu keinem Regiment auf Erden kommen, denn Gott kann Hoffart nicht leiden; er hat die Stolzen von Anbeginn gestürzt und hat die Hoffart auch oben im Himmel nicht leiden wollen, wie Lucifers Exempel zeigt. Dagegen aber, wer demüthig ist, der gewinnet Gott und den Menschen das Herz ab, dass ihn Gott mit allen seinen Engeln und darnach die Leute als ein sonderlich edel Kleinod ansehen. Da folgt hernach auch Glück und Segen, wie man sieht an Saul (1 Sam. 9, 21) und David und sonst oft. Woher kommt solch Glück? Daher, dass es unser Herr Gott nicht kann lassen, was demüthig ist, da setzet er zu mit seiner Gnade und Barmherzigkeit und Allem, was er hat, wie ψ. 113, 5—8 sagt. Solches sollte uns bewegen, dass wir uns demüthigten und Kind und Gesinde im Hause sich gehorsam hielten und dächten: Gott will haben, ich soll thun, was man mich heisst; ich soll nicht hoffärtig, sondern demüthig sein. Das will ich thun und mich nichts darum bekümmern, ob ich gleich in einem geringen Stande bin. Denn ich weiss, wenn ich mich also halte, Gott wird mich nicht lange so gering lassen sein, er wird mich emporheben." Man hat vielfach gesagt, dass die Demuth eine Tugend sei, von welcher die alten Heiden keine Vorstellung gehabt hätten. Diess ist in dieser Ausdehnung nicht richtig. Der Schlusschor in Sophokles Antigone mahnt:

πολλῷ τὸ φρονεῖν εὐδαιμονίας
πρῶτον ὑπάρχει· χρὴ δὲ τά γ' ἐς θεούς
μηδὲν ἀσέπτειν· μεγάλοι δὲ λόγοι
μεγάλας πληγὰς τῶν ὑπεραύχων ἀποτίσαντες,
γήρᾳ τὸ φρονεῖν ἐδίδαξαν.

Aehnlich warnt Aeschylus in den Persern, z. B. V. 816 ff.:
ὕβρις γὰρ ἐξανθοῦσ' ἐκάρπωσε στάχυν ἄτης, ὅθεν πάγκλαυτον ἐξαμᾷ θέρος.

Epiktet schreibt in seinem *manuale 22: σὺ δὲ ὀφρὺν μὲν μὴ σχῇς, τῶν δὲ βελτίστων σοι φαινομένων οὕτως ἔχου, ὡς ὑπὸ τοῦ θεοῦ τεταγμένος εἰς ταύτην τὴν χώραν.* Das klassische Griechisch hatte für den Begriff der Demuth noch keinen besonderen Ausdruck; die Demuth galt ihr als *σωφροσύνη*; erst bei Plutarchus *de prof. virt. c. 10* und *de sera num. vind. c. 3* (hier wird als Zweck die göttliche Strafe bezeichnet, dass die Seele *σύννους καὶ ταπεινὴ καὶ κατάφοβος πρὸς τὸν θεόν* werde), begegnet uns *ταπεινός* im Sinne von demüthig. Plato hat *de leg. 4, 8* ein einziges Mal *ταπεινός* in

diesem Sinne, wie auch Aeschylus im *Prom. vinct. v. 321* — *σὺ δ' οὐδέπω ταπεινός, οὐδ' εἴκεις κακοῖς*. Der Begriff war schon lange vorhanden, es fehlte aber noch das rechte Wort dafür. Die h. Schrift empfiehlt die Demuth häufig. Jesaj. 57, 15. 1 Sam. 2, 3 ff. Luc. 1, 52 ff. Matth. 11, 25. 2 Cor. 7, 6. 1 Petr. 5, 5. Jak. 4, 10. Wie *Augustinus* in der *superbia*, dem Hochmuth, erkennt *omnium peccatorum initium et finis et in causa, quia non solum peccatum est ipsa superbia, sed etiam nullum peccatum potuit, aut potest, aut poterit esse sine superbia*, so preist er nun die Demuth, als das, worauf das ganze Christenleben ruhen muss; *fode igitur*, sagt er, *fundamentum humilitatis et pervenies ad fastigium charitatis. quantum humilitate inclinatur cor ad ima, tantum proficit in excelsa — descende, ut adscendas, humiliare, ut exalteris, ne exaltatus humiliaris. esto parvus in oculis tuis, ut sis magnus in oculis Dei. tanto enim eris apud Deum pretiosior, quanto fueris ante oculos despectior*; *in summo honore summa tibi sit humilitas. honoris laus est humilitatis virtus.*

Von der Demuth handelt diese Perikope, sie lässt sich übrigens auch trefflich verwenden, um die rechte Feier des Sonntages an das Herz zu legen.

Erhöhe dich nicht selbst!
Denn der Hochmuth 1. richtet sich selbst,
2. wird von dem Herrn gerichtet.

Wie äussert sich der Hochmuth?
1. Gegen den Herrn als Falschheit,
2. gegen den Nächsten als Stolz.

Wer sich selbst erhöhet, der soll erniedrigt werden.
Das predigt der Herr 1. mit Wort (V. 7—11),
2. mit Werk (V. 1—6).

Wer sich erniedrigt, der soll erhöhet werden.
1. Das sehen wir an dem Herrn (V. 1—6),
2. das hören wir von dem Herrn (V. 7—11).

Der Gewinn der Demuth.
1. Sie gewinnt den Sieg über alle Bosheit,
2. sie gewinnt Gnade bei dem Herrn.

Jesus der Demuth Vorbild.
1. Er hält sich selbst nicht für zu gut, zu denen zu gehen, die auf ihn halten und gegen sie sein Werk zu vertheidigen;
2. er hält diese nicht für zu schlecht, dass er sie nicht zurechtweisen und zu der Hochzeit laden sollte.

Wie lieblich ist die Demuth!
1. Wie geduldig,
2. wie sanftmüthig,
3. wie zart,
4. wie besorgt.

Jesu Gastpredigt in des Pharisäers Haus.
1. Gott widerstehet dem Hoffärtigen,
2. aber dem Demüthigen gibt er Gnade.

Der Herr macht allen Hochmuth zu Schanden.
1. Den Weisheitsdünkel,
2. wie den Tugendstolz.

Wozu ist der Sonntag da?
1. Wohl auch zu des Leibes Erquickung,
2. vor allem aber zu der Seele Seligkeit.

Die rechte Sonntagsfeier.
1. Der Herr muss in dem Hause sein,
2. Alle müssen vor ihm stille schweigen,
3. zur Hochzeit muss geladen werden,
4. und die Geladenen müssen sich demüthigen.

Welche Werke sind am Sonntag recht?
1. Werke der Noth,
2. Werke der Liebe.

Wovor sollen wir uns an dem Sonntage recht hüten?
1. Vor Fressen und Saufen;
2. vor der Lust, an dem Herrn zu Meistern werden zu wollen;
3. vor dem Wahne, als sässen wir bei der Hochzeit oben an.

---

18. Der achtzehnte Sonntag nach Trinitatis.

Matth. 22, 34—46.

Das höchste Gebot und der höchste Glaubensartikel, hat man mit Recht gesagt, sind in dieser Perikope verbunden. Was aber das Band ist, welches diese beiden Hauptstücke verknüpft, ist schwierig zu bestimmen. Zuerst steht die Frage nach dem höchsten Gebot, hernach kommt erst die Frage: was dünket euch um Christo, wess Sohn ist er? Auf dem ersten Theile kann das Hauptgewicht liegen, aber auch auf dem letzten. Liegt es auf dem ersten Theile, so könnte der Zusammenhang etwa dieser sein: was Wunder, dass ihr das grösste Gebot nicht kennt, kennt ihr ja den Stern und Kern der ganzen h. Schrift so wenig; liegt es aber auf dem zweiten, so liesse sich darstellen, dass das Gesetz über sich hinausweist, dass es nur

ein παιδάγωγος εἰς Χριστόν ist. Das Einfachste wird sein, die beiden Theile des Evangeliums als coordinirte Glieder zu fassen; das eine fordert nothwendig das andere. Es gibt kein Leben im Glauben des Sohnes Gottes, ohne dieses Leben in der Liebe und umgekehrt gibt es auch kein Leben in der Liebe ohne dieses Leben im Glauben. Erinnern wir uns, dass nach dem Normalkalender das Michaelisfest, welches in den meisten alten Lektionarien und Kalendarien eine neue Reihe von Sonntagen heraufführt, nach diesem Sonntage zu stehen kommt, so bildet dieser 18. Sonntag nach Trinitatis gewiss einen herrlichen Schluss mit seinem Evangelium, welches das christliche Leben nach seinen beiden Hauptmomenten — dem Glauben und der Liebe — zur Darstellung bringt.

Der erste Theil des Evangeliums hat wenigstens in Mark. 12, 28 ff. eine Parallele, der zweite in Mark. 12, 35 ff. und Luk. 20, 40 ff.

V. 34. **Da aber die Pharisäer hörten, dass er den Sadducäern das Maul gestopft hatte, versammleten sie sich.** Aus den letzten entscheidenden Unterredungen des Herrn zu Jerusalem ist unser Text genommen. Wider ihn ist eine Macht nach der andern in die Schranken getreten, um zu beweisen, dass der Bruch jetzt unheilbar geworden und es zu dem Aeussersten gekommen ist. Die Pharisäer haben sich schon mit dem Löwen aus Juda's Stamm gemessen, mit den Herodianern hatten sie sich verbunden, sie waren mit einer einzigen Frage glänzend überwunden worden und hatten sich zurückgezogen. Nach ihnen traten die Sadducäer auf den Plan, sie legten die Frage von der Auferstehung der Todten vor, auch ihnen stopft Jesus das Maul. Da kommen die Pharisäer ἐπὶ τὸ αὐτό zusammen. Hesychius legt schon richtig aus: ἐπὶ τὸ αὐτό, ὁμοῦ, εἰς τὸν αὐτὸν τόπον, so Kühnöl, Fritzsche, Meyer, vergl. Akt. 1, 15. Der *autor op. imp.* sagt: *convenerunt in unum, ut multitudine vincerent, quem ratione superare non poterant; a veritate se nudos esse professi sunt, qui multitudine se armaverunt.* Die Kraft des Herrn hatten sie eben erst bei den Verhandlungen über den Zinsgroschen erfahren; es galt, eine Scharte auszuwetzen. Desshalb treten sie zusammen und rathschlagen, sie müssen die Sache besser anfangen. Aber ein zweiter Beweggrund kommt hinzu, sie versammelten sich erst, nachdem sie die Niederlage der Sadducäer erfahren. Zum ersten Male begegnen uns hier im Vorübergehen die Sadducäer, wir sehen ihnen bloss auf den Rücken, wie sie im N. T. auch hinter den übermächtigen Pharisäern, ihren Nebenbuhlern, fast ganz verschwinden. Diese Sadducäer, welche der Tradition nach von *Zadok*, einem Schüler des *Antigonus* von *Socho*, ihren Ursprung ableiteten *(Pirke Aboth 1, 3)*, bildeten den Gegensatz zu den Pharisäern. Sie wollten, so fasst Keil in der Archäologie 2, 172 das Resultat seiner Forschungen zusammen, allein das geschriebene Gesetz nach seinem Wortlaut gelten lassen und verwarfen die mündliche Ueberlieferung mit vielen auf dieselbe gegründeten heiligen Gebräuchen, wurden aber durch die Schulstreitigkeiten mit den Pharisäern, in denen sie häufig unterlagen und zuweilen aus dem hohen Rathe des Volkes verdrängt wurden, in ihrer Opposition gegen die pharisäischen Satzungen bald soweit getrieben, dass sie die Auferstehung der Todten, den Glau-

ben an Lohn und Strafe nach dem Tode und die neuere Entwicklung der Engellehre verwarfen und weniger durch gesetzliche Frömmigkeit als vielmehr durch ihren Reichthum und durch Genuss der zeitlichen Güter Ansehen und Einfluss auf das Volk zu gewinnen und auszuüben trachteten." Die Nachrichten, welche der Talmud über die Sadducäer überliefert, sind nicht zuverlässig, sie werden dort unter die Ketzer gerechnet und מינים genannt; Josephus spricht über sie billiger, er charakterisirt sie als ein *γένος λέγον ἐκεῖνα δεῖ ἡγεῖσθαι νόμιμα τὰ γεγραμμένα, τὰ δὲ ἐκ παραδόσεως τῶν πατέρων μὴ τηρεῖν. Ant. 13, 10, 6 cf. 18, 1, 4.* Ihre Sitten waren wenig cultivirt *bell. jud. 2, 8, 14,* streng *Ant. 20, 9, 1,* ihr Einfluss unbedeutend *Ant. 13, 10, 6. 18, 1, 4.*

Bestand nun eine Erbitterung zwischen Pharisäern und Sadducäern von Alters her, wie konnte da die Niederlage der letzteren die ersteren bestimmen, nochmals gegen den Herrn aufzutreten? Strauss meint, die Pharisäer hätten eben diese Niederlage der Sadducäer rächen wollen. Hieronymus hat sich schon ganz ähnlich ausgesprochen: *quod de Herode et Pontio Pilato legimus in domini nece eos fecisse concordiam, hoc etiam nunc de Pharisaeis cernimus et Sadducaeis, qui inter se contrarii sunt, sed ad tentandum Jesum pari mente consentiunt.* Ebrard meint, sie hätten sich noch ein Mal an den Herrn gemacht, um, indem sie ihn, den Ueberwinder der Sadducäer, überwänden, über die Sadducäer desto besser zu triumphiren. Es wird wohl das Richtigste sein, nicht einen Beweggrund bei den Pharisäern anzunehmen, sondern viele. Die empfangene Wunde brannte noch, sie hätten, wenn auch der Zwischenfall mit den Sadducäern nicht eingetreten wäre, Jesum schwerlich unangefochten aus dem Tempel gehen lassen; die Niederlage der Sadducäer musste sie treiben, ihr Vorhaben bald möglichst zur Ausführung zu bringen. Selbst wenn Pharisäer und Sadducäer nicht mit gleichem Hasse den Herrn verfolgt hätten, und sie nicht, wenn sie siegten, einen doppelten Sieg hätten feiern können, so durften sie jetzt nicht dahinten bleiben, wenn nicht Alles verloren gehen sollte. Man denke an den königlichen Einzug, welchen der Sohn Davids erst vor wenigen Tagen gehalten hat, die Bewegung, welche damals mächtig an die Thore Jerusalems heranschlug und bis in den Tempel sich fortpflanzte, hat sich noch nicht gelegt. Es bedarf nur eines einzigen Funkens und es entbrennt ein Feuer, welches die Obersten des Volkes nicht mehr löschen können. Mit Verwunderung, mit Erstaunen (*ἐθαύμασαν* V. 22, *ἐξεπλήσσοντο* V. 33) hat das Volk die rasch einander drängenden Scenen angesehen, was soll das werden? Da treten die Pharisäer, die Angesehensten unter dem Volke, noch ein Mal dem Herrn entgegen, sie wissen, um was es sich handelt. Wir gehen also über Hieronymus noch hinaus, der bemerkt: *qui vero iam supra in ostensione denarii fuerant confutati et adversae partis factionem viderant subrutam, debuerant exemplo moneri, ne ultra molirentur insidias, sed malevolentia et livor nutrit impudentiam.*

V. 35 und 36. Und Einer unter ihnen, ein Schriftgelehrter, versuchte ihn und sprach: Meister, welches ist das vornehmste Gebot im Gesetz? Die Pharisäer haben einen Rath gefasst; über die Frage, welche sie stellen wollen, haben sie sich vereinigt. Eine politische, eine dogmatische Frage hat der Herr schon zu Aller Erstaunen gelöst, sie denken in einer ethischen ihn zu fangen. Es kommt nun darauf an, das Werkzeug für ihre hinterlistigen Absichten zu finden. Sie

selbst können *in pleno* nicht mehr gut an den tapfern Helden im Streite, sie sind schon ein Mal überwunden worden; sie dürfen sich einer solchen Demüthigung nicht zum zweiten Male aussetzen. Gut sagt der *autor op. imp.*: *dicebant apud se, unus loquatur pro omnibus et omnes loquamur per unum, ut si quidem vicerit, omnes videamur victores, si autem victus fuerit, vel solus videatur confusus.* Je unschuldiger dieses Werkzeug ihrer Hinterlist ist, desto besser ist es für ihren Zweck. Die Pharisäer entsenden Einen aus ihrer Mitte; einen *νομικός*, einen Gesetzeskundigen, welcher in der Parallele bei Mark. 12, 28 ein *γραμματεύς* kurzweg genannt wird. Hiermit stehen wir aber vor einer harmonistischen Schwierigkeit. Die Synoptiker berichten jeder ein Mal, dass Jesus über das höchste Gebot sich aussprach; bei der Perikope von dem barmherzigen Samariter haben wir schon ein Mal diese Frage gehört und uns dahin entschieden, dass dort ein ganz eigenthümlicher Fall vorliegt. Es frägt sich hier nun, ob, wie wir angenommen haben, die beiden Berichte des Matthäus und Markus wirkliche Parallelen sind. Matthäus und Markus, sagt Bleek, bieten in dieser Erzählung auch manches Abweichende dar, sowohl hinsichtlich des Charakters und der Absicht des Fragenden, als auch hinsichtlich der Ausdehnung des Gespräches." Nach Markus frägt der Schriftgelehrte, weil er ein Wohlgefallen hatte an der Abfertigung, welche den Sadducäern aus dem Worte Gottes zu Theil geworden war; nach Matthäus aber *πειράζων*; dort *ex motu proprio*, hier nur im Namen der Andern. Nach Markus erklärt er sich mit Jesu Antwort einverstanden und erhält von ihm das Zeugniss, dass er nicht weit vom Reiche Gottes entfernt sei; bei Matthäus schweigt von alle dem die Geschichte. Nichtsdestoweniger haben wir keinen Anstand genommen, mit den Vätern, wie Augustinus, Hieronymus, Chrysostomus u. A., mit Luther, Calvin, Grotius, Bengel, Olshausen, Meyer, Bleek u. A. beide Berichte für identisch zu setzen. Es zwingt dazu schon der Umstand, dass beide Evangelisten diese Geschichte zwischen den Handel mit den Sadducäern und die Verhandlung über den Davidssohn stellen. Wie erklärt sich aber die Differenz in der Berichterstattung? Augustinus und die Väter meinen, dass der Nomiker allerdings in versuchlicher Absicht zu dem Herrn gekommen, aber durch dessen Antwort eines bessern belehrt worden sei. Allein dieser Ausweg wird durch die Notiz bei Markus verwehrt, dass er durch Wohlgefallen mit der den Sadducäern gewordenen Antwort zu seiner Frage bestimmt worden sei. Grotius will nun so helfen: *non est hic sumendum verbum hoc in calumniae significationem*, womit Olshausen natürlich ganz einverstanden ist, auch Fritzsche und v. Gerlach sich nöthigen Falls beschwichtigen lassen; allein, wie Bleek sehr richtig bemerkt, zeigt der Zusammenhang bestimmt, dass diess Fragen in schlimmem Sinne gemeint war. Mir scheint die Verschiedenheit sich am einfachsten so zu heben, dass Markus diesen ganzen Auftritt nur als einen persönlichen, Matthäus aber als einen öffentlichen ansieht. Beide Berichte haben Recht. Der Nomiker, welcher hier die Frage stellt, fühlte sich innerlich getrieben, denn er empfand einen geheimen Zug nach dem Reiche Gottes und seiner Gerechtigkeit, nach dem vornehmsten Gebote zu fragen, seine Genossen benutzten seine heilige Unschuld; sie animiren ihn noch, diese Frage zu stellen. Er weiss nicht, dass er ihnen bloss zum Werkzeuge ihrer hinterlistigen Absichten dient, er fragt *bona fide*: *διδάσκαλε, ποία ἐντολὴ μεγάλη ἐν τῷ νόμῳ*; Was diese Frage besagt, ist nicht ganz klar. Fritzsche

hat gegen die gewöhnliche Auffassung, welche mit Luther übersetzt: Meister, welches ist das vornehmste Gebot im Gesetz, schon seine Stimme erhoben; Meyer ist ihm gefolgt. Dieser sagt: was für ein Gebot (qualitativ cf. 19, 18) ist gross im Gesetz; wie muss ein Gebot beschaffen sein, um ein grosses Gebot zu sein." Hiergegen erklärt sich aber Bleek und bringt bei, dass dann *ἐν τῷ νόμῳ* ganz überflüssig sein würde; wir wollen noch hinzufügen, dass dann die Antwort des Herrn und das darauffolgende Staunen des Volkes ganz unerklärlich ist. Jesus antwortete ja dann gar nicht auf die vorliegende Frage und das Volk hätte sich nur verwundern können darüber, dass er das *punctum saliens*, die gefährliche Klippe gar nicht bemerkte. Welches unter den Geboten, fragt dieser Mann nach Bleek, ist ein vorzugsweise grosses, ein solches, dass es vor den andern als gross muss betrachtet werden? so dass es sich dem Sinne nach vom Superlativ nicht wesentlich unterscheidet. Die Fassung der Frage bei Markus, *ποία ἐστὶ πρώτη πάντων ἐντολή*; verbürgt die Richtigkeit dieser Fassung. Nicht nach den Anforderungen, welche an ein höchstes Gebot zu stellen sind, forscht hier der Mann des Gesetzes, sondern nach dem Inhalt, nach dem Wortlaut des Gebotes, dem Jesus den Vorzug gibt. Wie konnte aber diese Frage versuchlich sein? De Wette kann diess nicht recht einsehen; die Rabbinen waren ja selbst mit einander über das vornehmste Gebot im Gesetze uneins. Hieronymus will zwar von einer solchen verschiedenen Schätzung der einzelnen Gebote unter den Israeliten nichts wissen; er bemerkt zu unsrer Stelle: *interrogat unus ex legis doctoribus, non scire desiderans, sed tentans, an interrogatus nosset quod interrogabatur, quod sit maius mandatum, non de mandatis interrogans, sed quod sit primum magnumque mandatum, ut, cum omnia, quae Deus mandaverit, magna sint, quicquid ille responderit, occasionem habeat calumniandi, asserens magnum esse de pluribus.* Die Rabbinen zählen insgesammt 613 Gebote in dem Gesetze Mosis und, wie Grotius berichtet, hielt ein Theil die Opfergesetzgebung, ein anderer das Gebot der Beschneidung, ein dritter die Sabbathsordnung für die Hauptsache. Dass schon zu den Zeiten des Herrn die Ansichten der Gesetzesgelehrten darauf hinausgingen, Werthunterschiede zwischen den einzelnen Geboten aufzurichten, erhellt zur Genüge daraus, dass sie die Pflichten, welche das Gebot: ehre Vater und Mutter, vorschreibt, hintenanzusetzen lehrten, wenn sie mit den Pflichten, die den Altar und das Opfer anlangten, zusammenstiessen. Meyer antwortet vollständig genügend schon auf de Wette's Bedenken. „Die Versuchlichkeit der Frage lag in dem Streit der Rabbinen über wichtige und unwichtige Gebote (Wetstein z. 5, 19. 23, 23. *Schöttgen* z. St.) — Hätte Jesus irgend eine besondere *ποιότης* eines grossen Gebotes genannt, so würde man seine Antwort nach Maassgabe der casuistischen Schuldifferenzen angegriffen haben, um ihn blosszustellen." Eine ganz eigenthümliche Ansicht hat Lange vorgetragen; nach ihm erwarteten die Pharisäer allerdings diese Antwort: du sollst Gott lieben, aber auch nichts weiter als diesen einen Satz; sie hatten vor, aus ihm die Folgerung zu ziehen: so lästerst du also Gott, wenn du dich dem Einen Gotte, der über Alles ist, gleich machst mit dem Vorgeben, du seist sein Sohn. Christus habe diess vorausgesehen, ihren Einwurf durchkreuzt mit dem Zusatz: und deinen Nächsten als dich selbst. Wie hier die Nächstenliebe der Gottesliebe, so werde der Gottessohn Gott untergeordnet und doch auch gleich gestellt. Lange meint, sich für seine Auffassung auf die

Frage: was dünket euch um Christo? Wess Sohn ist er? berufen zu dürfen. Mir scheint, wie auch Meyer, diese Ansicht J. P. Lange's zu gekünstelt zu sein. Die Pharisäer konnten jene einseitige Antwort nicht mit Sicherheit erwarten — auf dem Schema stand allerdings dieser Spruch nicht —, denn die Rabbinen hatten schon — von Hillel wird es uns ausdrücklich berichtet — in diesem Gebote die Summe des ganzen Gesetzes gefunden.

V. 37 und 38. Jesus aber sprach zu ihm: du sollst lieben den Herrn, deinen Gott, von ganzem Herzen, von ganzer Seele, von ganzem Gemüthe. Diess ist das vornehmste und grösste Gebot. Ohne Besinnen antwortet der Herr: das Gesetz selbst hat diese Summe aller Gebote gezogen, wie wir schon früher sahen. Die Worte bei Matthäus unterscheiden sich aber von denen bei Markus wie bei Lukas 10, 27. Matthäus schliesst sich im Ganzen enger an die Grundstelle an: Markus und Lukas fordern ein *ἀγαπᾶν* Gottes *ἐξ*, Matthäus aber *ἐν ὅλῃ τῇ καρδίᾳ*: dann setzen die beiden letzten Synoptiker eine Vierzahl von Vermögen, während Matthäus bei der Dreizahl stehen bleibt; freilich weicht er dadurch wieder von dem Grundtext und der 70 ab, dass er an die Stelle des וּבְכָל־מְאֹדֶךָ, *καὶ ἐξ ὅλης δυνάμεώς σου* setzt *ἐν ὅλῃ τῇ διανοίᾳ σου.* Während Markus und Lukas so mit der 70 darauf reflektiren, dass die im Werke sich erweisende Liebe des Menschen zu Gott aus dem innersten Wesen desselben hervorspriessen muss, sieht Matthäus mit dem Hebräischen Grundtexte die Liebe gleichsam ausgegossen über den ganzen Menschen, ihn ganz und gar durchdringend, bewegend und erfüllend! Diese Liebe zu Gott wird nicht durch einen kategorischen Imperativus geboten, das höchste Gebot steht in der Form des Futurums: *ἀγαπήσεις*. Es wird so angesehen, als ob die Liebe in dem Herzen des Menschen schon vorhanden ist und nur dessen bedarf, dass die Schleusen aufgezogen werden, dass sie sich ergiessen kann. Man beachte, dass das Gesetz den Juden gestellt ist und dass Jesus hier zu denen redet, welche in dem Bunde der Verheissung stehen. Der, den sie lieben sollen, ist nicht ein unbekannter Gott, es ist *ὁ κύριος, ὁ θεός*: sein Altar steht in ihren Herzen, in ihrem Lande, in ihrer Geschichte. Gut sagt der heil. Bernhard: *bis ergo nos ipsos Deo debemus, et quia ex nihilo nos fecit et quia, cum peccato inquinati essemus, nos refecit:* warm legt Augustinus es uns an's Herz, wenn er spricht: *o anima, dilige illum, a quo tantum dilecta es: intende illi, qui intendit tibi; quaere quaerentem te, ama amatorem tuum, a quo amaris, cuius amore praeventa es, qui est causa amoris tui.*

Mit dem *codex sinaiticus* und vielen Zeugen lesen wir: *αὕτη ἐστὶν ἡ πρώτη καὶ μεγάλη ἐντολή*. Das Gebot der Gottesliebe ist also das A und das O, die Summa des ganzen Gesetzes. Hier zeigt sich recht der Unterschied der griechischen Ethik von der christlichen. Kein griechischer Philosoph hat an hehrem Fluge den Plato übertroffen; er stellt als das Grundgebot der Ethik auf: *ὁμοίωσις τῷ θεῷ κατὰ τὸ δυνατόν (Theaet. 176).* Wie wenig ward er aber verstanden in seiner Zeit; wie entschieden weist sein grosser Nachfolger, Aristoteles diesen Gedanken ab. Dieser bricht über die Liebe als Princip der Ethik erbarmungslos den Stab: nur ein Thor kann so etwas behaupten. Er sagt nämlich *in magn. mor. 2, 11*: *τὴν γὰρ φιλίαν ἐνταῦθα φάμεν εἶναι, οὗ ἔστι τὸ ἀντιφιλεῖσθαι. ἡ δὲ πρὸς θεὸν*

φιλία οὐδὲ ἀντιφιλεῖσθαι δέχεται, οὐθ' ὅλως τὸ φιλεῖν. ἄτοπον γὰρ ἂν εἴη, εἴ τις φαίη φιλεῖν τὸν Δία. Die geoffenbarte Religion scheut sich nicht, diese Thorheit für die höchste Weisheit zu erklären, dieses *ἄτοπον* des Aristoteles als dasjenige zu bezeichnen, welches das erste und vornehmste Gebot ist. Bengel bemerkt und gibt damit zu denken, dass dieses Gebot das erste heisse; *natura, ordine, tempore, evidentia*, dass es aber das vornehmste heisse: *necessitate, amplitudine, diuturnitate,* intensiv, extensiv, protensiv.

V. 39. Das andre aber ist dem gleich: du sollst deinen Nächsten lieben als dich selbst. Ist das Gebot der Gottesliebe auch das schlechthin erste und grösste im Gesetz, so fügt der Herr, welcher nach dem Hauptgebote des Gesetzes gefragt war, dieses zweite hinzu: *δευτέρα δὲ ὁμοία αὐτῇ.* Diese Zufügung kann auf den ersten Blick recht befremden. Nach dem höchsten Gebote im Gesetz war gefragt worden, der Frager ging also von der Voraussetzung aus, dass sich die Summa des ganzen Gesetzes in ein einziges Gebot zusammenziehen lasse und der Herr gibt zwei Gebote an. Ist das logisch richtig? Lassen sich diese beiden Grundforderungen nicht unter eine höhere Einheit befassen? Man weiss ja, wie meisterhaft Luther in seiner köstlichen Auslegung der 10 Gebote alle andern neun Gebote als eine Entfaltung des ersten Gebotes klar gelegt hat. Es liesse sich antworten, dass nicht nach dem grössten Gebote im Allgemeinen, sondern nach dem grössten Gebote im Gesetz, d. h. in dem mosaischen Gesetze gefragt worden sei. Wie dieses Gesetz auf zwei steinerne Tafeln geschrieben war, so ist es auch nicht zu einem Grundgebote aufgestiegen; die 10 Worte des Gesetzes liegen also gleichwiegend neben einander. Wir sagen aber wohl besser, unser Text spricht gar nicht für eine Zweitheiligkeit des Gesetzes: *δευτέρα δὲ ὁμοία αὐτῇ* lauten die Worte und diese besagen, dass dieses zweite Gebot, d. h. dass dieses Gebot, welches in dem Dekaloge als das zweite Grundgebot aufgestellt wird, mit dem ersten Gebot zusammenfällt, durchaus identisch ist. Wir müssen aber erst den Wortlaut dieses sogenannten zweiten Gebotes richtig verstehen, ehe wir die Frage zur Entscheidung bringen können, ob es mit dem ersten Gebote identisch sei. Wenn die Auslegung, welche der alte Hilarius, wie der *autor op. imp.* diesem Satze: *ἀγαπήσεις τὸν πλησίον σου ὡς σεαυτόν* zu Theil werden lassen, richtig wäre, so läge die Identität beider Gebote auf der flachen Hand; diese verstehen nämlich unter *ὁ πλησίον* Niemand anders als den Herrn selbst. Allein das ist ein grosser Irrthum; der *autor op. imp.* engt den Begriff des *πλησίον* ungebührlich auch dann noch ein, wenn er später spricht: *qui hominem amat fidelem simile est, sicut qui amat Deum, quia imago Dei est homo, sicut in imagine sua rex honoratur vel contemnitur, sic et Deus in homine vel diligitur vel oditur.* Augustinus hat schon ganz richtig gesagt *de doctr. chr. 1, 30: manifestum est, omnem hominem proximum suum esse deputandum, quia erga neminem operandum est malum.* Die Liebe, welche wir unsrem Nächsten zuzuwenden haben, soll der Liebe gleichkommen, mit welcher wir uns selbst umfassen. Es ist also der Liebe ein dreifaches Ziel vorgesteckt; Gott, der Nächste und wir selbst; und ganz mit Recht basirt auf diesen Stellen die Dreitheilung der Pflichten. Schon Hierokles gibt diese Theilung an in seinem Commentar zu dem *aureum carmen (ed. Needham. Cantabr. 1704. p. 72): δικαιοσύνης γὰρ ψυχὴν φρουρούσης τὰ προςήκοντα ἂν πράττοιμεν καὶ περὶ θεοὺς καὶ περὶ ἀνθρώπους καὶ περὶ ἡμᾶς αὐτούς.* Das ist freilich zuzugeben, dass die Selbstliebe hier

nicht geradezu gefordert, sondern bloss vorausgesetzt wird; und mit gutem Grunde geschieht dieses, denn sich selbst hat jeder schon lieb, es gilt diese dem Menschen anhaftende Selbstsucht auf ihr rechtes Maass, auf die Selbstliebe zurückzuführen. Sartorius will in seiner Lehre von der heil. Liebe hievon nichts wissen, nach ihm ist nirgends die Selbstliebe unter den Schutz des Gebotes gestellt, sondern vielmehr die Selbstverleugnung als das Grundgebot in Bezug auf uns selbst festgestellt; er sagt (Aufl. in 1 Band S. 43): nirgends empfiehlt die heil. Schrift eine ausschliessend auf sich selbst bezogene Selbstliebe, wie es denn auch keine Tafel der Gebote gibt, die derartige Pflichten enthielte; vielmehr ist die erste Pflicht der Nachfolge Christi die Selbstverleugnung. (Matth. 16, 24 f.) Wo die Selbstliebe gedacht wird, da ist sie immer verschlungen mit der Gottes- und Nächstenliebe und dadurch geordnet und geheiligt. In Gott soll der Mensch sich selbst, sein höheres Selbst, soll das Abbild sein Urbild lieben und die Liebe Gottes wird ihm wahres Heil bereiten, während, wenn er ausser Gott sich selbst liebt, er Schaden nimmt an seiner Seele. Das Gebot: du sollst deinen Nächsten lieben als dich selbst, will nicht zuerst eine egoistische Selbstliebe, die eher zu verbieten, als zu gebieten ist, uns vorschreiben und diese dann zum Muster der Nächstenliebe machen; denn es sagt ja nicht: wie du dich selbst liebst, so liebe deinen Nächsten, sondern es heisst uns vielmehr den Gegenstand unserer Menschenliebe nicht in uns selbst, sondern im Mitmenschen suchen, ihn als unser Selbst, als unser Mitselbst oder anderes Selbst ansehen, wodurch er eben aufhört, ein Ferner zu sein und ein Nächster wird.“ Allein diese Auseinandersetzungen sind irrig; das eigene Ich wird allerdings von dem Herrn als ein Gegenstand der sittlichen Liebe bezeichnet, er sagt ja nicht, wie J. Müller in der christl. Lehre von der Sünde. 5 Aufl. 1, 186 erinnert: liebe deinen Nächsten, wie du dich liebst. Die Selbstliebe ist auf Grund der Schrift Röm. 13, 9. Gal. 5, 14. Jak. 2, 8 berechtigt. Dass dieses sogenannte zweite Gebot dem ersten gleich sein muss, ergibt sich, wie Müller in dem angeführten Meisterwerke 1, 143 trefflich ausführt, schon aus der Betrachtung, dass eine Liebe zu Gott von ganzem Herzen, von ganzer Seele, von ganzem Gemüthe gefordert wird. Eine Liebe, bemerkt er schlagend, welche das ganze innere Leben für sich in Anspruch nimmt, kann zu andern sittlichen Forderungen nicht mehr das äusserliche Verhältniss einer Neben- und Unterordnung haben, sondern nur das innerliche Verhältniss der Umfassung und Durchdringung.“ Was die Art, wie Christus das erste unter diesen Geboten bezeichnet, sagt derselbe Theologe 1, 142, (*αὕτη ἐστὶν ἡ μεγάλη* — das schlechthin grosse Gebot — *καὶ πρώτη ἐντολή*) schon deutlich genug ausspricht, dass wir die eigentliche Einheit des Ganzen in ihm zu suchen haben, das erhellt noch deutlicher, wenn wir fragen, warum doch der Mensch im Unterschiede von allen andern uns bekannten Weltwesen für uns Gegenstand einer Liebe sein soll, die uns durchaus nie gestattet, ihn als blosses Mittel für den eignen Zweck zu gebrauchen, sondern ihn überall als Selbstzweck anerkennt und zu fördern strebt.“ Der *autor op. imp.* hat in der oben schon angezogenen Stelle auf die *imago Dei* hingewiesen, welche den Menschen vor allen andern Gottes Kreaturen auszeichnet. Müller kommt auch auf dieses Ebenbild Gottes in der geistigen Natur des Menschen zurück, auf welches sich nothwendig die Liebe zum Urbilde übertragen muss. Mithin, sagt er, hat der Inhalt jenes zweiten Grundgesetzes den des ersten zu seinem Princip und

das äusserliche Verhältniss des Nebeneinanderstehens oder der Ueber- und Unterordnung beider ist zur wahren Einheit erhoben. Gott ist nicht nur überhaupt Gegenstand der menschlichen Liebe —, sondern der absolute und allumfassende Gegenstand dieser Liebe, so dass alle andre Liebe nur durch ihr Aufgenommensein in die Liebe zu Gott eine heilige und unvergängliche wird.“ So ist die Liebe und zwar die Liebe zu Gott die Wurzel aller andern Liebe, die treibende Kraft alles sittlichen Lebens; schön sagt Gregor der Gr. in seiner 27 Homilie: *omne mandatum de sola dilectione est, et omnia unum praeceptum sunt, quia quidquid praecipitur, in sola charitate solidatur. ut enim multi arboris rami ex una radice prodeunt, sic multae virtutes ex una charitate generantur, neque habet aliquid viriditatis ramus boni operis, si non manserit in radice charitatis. praecepta ergo dominica et multa sunt et unum, multa per diversitatem operis, unum in radice dilectionis.* Die Liebe ist der Grund und das Ziel alles sittlichen Handelns und letzteres hebt Augustinus in seinem *enchiridion c. 121* bestimmt hervor: *omnia praecepta divina referuntur ad charitatem, de qua dicit apostolus: finis autem praecepti est charitas de corde puro et conscientia bona et fide non ficta. omnis itaque praecepti finis est charitas, i. e. ad charitatem refertur omne praeceptum — quaecunque ergo mandat Deus, tunc recte fiunt, cum referuntur ad diligendum Deum et proximum propter Deum.* Weil diese beiden Gebote im Wesen eins sind, kommt es, was Augustinus schon beobachtet hat, dass die heil. Schrift häufig das eine Gebot für beide setzt.

V. 40. In diesen zwei Geboten hängt das ganze Gesetz und die Propheten. Es ist nicht ohne Grund, dass Jesus sagt: *ἐν ταύταις ταῖς δυσὶν ἐντολαῖς*, er weist gleichsam noch ein Mal auf die beiden Gebote hin, da die Schriftgelehrten den Wald vor den Bäumen nicht sahen und das Grösste des Gesetzes desshalb so häufig dahinten liessen. Auch der Zusatz *ὅλος ὁ νόμος καὶ οἱ προφῆται* ist nicht unwichtig; es wird dadurch betont, dass diese Grundforderung des Gesetzes nicht veraltet, oder gar aufgehoben ist, das ganze A. T. kennt keine andre Summe als diese. Die Liebe ist des Gesetzes und der Propheten Erfüllung. In diesen beiden Geboten *κρέμαται*, hängt Alles. Casaubonus, Grotius, Olearius, Fritzsche fanden hier einen Latinismus; Wetstein bestreitet diese Annahme nicht ohne Grund. Wovon ist aber das Bild entlehnt? Von einer Thüre, die sich in zwei Angeln dreht, *cardo rei?* Ist an Nägel und Pflöcke gedacht, wie Hofmann will, welche die ganze Wucht der in der Schrift enthaltenen Gebote tragen? Haben wir an die Quasten zu denken, welche zur Erinnerung an das Gesetz an den Feiertagskleidern der Israeliten hängen? Haben wir uns zu vergegenwärtigen, dass Gesetz und Propheten auf Rollen geschrieben standen und so von dem Stab Alles abhing? Um das Bild ist es uns nicht zu thun, sondern um die Sache und diese ist, dass in diesen beiden Geboten, welche im tiefsten Grunde eins sind, die Summe aller Gebote für Zeit und Ewigkeit beschlossen liegt.

V. 41 und 42. Da nun die Pharisäer bei einander waren, fragte sie Jesus und sprach: wie dünket euch um Christo? Wess Sohn ist er? Sie sprachen: Davids. Eine neue Verhandlung beginnt: es ist die letzte. Nach diesen Worten hat der Herr kein Wort mehr vor seiner Gefangennehmung an die Pharisäer und Schriftgelehrten, an die Hohenpriester und Obersten des Volkes gerichtet. Wir stehen hier

vor der Schlussscene und dürfen desshalb schon erwarten, dass nicht der geringen Frage eine auf das Tapet kommt, sondern dass die Frage aller Fragen, die Frage, um welche sich das Geschick der einzelnen Menschenseele, das Schicksal der Völker und Nationen auf Erden, ja die ganze Weltgeschichte dreht, jetzt vor uns auftaucht. Die Pharisäer, welche Einen aus ihrer Mitte angeregt hatten, dem Herrn die Frage nach dem grössten Gebote vorzulegen, hatten diesen allein hingehen lassen; erst während der Verhandlung sind sie herzugetreten; sie wollten den Schein wahren und nur in dem Falle, dass Jesus in die Schlinge geht, aus der Zurückgezogenheit hervortreten. Ihr Rath ist misslungen, sie möchten sich heimlich davon heben; der Herr lässt sie aber nicht so unangefochten weggehen. Er tritt mit einer Frage an sie heran: mit der Frage: *τί ὑμῖν δοκεῖ περὶ τοῦ Χριστοῦ; τίνος υἱός ἐστι;* Was soll diese Frage? Nach den Einen will Christus durch dieselbe die Pharisäer bloss necken, nach den Andern sie unterweisen in dem Einen, was ihnen gerade Noth ist.

Schleiermacher ist der Ansicht, er suche sich an ihnen desshalb zu rächen, dass sie durch ihre Frage wegen des Zinsgroschens bei der römischen Obrigkeit ihn hatten compromittiren wollen: neckend soll er jetzt den Spiess herumdrehen und ihnen zu Gemüthe führen, wie die messianischen Weissagungen, die sie hatten, und die messianischen Hoffnungen, die sie hegten, auch ihnen bei den Römern Verlegenheiten und Verdacht bereiten könnten, denn es werde ja ein Messias erwartet, welcher noch über David, unter dem die Herrschaft Israels sich siegreich am weitesten ausgebreitet habe, stehe an Macht und Herrlichkeit. Nach Hase will der Herr zu guter Letzt noch ein Pröbchen seiner eminenten dialektischen Fertigkeit geben, dass sie davon abstehen, sich mit ihm weiter zu versuchen. Allein diese Ansichten prallen an der Würde der Person und dem Ernst dieser Stunde ab; Jesus Christus ist kein neckischer, quälender Kobold, er ist auch kein *animal disputax*, sondern des Menschen Sohn, der gekommen ist, zu suchen und selig zu machen, was verloren ist.

Nach Andern nun will er in dem Tempel mit dieser Frage die Pharisäer unterweisen. Olshausen meint, er wolle diesen ihre Unwissenheit in göttlichen Dingen aufdecken und nehme, um sie recht tief zu demüthigen, das Hauptstück der Prophetie vor; Meyer, welchem Bleek in dem Wesentlichen beifällt, spricht: sie, deren Angriffe immer gegen die Messianität Jesu gerichtet waren, sollten fühlen, dass sie noch nicht einmal wüssten, welches Wesens der Messias sei, obgleich doch *ψ.* 110 sie so leicht darauf führen konnte.“ Bedurfte es aber wirklich noch eines Nachweises für die Pharisäer selbst — denn dass das Volk dieser Verhandlung beiwohnte, ist nach dem Berichte des Evangelisten nicht wahrscheinlich; die Pharisäer umstanden in einer solchen *corona* den Heiland, dass schwerlich ein Wort dieses Gespräches den Leuten, welche sonst noch in dem Vorhofe waren, unmittelbar in's Ohr kam —, dass sie mit Blindheit geschlagen waren; hatten sie sich davon nicht überzeugt durch die vorhergehenden Verhandlungen, so liessen sie sich jetzt dessen nicht mehr überführen. Wir ziehen desshalb die Ansicht vor, nach welcher der Herr eine positive Lehre den Pharisäern vorlegen will. Diess ist nachweislich auch die älteste Auffassung. Chrysostomus und der *autor op. imp.* meinen, Jesus wolle ihnen andeuten, woher es komme, dass er ihre Gedanken durchschaue und sich so leicht ihren Schlingen entziehe. Nach Paulus, Weisse, de Wette ist hier die

Correktur eines damals allgemein verbreiteten jüdischen Irrthumes beabsichtigt. Nach Paulus nämlich will der Herr seinen Zeitgenossen beweisen, dass der allgemein für davidisch und messianisch genommene 110. Psalm Alles eher sei als davidisch und messianisch; nach Weisse will er darthun, dass er gar nicht Davids Sohn nach dem Fleische ist und dass der Glaube, der Messias müsse aus Davids Haus stammen, ein leerer Wahn ist; nach de Wette, welchem Ammon, Baumgarten-Crusius und theils auch Bleek beipflichten, ist es ihm darum zu thun, auf Grund dieses anerkannten messianischen Psalmes darzulegen, dass der Messias nicht eine politische, sondern eine ungleich höhere, ideale Bestimmung habe. Auch diese Aufstellungen sind haltlos; gegen Paulus spricht, dass keine messianische Stelle im N. T. so häufig angezogen wird wie dieser Psalm gerade; gegen Weisse, dass die Evangelien nicht minder als die Briefe auf die davidische Abstammung des Herrn mit offenbarer Absichtlichkeit hinweisen; und endlich gegen de Wette, dass ein solcher Nachweis im ersten Jahre der öffentlichen Wirksamkeit wohl statthaft gewesen wäre, in dem dritten Jahre aber, nachdem Wort und Werk Jesu diesen Wahn schon so oft blossgestellt haben, fast unbegreiflich ist.

Man weist gern hin auf das Mannakrüglein, welches an der Bundeslade, in welcher die Tafeln des Gesetzes ruhten, befestigt war, um die Zusammengehörigkeit dieser beiden Stücke unsrer Perikope darzuthun. Luther sagt in seiner Hauspostille: das wisset ihr wohl, dass man Gott lieben soll, aber gewisslich werdet ihr Gott nimmermehr von ganzem Herzen, von ganzer Seele und von ganzem Gemüthe lieben, es sei denn, dass ihr Christum recht erkennet und wisset, wer er sei; und ein anderes Mal: wenn das Gesetz sagt: liebe Gott von ganzem Herzen und deinen Nächsten als dich selbst, oder du bist verdammt; so spreche ich: ich kann nicht. So spricht Christus: hierher, nimm mich auf, hange an mir durch den Glauben, so sollst du vom Gesetze ledig sein. Und das geht also zu: Christus hat uns durch sein Sterben erworben den h. Geist, der thut das Gesetz in uns und wir nicht. Denn der Geist, den Gott um seines Sohnes willen in dein Herz schickt, der macht gar einen neuen Menschen aus dir, der mit Lust und Liebe von Herzen thut Alles, was das Gesetz gebeut, welches ihm unmöglich zu thun war." Allein der Gedanke, welcher die Brücke zwischen beiden Theilen unsres Evangeliums bildet, ist nirgends angedeutet; und da die Pharisäer am allerwenigsten die Leute waren, welche ihr eigenes sittliches Unvermögen erkannten, mag jene Beziehung in der Predigt angenommen und ausgeführt werden, sie ist aber nach meiner Ueberzeugung nicht die aus der einfachen Geschichtsbetrachtung sich ergebende. Es scheint mir, dass alte Väter darin schon das Richtige getroffen haben, dass sie diese Frage des Herrn mit jener Frage in Verbindung brachten, welche Jesus Matth. 16, 13 ff. an seine Jünger richtete. Dort bekundet diese Frage, dass ein entscheidender Punkt in dem Leben des Sohnes Gottes auf Erden eingetreten ist; seine Offenbarung als der Prophet, mächtig von Worten und Werken, hat ihren Abschluss eigentlich gefunden und er stellt das Resultat seines bisherigen Wirkens fest. Von da an bereitet er sich zu seinem Leiden vor; der Prophet tritt je mehr und mehr zurück, und der Hohepriester tritt in ihm hervor. Wir befinden uns hier wieder bei einem solchen Markstein in dem Leben des Erlösers. Seine Offenbarung vor dem Volke und seinen Obersten geht nun zu Ende; er will jetzt auch das Facit seines

Werkes unter und an ihnen ziehen. Er legt ihnen die Cardinalfrage vor: *τί ὑμῖν δοκεῖ περὶ τοῦ χριστοῦ; τίνος υἱός ἐστι;* er fragt nicht: *τί ὑμῖν δοκεῖ περὶ ἐμοῦ; τίνος υἱός εἰμι;* Der *autor op. imp.* hat schon das bemerkt und gut gesagt: *nec dicere poterat manifeste veritatem de se nec tacere. dicere enim non poterat, ne maiorem occasionem blasphemiae invenientes Judaei insanirent amplius; tacere autem non poterat veritatem, qui ad hoc venerat, ut veritatem annunciaret.* Er gibt ihnen mit dieser Frage zu verstehen, dass es irrig ist, jene Frage, welche sie ihm vorgelegt haben, für die Frage anzusehen, um welche Himmel und Erde sich bewegt; Gesetz und Propheten haben noch eine andre Frage, welche jene aufgeworfene Frage weit überragt, es ist diess die Frage nach dem Christus Gottes, nach dem Messias. Auf diese Frage sollen sie sich und ihm eine Antwort geben, denn kein Menschenkind kann an des Menschen Sohn vorübergehen, denn ein jeder Mensch ist auf Christus von Ewigkeit her angelegt. Es handelt sich aber bei dieser Frage um Christus nicht um seine Lehre, nicht um sein Werk, sondern in letzter Instanz um seine Person. Christus, die Person, ist das verkörperte Heil; ist das leibhaftige Centrum unsres Glaubens, unsrer Liebe, unsrer Hoffnung! Der Rationalismus wie der Supranaturalismus sind durch diese Frage des Herrn schon gerichtet; bei beiden Erscheinungen, welche sich nur als Zwillingsbrüder begreifen lassen, tritt die Lehre Christi ganz ungebührlich vor die Person Christi; Christus, der lebendige, persönliche Christus, ist allein die Alles bewegende Mitte. Die Person Christi ist aber nicht zu begreifen, wenn man nicht fragt: *τίνος υἱός ἐστι;* Er kann nur der Christ sein, wenn er der Sohn Gottes ist: ein Christus, welcher nicht Sohn Gottes ist, ist ein Meister in Israel, ein *praeceptor mundi*, aber nicht der Heiland aller Menschen. Als den Sohn Gottes hat sich der Herr vor dem Volke bis dahin erwiesen; hätten die Pharisäer ihm die Ehre geben wollen, so hätten sie bekannt, wie Simon Petrus dort bekannt hat: sie wollen nicht, so überführt sie Jesus, dass die heil. Schrift den Messias als den Sohn Gottes prädicirt. In dem Matthäusevangelium begegnet uns so häufig die Formel: diess geschah, auf dass erfüllt würde und dergl.; wir haben an dieser Verhandlung ein ähnliches Siegel. Wer das Evangelium mit Sinn und Verstand bis hierher durchgelesen hat, erkennt in dem Jesus von Nazareth den Sohn Gottes; unsere Verhandlung beweist aus dem A. T., dass wir nicht falsch gesehen haben, sie versiegelt unsere Erfahrung und Erkenntniss, dass Jesus wahrhaftig der Sohn Gottes ist. Der Herr steht in dem Tempel und offenbart sich zu allerletzt noch an dieser heil. Stätte als den Sohn Gottes; als der durch die Schrift, wie durch sich selbst bezeugte Sohn Gottes geht er nun in's Leiden und Sterben.

Die Pharisäer antworten auf des Herrn Frage: *τοῦ Δαυίδ*. Diese Antwort ist schriftgemäss, und somit auch richtig: aber da die Pharisäer schlechterdings über diese Antwort nicht hinausgehen wollen, so wird sie unrichtig, da sie nur einseitig ist. Jede Einseitigkeit ist ein Fehler. Sie lehren Christum als Davids Sohn allein, d. h. sie erkennen in ihm einen blossen, wenn auch noch so sehr ausgezeichneten Menschen.

V. 43—45. Er sprach zu ihnen: Wie nennet ihn denn David im Geiste einen Herrn, da er sagt: der Herr hat gesagt zu meinem Herrn: setze dich zu meiner Rechten, bis dass ich lege deine Feinde zum Schemel deiner Füsse? So nun David ihn einen Herrn nennet, wie ist er denn sein

Sohn? Jesus will den Pharisäern über diese beschränkte Auffassung hinweghelfen und verweist sie auf den 110 Psalm, um ihnen das Auge zu öffnen, dass der Messias nicht bloss Davids Sohn ist, sondern auch Davids Herr, also der Sohn des lebendigen Gottes.

Der 110 Psalm ist einer der wichtigsten, wenn nicht der wichtigste in dem ganzen Psalter. Luther nennt ihn den rechten hohen Hauptpsalm von unsrem lieben Herrn Jesu Christo und selbst Hupfeld schreibt: durch die Bedeutsamkeit des Inhaltes der Gottessprüche, besonders des zweiten, neben der Kürze und Zweideutigkeit des Ausdrucks, den starken Gebrauch, der im N. T. für die Messianische Deutung gemacht ist, nimmt dieser kurze Psalm in der christlichen Auslegung unter allen Psalmen seiner Art die erste Stelle ein.

Nach Lengerke, Olshausen, Hitzig stammt nun dieser Psalm aus der Makkabäer Zeit; letzterer bezieht ihn auf Jonathan, der zuerst die Würde und den Titel eines Hohenpriesters annahm und alle Befugnisse eines Königs ohne den Namen desselben ausübte. Makk. 10. Allein gegen diese Beziehung ist nicht nur, worauf Hupfeld 4, 179, aufmerksam macht, dass die Makkabäer schon von Geburt Priester waren und erst durch ihre Siege Fürsten und Könige wurden, hier aber V. 4 umgekehrt der König kraft des Schwurs Jehovas Priester ist oder sein soll: sondern vornehmlich der Umstand, dass unser Psalm eine vielfach benutzte Grundstelle ist; Daniel 7, 13 f. ist, wie Delitzsch treffend bemerkt, eine Ausmalung der ersten 3 Verse, und Sacharj. 6, 12 geht offenbar auf V. 4 zurück.

De Wette, welcher in der ersten Auflage seines Psalmencommentars die eben besprochene Ansicht vertreten hatte, möchte in den späteren Ausgaben ihn auf Usia deuten, da die Typologie mit Melchisedek erst habe aufkommen können, nachdem der Tempel schon lange gestanden. Allein in jenen Zeiten war ein Conflikt zwischen dem Königthum und Priesterthum ausgebrochen, so dass ein Dichter, wenn er wünschte, dass sein Lied im Heiligthume gesungen würde, nicht wagen durfte, einem Könige priesterliche Funktionen zu zuerkennen. Will man einwenden, der Dichter habe dem Königthum über das Priesterthum den Sieg davon tragen helfen, so müsste man, was Hupfeld wieder S. 178 angibt, erwarten, dass die Idee des Priesterthums, welche hier gegen den Sieg über die Feinde sehr zurücktritt, die Hauptsache wäre.

In dem Psalme ist schlechterdings nichts zu finden, wesshalb man ihn aus der Davidischen Zeit verbannen sollte. Herder, Ewald, Bleek, Hupfeld, Hofmann legen ihn desshalb in diese Zeit; verstehen aber das לְ in der Ueberschrift nicht von dem Verfasser, sondern von der Person, welcher das Lied gilt. Allein davon ganz abgesehen, dass sich diese Auslegung des לְ nicht empfiehlt, so lässt sich dieser Psalm gar nicht gut als eine Verherrlichung Davids fassen. Hengstenberg spricht sich weitläufig in seinen Psalmen dagegen aus: Delitzsch hat in seinem Commentar zum Hebräerbrief 43 f. die entscheidenden Gründe kurz zusammengestellt. Er sagt: 1. Ist der Psalm dem Volk in den Mund gelegt, so müsste der Gottesspruch ein vergangener sein. Aber die Geschichte kennt einen solchen Gottesspruch, wie V. 1 und 4 ihn voraussetzt, nicht und dann ist bei dem נְאֻם Gott stets gegenwärtig. 2. David war kein כֹּהֵן, obgleich David als Priester waltete, so kommt כהן doch nicht von den Funktionen dieses all-

gemeinen Priesterthums vor, sondern nur immer als Amtsprädikat. 3. David thront nicht neben, sondern auf dem Throne Jehovas, denn er ist auf Erden Gottes Stellvertreter. 1 Chron. 28, 5. 29, 23. 4. V. 5 redet im Futur von dem künftigen, letzten Gericht über die feindliche Weltmacht, welche neu gestärkt sich erheben wird. Ueber diese wird siegen der, den David seinen Herrn nennt. Der Sieg der Zukunft löst sich ganz von Davids Person ab und mit Recht, denn David fiel während dieses Krieges am tiefsten. Darum steigt David hier von seinem Throne und dem Gipfel seiner Macht herunter und räumt den Thron dem grossen, königlich-mächtigen, priesterlich-heiligen Gesalbten, zu dem er aufschaut, indem er ihn wie ein Unterthan אֲדוֹנִי nennt. Es ist die Asche der typischen Herrlichkeit Davids, aus welcher hier die messianische Prophetie emporsteigt. Der Typus, zum Bewusstsein seiner selbst gekommen, legt hier seine Krone dem Antitypus zu Füssen."

Wir nehmen mit den Vätern, den Reformatoren, Venema, I. D. Michaelis, Rosenmüller, Hengstenberg, Clauss, Stier, Tholuck, Delitzsch, David als den Verfasser dieses Psalmes an und erklären diesen 110 Psalm für eine direkte, bewusste und beabsichtigte Weissagung Davids auf den, welcher wunderbar zugleich sein Sohn und sein Herr sein sollte. Die messianische Fassung dieses Psalmes ist, wie Hupfeld ebensogut als Delitzsch eingesteht, zu den Zeiten des Herrn in Israel allgemein in Kraft und Ansehen gewesen. Erst nach Christus haben die Rabbinen allerlei Auskünfte gesucht, um diesen herrlichen Psalm auf andre Personen zu deuten. Abraham soll der Mann sein, welchen der fromme Sänger preist; nach den Rabbinen Raschi, Salomo und den Juden, welche Hieronymus zu dieser Stelle erwähnt, soll sein Hausvogt Elieser von Damaskus der begeisterte Sänger sein; nach Andern, wie Rabbi Abraham hat Melchisedek selbst, als Abraham von dem merkwürdigen Siege über die verbündeten syrischen Könige heimkehrte, dieses feine Lied gesungen. Die Targumim, Abenesra, Kimchi, Jarchi und A. sehen in David den gepriesenen Priesterkönig; Andre dachten an Hiskia *cf. Tertullianus adv. Marc. 5, 9*, an Hiskias *cf. Justinus dial. c. Tr. Jud. c. 33* und *38*. Es hat sich übrigens die messianische Deutung noch lange in der Synagoge erhalten; wir können aus ihr eine ganze Reihe von Zeugen der Wahrheit aufrufen: so spricht *Saadias Gaon in Dan. 7, 13*; *hic est Messias iustitia nostra*, *S. D. Dixit Dominus Domino meo. Midrasch Tillin in ψ. 2: res Messiae filii Davidis narratur in hagiographis ψ. 110, 1. Sanhedrin f. 108*, *2*: *Deus S. B. collocabit regem Messiam ad dextram suam S. D. ψ. 110*, *2 et Abrahamum ad sinistram suam.*

Aus diesem anerkannt davidischen und messianischen Psalme führt Jesus nun, um den Pharisäern zu erweisen, dass sie sich gewaltig irren, wenn sie den Messias für einen blossen Davidssohn und damit für einen blossen Menschen halten, den ersten Vers nach der 70 an: *εἶπεν ὁ κύριος τῷ κυρίῳ μου. κάθου ἐκ δεξιῶν μου, ἕως ἂν θῶ τοὺς ἐχθρούς σου ὑποπόδιον τῶν ποδῶν σου.* David empfängt eine Eingebung von seinem Gott; er hört, wie der Herr Himmels und der Erde zu einer anderen Person, in welcher er seinen Herrn, den Herrn, auf welchen er hofft, freudig anerkennt, also zu dem Messias spricht: setze dich zu meiner Rechten. Nicht auf seinen Streitwagen, wie Ewald meint, soll sich der von Gott angeredete Herr setzen, sondern neben seinem Thronsitz soll er sich niederlassen. Nicht Ehre, wie

Hupfeld noch meint, soll ihm dadurch zuwachsen, nicht, wie Grotius auslegt und Bleek noch gutheisst, will er ihm Muth zu sprechen: ***securus esto auxilii mei***, sondern, wie wir zu der Himmelfahrtsperikope schon ausführten, an der Herrschaft will er ihm Antheil geben. Gut bemerkt Hengstenberg: den ältesten Commentar zu dem: sitze zu meiner Rechten, bildet Daniel 7, 13, 14. Dort kommt der Menschensohn auf den Wolken des Himmels zu dem Alten der Tage, zu dem himmlischen Throne Gottes, und ihm ward gegeben Herrschaft und Herrlichkeit und Königreich und alle Völker und Nationen und Zungen werden ihm dienen, seine Herrschaft ist eine ewige Herrschaft, welche nicht vorübergeht und sein Reich wird nicht zerstört, eine Stelle, welche der Herr in Matth. 26, 64 unmittelbar mit der unsrigen, deren sachlichen Gehalt er in Matth. 28, 18 darlegt, verbindet: von jetzt an werdet ihr des Menschen Sohn sehen sitzend zur Rechten der Allmacht und kommend auf den Wolken des Himmels." Auch dort beherrscht der Menschensohn vom Himmel aus die Erde. Dass der Thron Gottes, zu dessen Rechten der König sitzt, nur der himmlische sein könne, wird im N. T. beständig vorausgesetzt vgl. Akt. 2, 34. Eph. 1, 20—22. Hebr. 1, 13, 14. In Bezug auf die Rechte als Sitz und Symbol der Kraft und Macht vgl. z. B. Ex. 15, 6: deine Rechte, o Herr, ist herrlich in Kraft, deine Rechte, o Herr, zerschmettert den Feind." Der Messias soll nun zu der Rechten des allmächtigen Gottes sitzen, *ἕως ἂν θῶ τοὺς ἐχθρούς σου ὑποπόδιον τῶν ποδῶν σου*. Hupfeld bemerkt sehr gut zu ψ. 7, 8: unter die Füsse legen, unterwerfen, vgl. 18, 39 ff. 45, 6. 47, 4 unter die Füsse fallen, unter mich krümmen, unter mich treiben und dergl. nach einem natürlichen Bild in allen Sprachen; stärker poetisch gefärbt ψ. 110, 1 als Schemel zu seinen Füssen legen (oder zum Schemel für seine Füsse machen) mit Bezug auf einen symbolischen Ritus, die Füsse auf den Nacken des Besiegten zu setzen, wovon ein Beispiel Jos. 10, 24. Es liegt hier ein ausserordentlich starker Ausdruck vor, in diesem Bild zeigt sich die Macht des Messias in ihrer höchsten Potenz. Seine Feinde werden nicht fliehen, nicht zittern vor ihm, sie sollen wie leblos vor dem Stuhl seiner Herrlichkeit liegen und ihn tragen helfen. Diese Machtfülle, diese göttliche Herrlichkeit wird nun scheinbar dem Messias nicht für ewige Zeiten bleiben: *ἕως ἂν* steht hier, wie in der Grundstelle עַד. Hengstenberg eignet sich des alten Arnd Wort an: wie nun dieser unser König einen herrlichen Stuhl hat, so hat er auch einen wunderlichen Fussschemel, und wie uns sein königlicher Stuhl zum höchsten tröstet, so erfreut uns auch sein Fussschemel. Wie froh werden die armen Unterthanen, wenn sie hören, dass ihr Fürst und König die Feinde geschlagen und sie davon erlöst hat. Wie gingen die armen Unterthanen ihrem Könige Saul und David entgegen, als diese die Philister geschlagen. — Gleichwie unser König die Feinde unter seinen Füssen hat, also wird er auch alle unsre Feinde unter unsre Füsse treten, denn der Sieg ist unser, Gott sei Dank, der uns den Sieg gegeben hat durch Christum, unsern Herrn." Wie will sich damit aber reimen, dass er dieses עַד, dieses *ἕως* so fasst, dass ein Mal die Stunde kommt, dass es nicht mehr so ist? Delitzsch fasst עַד nicht so, auch nicht Hupfeld. Ersterer sagt: עַד wie Hos. 10, 12 für עַד־כִּי oder עַד־אֲשֶׁר schliesst die jenseits gelegene Zeit nicht aus, sondern wie ψ. 112, 8. Gen. 49, 10 ein, so aber, dass es allerdings die schliessliche

Unterwerfung der Feinde als Wendepunkt bezeichnet, mit welchem etwas anderes eintritt (s. Act. 3, 21. 1 Kor. 15, 28); letzterer bemerkt: bis wird in der Anwendung auf die Weltherrschaft Christi 1 Cor. 15, 24—28 streng logisch als Endpunkt genommen und nach dem Lehrzweck des Apostels daraus die Endlichkeit dieser Herrschaft (zur Ausbreitung des Reiches) erwiesen; aber hier ist es nicht zu pressen, sondern idealisch von einem unendlichen, nicht fest abgeschlossenen und ausschliesslichen Ziel zu nehmen wie häufig z. B. 71, 17 f. 112, 8. Gen. 28, 15 vgl. 1 Tim. 4, 13 und ähnlich in allen Sprachen, so schon J. D. Michaelis, Rosenmüller, de Wette." Die überweltliche Herrlichkeit des Herrn, welchen der Herr Herr hier anredet, soll also auch eine innerweltliche werden; er, den aller Himmel Himmel nicht fassen mögen, soll die ganze Welt einnehmen, damit alle Lande seiner Ehre voll werden. Gut bemerkt *Ambrosius: quod a patre subiiciuntur filio inimici, non infirmitatem filii, sed unitatem naturae, qua alter in altero operatur, significat, nam et filius subiicit inimicos patri, quia patrem clarificat super terram.*

Auf diese Psalmstelle verweist nun der Herr die schriftkundigen Pharisäer, welche auf seine Frage: wie dünket euch um Christo? Wess Sohn ist er? kurz gebunden geantwortet hatten: Davids. Er fragt sie: *πῶς οὖν Δαυὶδ ἐν πνεύματι κύριον αὐτὸν καλεῖ*; und hebt zum Schluss mit seiner Frage das *punctum saliens* entschieden hervor: *εἰ οὖν Δαυὶδ καλεῖ αὐτὸν κύριον, πῶς υἱὸς αὐτοῦ ἐστί*; Luther sagt trefflich: es lautet nicht und ist wider die Natur, dass ein Vater seinen Sohn einen Herrn heisst, also dass er sich ihm unterthan mache und ihm diene. Nun ist David der grösste Mann gewesen auf Erden der göttlichen, herrlichen Verheissung halber, dass er mit Gott in so grossem Bund gesteckt; und fällt doch derselbe grosse Mann und König nieder, demüthigt sich und bekennt, dass sein Sohn Christus sein Herr sei. Ist nun Christus Davids Herr, so folgt, dass er ein grösserer Herr sei denn der höchste und grösste König auf Erden; sintemal kein höherer noch grösserer König in dieser Welt sein kann, denn David gewesen ist. Und zwar nennt David Christum einen solchen Herrn, zu dem Gott sage: setze dich zu meiner Rechten d. i. sei mir gleich, werde als rechter, wahrhaftiger Gott anerkannt und angebetet." Der Nerv dieses Schlusses wird durchschnitten, wenn man die Abfassung dieses 110. Psalmes durch David leugnet: denn nicht dieses, dass ein anderer Sänger, übernommen von der Herrlichkeit des Messias, diesen über David erhebt, kann zwingend beweisen, dass der Messias mehr ist als Davids Sohn; der Schluss wird erst dadurch schlagend und alle Leugner der Gottheit Jesu Christi vernichtend, dass David selbst seinem Sohne als seinem Herrn huldigt. Wenn Baumgarten-Crusius so ganz gegen seine sonstige feine Manieren mit dem Worte hereinplumpt: vorausgesetzt wird, dass der Psalm von David verfasst sei und vom Messias handle. Thöricht ist's, solchen Reden Jesu kritische Untersuchungen zu Grunde zu legen. Es kam hier allein auf den Gedanken an;" wenn Hupfeld uns belehrt (4, 175): wenn hierbei für die älteren christlichen Ausleger die Auctorität des N. T., besonders Jesu Christi, der entscheidende und unwiderlegliche Grund gewesen ist, so ist das bei den damaligen Schriftbegriffen ganz in der Ordnung. Dass aber auch die neueren Ausleger dieser Richtung dieselbe noch mit demselben Grund und als durch den Glauben an Christus geboten geltend machen, ist mit den neuern Ansichten von der Stellung des N. T. zu dem A. T. hin-

sichtlich kritischer und hermeneutischer Detailfragen, die auch die Reaktion sonst handhabte, in schlechtem Einklang und jedenfalls ganz unberechtigt;" so müssen wir hiergegen alles Ernstes protestiren. Hat Christus, als er auf Grund dieser Psalmstelle gegen die Pharisäer operirte, entweder die irrthümliche Volksmeinung, dass David der Verfasser sei, getheilt, was Olshausen und Strauss annehmen, oder hat er, was Andre vermuthen, sich nur dem Volksglauben accommodirt, um *ex concessis* argumentiren zu können, so schwebt die ganze Beweisführung haltlos in der Luft und hat jetzt gar keinen Werth mehr, als dass wir lächeln über den Unverstand des Sohnes Gottes, welcher ächt und unächt nicht von einander zu scheiden im Stande war, oder über den König der Wahrheit uns ärgern, der, um seine Widersacher zu vernichten, wider sein eigenes besseres Wissen solche faule, unwahre Waffen gebraucht. Was wir vorher als Resultat gewonnen haben, bestätigt diese Untersuchung; David hat wirklich so gesprochen im Geiste, in dem heil. Geiste, der ihm das Ohr öffnete, dass er Gottes Geheimniss und Gottes Spruch vernehmen konnte. Wenn endlich versucht wird, die Tragkraft dieses Wortes Davids dadurch abzuschwächen, dass man sagt, der König rede nicht in seinem Namen, sondern in seines Volkes Namen; eine Ansicht, welche neuerdings Hofmann in Weissagung und Erfüllung vorgetragen hat, um sie dann in dem Schriftbeweise wieder zurückzunehmen: so sagen wir: es ist nichts Neues unter der Sonne und verweisen auf Calvin, der da spricht: *nec est quod obstrepent Judaei cavillo usum fuisse Christum, quia non suo nomine loquatur David, sed populi; quamvis enim fatendum sit, in communem usum ecclesiae compositum fuisse psalmum, quia tamen ipse quoque David unus fuit ex piorum numero et membrum corporis sub capite, se inde eximere non potuit, imo non potuit canticum aliis dictare, quin sua etiam voce simul concineret.*

V. 46. Und Niemand konnte ihm ein Wort antworten und wagte auch Niemand von dem Tage an hinfort ihn zu fragen. Die Pharisäer sind sonst immer bereit und gewandt zu Einwurf und Gegenrede, sie sind aber durch das Wort Davids so geschlagen, dass sie kein Wort erwidern können. Diess Wort ist zu gewaltig; sie können darüber nicht hinauskommen und geben durch ihr Stillschweigen dem Herrn Recht, welcher den Messias für mehr als ein Menschenkind, als einen Sohn Davids erklärte. Und dieser Sieg der Wahrheit ist jetzt so entschieden, dass die Feinde sich von der ihnen beigebrachten Niederlage nicht wieder erholen. Keiner wagt ferner dem Herrn zu widersprechen, ja es wagt nicht ein Mal Einer ihn zu fragen. Aber wie gross ist die Macht der Sünde! Keiner gewinnt es über sich, vor dem Herrn demüthig die Kniee zu beugen; statt bussfertig heranzutreten, treten sie rachedürstig, verbissen, verstockt zurück, um den, welchen sie mit List nicht fangen konnten, mit offener Gewalt zu überfallen. Gut bemerkt Bengel: *nova dehinc quasi scena se pandit.*

Es wird bei der praktischen Behandlung dieser Perikope darauf streng zu achten sein, dass man die beiden Stücke derselben unter eine höhere Einheit befasst. Eine solche lässt sich auf verschiedene Weise gewinnen.

Des Christen Ziel.

1. Das Ziel seines Lebens — die Liebe Gottes von ganzem Herzen,
2. das Ziel seines Glaubens — Jesus Christus, der Davidssohn und der Gottessohn.

Was ist die Frage?

1. Unsere Frage an den Herrn: was ist das vornehmste Gebot?
2. des Herrn Frage an uns: was dünket euch um Christo? Wess Sohn ist er?

Die Summe der heil. Schrift.

1. Das Gebot der Liebe,
2. der Glaube an den Sohn Gottes.

Die Einheit des Alten und des Neuen Testamentes.

1. Das Gesetz, welches das Alte Testament treibt, wird vom Neuen Testament versiegelt,
2. das Evangelium, welches das Neue Testament predigt, wird vom Alten Testament geweissagt.

Welches Verhältniss besteht zwischen beiden Testamenten?

1. Das Alte Testament ist enthüllt in dem Neuen,
2. das Neue Testament ist verhüllt in dem Alten.

Das Alte Testament schon die ganze heilige Schrift.

Denn es enthüllt schon 1. das vornehmste Gebot,
2. den höchsten Glaubensartikel.

Glaube und Liebe Geschwister.

1. Der Liebe höchstes Ziel ist Gott, Gott können wir aber nicht lieben, wenn wir nicht an den Sohn Gottes glauben;
2. des Glaubens höchstes Ziel ist Gottes Sohn, wir können aber an ihn nicht glauben, wenn wir ihn nicht lieben.

Willst du selig werden?

1. So beschaue dich in dem Spiegel des Gesetzes,
2. und erkenne in Christo den Sohn des lebendigen Gottes.

Wohin weist uns das vornehmste Gebot?

1. Hoch über des Menschen Vermögen hinaus,
2. hin auf den Gottessohn.

Was dünket euch um Christo? Wess Sohn ist er?

1. Prüfet ihn an dem Gesetz,
2. erkennet ihn aus den Propheten.

Was dünket euch um Christo?
1. Ihr Gesetzeseiferer,
2. ihr Schriftgelehrten.

Es ist mit deinem Christenthum nichts, so lange du dich nicht über Christum entschieden hast.
1. Denn so lange diess nicht geschehen ist, wirst du wohl fragen nach dem vornehmsten Gebote, aber nur um zu halten, was dir beliebt;
2. bist du zufrieden, Jesum Davids Sohn zu nennen, aber nur, um vor einem Heiland Gottes deine Sünden nicht bekennen zu müssen;
3. wirst du von Christo als dem Weltenrichter nichts hören wollen, um eines lieben Gottes ohne Busse dich zu getrösten.

---

19. Der neunzehnte Sonntag nach Trinitatis.

Matth. 9, 1—8.

Nova dehinc quasi scena se pandit, so sagte Bengel zum Schluss der letzten Perikope; sein Ausspruch bezieht sich auf die Anlage des Evangeliums Matthäi, gilt aber auch in Bezug auf das System der Perikopen. War in den vorhergehenden Evangelien das christliche Leben nach den verschiedensten Seiten hin zur Anschauung gebracht worden, so lenken diese noch übrigen Trinitatissonntage unsre Aufmerksamkeit den letzten Dingen, der Vollendung des Reiches Gottes zu. Wir stehen jetzt in dem Eingang zu dem eschatologischen Schlusse, welcher das System krönt. Die Perikope von dem Gichtbrüchigen führt uns in diese hohen, heiligen Hallen ein. Krabbe sagt in seinen Vorlesungen über das Leben Jesu. S. 290: die Erzählung stellt uns somit Christum als den Heiland dar, welcher das erstorbene geistliche Leben zu einem neuen göttlichen Leben weckt, und indem er neue Lebenskraft in geistiger Beziehung verleiht, auch durch die Kraft seines Wortes das erstorbene leibliche Leben in die gelähmten Glieder zurückführt." Es hat den Anschein, als ob dieses Evangelium uns einen Einblick in die ganze Eschatologie soll thun lassen; denn diese offenbart den Herrn als den Heiland des Leibes wie des Geistes. Jesus Christus erlöst von allem Uebel — das möchte die Ueberschrift dieses Portales sein.

Unsere Perikope hat bei Markus 2, 1 ff. und bei Luk. 5, 17 ff. ihre Parallelen. Harmonistische Schwierigkeiten liegen nicht vor: alle lassen diese Heilung auf die Wunderthat in dem Lande der Gergesener folgen. Es ist nur zu bemerken, dass der Bericht bei Matthäus der gedrungenste ist, wesshalb wir, wenn anders die ganze Geschichte vor unsren Augen lebendig werden soll, die beiden andern Berichterstatter zu berücksichtigen haben.

V. 1. Da trat er in das Schiff und fuhr wieder herüber und kam in seine Stadt. Wie der Herr seinen Aposteln geboten hat (10, 14), so handelt er selbst; er gibt nicht Gebote, über welche er sich

selbst hinwegsetzt, durch sein eigenes Beispiel bekräftigt und versiegelt er seine Vorschriften. Er hat ihnen geboten, dass sie den Staub von ihren Füssen schütteln sollen über das Haus und die Stadt, da man sie, die mit dem Frieden des Friedensfürsten kommen, nicht aufnehmen will; die Gergesener haben ihn gebeten, dass er aus ihrer Grenze weichen möchte, er verlässt sie, ohne sich desshalb missstimmen, oder gar von der Ausrichtung seines Werkes abhalten zu lassen. Er weiss, dass, wenn die Einen ihn verstossen, die Andern sich zu ihm drängen, dass, wenn die Einen ihn hassen, Andere mit sehnsüchtigem Herzen auf die Stunde seiner Erscheinung harren. Er besteigt *τὸ πλοῖον*, nicht ein Schiff, sondern das Schiff; diess will nicht sagen, das Schiff, welches gerade an dem östlichen Ufer des Sees vor Anker lag, sondern, wenn wir nicht ganz irren, jenes Schiff, welches ihn schon ein Mal mit seinen Jüngern über den See getragen hatte, bei dem Sturm und Wetter (8, 23.). Er kam *εἰς τὴν ἰδίαν πόλιν*. Augustinus beruft sich auf den Ausdruck *civitas Romana*, welches gleich sei *regnum Romanorum* und will hiernach unter der *ἰδία πόλις* die Landschaft, welcher der Herr angehörte, Galiläa verstehen; Hieronymus irrt sich auch, wenn er Nazareth hier angedeutet findet. Matthäus hat 4, 13 schon berichtet, dass Jesus seinen Wohnsitz nach Capernaum an das Ufer des Sees Genezareth verlegt habe, Mark. 2, 1 hebt alle Zweifel, indem er ganz bestimmt sagt, dass er nach Capernaum gekommen sei. Schon Chrysostomus hat das Richtige gesehen, er sagt: *ἡ μὲν γὰρ ἤνεγκεν αὐτόν ἡ Βηθλέεμ, ἡ δὲ ἔθρεψεν ἡ Ναζαρέτ. ἡ δὲ εἶχεν οἰκοῦντα Καπερναούμ.*

V. 2. Und siehe, da brachten sie zu ihm einen Gichtbrüchigen, der lag auf einem Bette. Da nun Jesus ihren Glauben sah, sprach er zu dem Gichtbrüchigen: sei getrost, Kind, deine Sünden sind dir vergeben! Was sich in Capernaum damals Alles zugetragen hat, erzählt unser Evangelist nicht genauer; er hat in diesen beiden Kapiteln (8 und 9) eine Blumenlese von Wunderthaten des Herrn uns bieten wollen und eilt desshalb mit raschen Schritten dem Mittelpunkte der Erzählung zu. Markus und Lukas geben uns näher an, dass der Herr in ein Haus, wohl in sein Haus sich begeben habe, dass sich aber sofort Viele dorthin gedrängt hätten. Er sagte ihnen von dem Hause aus das Wort und eine heilende Kraft ging von ihm aus. Ausser diesen nach seinem Worte und seinem Werke verlangenden Seelen hatten sich aber auch andre Leute eingefunden, nach Lukas 5, 17 hatten sich aus Galiläa, Judäa und Jerusalem Pharisäer und Schriftgelehrte herbeigemacht; diese sassen da und lauerten. Aus jenen Heilungen tritt eine ganz besonders hervor, sodass selbst Lukas in V. 18 zu ihr mit einem *ἰδού* übergeht, obgleich er uns schon Kunde gegeben hat, dass der Heiland in starker Arbeit stand. Diese Heilung — es ist dieselbe, welche wir in unsrer Perikope haben — ist aber auch nach den verschiedensten Seiten hin im höchsten Grade merkwürdig. Die Umstände, welche sie einleiten, sind schon einzig in ihrer Art. Matthäus erzählt sehr nüchtern: *καὶ ἰδού, προςέφερον αὐτῷ παραλυτικὸν ἐπὶ κλίνης βεβλημένον* und lässt uns durch sein *ἰδού* nur ahnen, dass es mit diesem Herbeibringen des Paralytischen seine ganz besondre Bewandtniss gehabt habe. Das Haus, in welchem Jesus sitzt, ist gleichsam umlagert, alle Zugänge sind verstopft; der Paralytische, der an seinen Gliedern gelähmte Mann — aus dem weiteren Verlauf des Evangeliums erhellt, dass ihm der Gebrauch seiner Füsse gehemmt war — kann nicht herzukommen, die

Freunde, welche ihn auf seinem Schmerzenslager herbeitragen, vermögen nicht mit Bitten oder Gewalt sich eine Gasse zu machen. Wo Liebe im Herzen ist, sagt H. Müller, da trägt, da schleppt man sich mit dem Nächsten, bis man ihn zu Christo bringt.“ Ja, wo die wahre Nächstenliebe waltet, welche nur aus dem lebendigen Glauben an Jesus Christus hervorquillt, da bringt man diejenigen, die man liebt, zu dem Herrn Jesus Christus hin. Du kannst deinem Freunde keinen besseren Freundschaftsdienst leisten, als wenn du ihn an der Hand der Liebe zu Jesus führst, ihn in den Armen des Gebetes zu dem Gottessohne hinträgst; warum diess? das erfahren wir aus dem Fortgang unsrer Geschichte. So leicht war das Herbeischaffen des Gichtbrüchigen nicht; es schien schier unmöglich. Aber die Liebe hat scharfe Augen und scheut keine Mühe; und der liebe Gott, welcher zu seinem Sohne uns zieht, hat auch die Wege schon bereitet, auf welchen wir aller Hindernisse ungeachtet zu dem Ziele gelangen können. Auf dem gewöhnlichen Wege ist ein Gelangen zu dem Helfer in aller Noth nicht möglich; gibt es aber für Fälle der Noth nicht Mittel und Wege, wie man von einem Hause in das andre gelangen kann? Im Morgenlande sind die Dächer flach, man kann häufig von dem Dache des einen Hauses auf das Dach des andern Hauses gelangen. Der Rath des Herrn (Matth. 24, 17) setzt dieses voraus: dort soll man dem Feinde entrinnen und sich das Leben retten, indem man von dem eignen Haus, in welches der Feind schon eingedrungen ist, auf das Dach des andern Hauses u. s. w. flieht und so die Strasse gewinnt; hier schlagen die Freunde des Gichtbrüchigen den umgekehrten Weg ein; um zu dem Herrn, dem Heiland zu gelangen, steigen sie an einem entfernteren Punkte von der Strasse auf das Dach eines Hauses hinauf und nun gehen sie mit ihrer Last vorsichtig von Dach zu Dach, bis sie oben auf dem Dache des Hauses stehen, darin Jesus unten sitzt, und lehrt und heilt. Steinmeyer irrt sich, wenn er den Herrn in dem Söller dieses Hauses sitzen lässt; er hielt sich in dem Parterre desselben auf, draussen vor dem Hause sassen die Pharisäer; wie hätten sie sitzen und Alles hören und sehen können, wenn er oben in dem Hause sich befunden hätte? Auf das Dach führt eine Thüre aus dem Hause und Treppen gehen hinauf; aber die Thüre ist zu schmal und die Treppe wohl zu steil, überhaupt zu bedenklich; die Träger stehen am Ziele und doch sind sie noch von dem erwünschten Ziele weit entfernt. Sie können das Bett mit dem Kranken auf dem gewöhnlichen Wege nicht hinunterschaffen, der Kranke ist so gelähmt, dass sie ihn auch nicht von seinem Bette aufheben und hinuntertragen können; wollen sie ihn zu Jesus, der so nahe ist, bringen, so müssen sie die Ziegeln, mit denen das Dach geplättet ist, aufreissen und das Bett an Stricken hinunterlassen. Diess geschieht, das Bett mit dem Gichtbrüchigen schwebt hernieder und steht vor Jesus: *καὶ ἰδὼν ὁ Ἰησοῦς τὴν πίστιν αὐτῶν, εἶπε τῷ παραλυτικῷ.* Jesus sah also ihren Glauben? Wessen Glauben, auf wen bezieht sich *αὐτῶν*? Auf die Träger mit Ausschluss des Paralytischen, oder auf sie alle zusammen? Ambrosius hält es mit Hieronymus, der bemerkt: *non eius fidem, qui offerebatur, sed eorum, qui offerebant.* Wetstein, Fritzsche, Stier, Hofmann stimmen dem bei. Auf den ersten Blick hat diese Annahme etwas Bedenkliches. Dass der Herr um des Glaubens Anderer, um ihres Gebetes, um ihrer Gerechtigkeit willen den Bösen gnädig ist und sie mit seinen Gerichten verschont, dass er ihnen sogar irdische Güter um solcher Gerechten willen zukommen lässt, hat kein

Bedenken und wird durch die heil. Schrift auf das Bestimmteste bestätigt. Man denke, was Gott dem Erzvater Abraham antwortet, als dieser so dringlich Fürbitte einlegt für die Städte, welche dem Gerichte verfallen waren. Man denke, dass um des Hauptmannes willen der Knecht durch ein Wort geheilt wird. Aber eine ganz andre Frage ist es, ob Gott um des Glaubens Anderer willen geistliche Güter und hier in Sonderheit die Vergebung der Sünden mittheilen kann? Lyra geht hier der Reformation voran, er bemerkt nämlich: *Deus dat alicui corporalem sanitatem vel aliud huiusmodi propter fidem alienam, sed peccati remissionem non dat sine propria fide.* Bestimmter sagt Calvin, mit welchem Luthers Ausführungen in schönster Harmonie sich befinden: *iam quia illorum fidei concessit Christus, quod paralytico daturus erat beneficium, ideo quaeri hoc loco solet, quatenus hominibus prosit aliena fides. ac primo quidem certum est, profuisse Abrahae fidem posteris, dum gratuitum salutis foedus sibi et semini suo oblatum amplexus est: idem et de singulis fidelibus sentire convenit, quod Dei gratiam fide sua ad liberos et nepotes propagant etiam antequam nascuntur. atque id in pueris infantibus locum habet, qui nondum per aetatem fidei sunt capaces. adultos vero, quos propria deficit fides (sive extranei sint, sive sanguine coniuncti), quoad aeternae animae salutem aliena fides non nisi mediate iuvat. nam quia profectu non carent preces, quibus a Deo petimus, ut incredulos ad poenitentiam convertat, hinc patet fidem illis nostram prodesse, eousque tamen ut ad salutem non perveniant, donec illis impetrata fuerit eiusdem fidei societas: ubi autem mutuus est fidei consensus, vicissim ab aliis iuvari aliorum salutem plus quam notum est. hoc quoque controversia caret, terrenis beneficiis in favorem piorum saepe donari incredulos. quod ad praesentem locum spectat, tametsi aliorum fide motus fuisse dicitur Christus, consequi tamen paralyticus remissionem peccatorum non potuit, nisi propriam ipse haberet fidem. indignis saepe Christus corporis sanitatem restituit, sicuti Deus quotidie solem suum oriri facit super bonos et malos, et non alio modo reconciliat se nobis quam per fidem. quare sunecdoche est in voce illorum, quia non ita respexit Christus eos, qui paralyticum ferebant, quin eius quoque fidem intuitus fuerit.* Diesen besonnenen Ausführungen des Reformators wird man seine Zustimmung nicht vorenthalten dürfen, wenn man in der Analogie der heil. Schrift verbleiben will; es ist der eigene Glaube allerdings die *conditio sine qua non* für die Empfangnahme der Vergebung der Sünden; es heisst in dem Symbolum: *credo remissionem peccatorum.* Chrysostomus, Theophylaktus, Euthymius, Lyra, Lightfoot, Grotius, Bengel, Olshausen, Lange, Meyer, Bleek u. A. sind derselben Ansicht. Sie wird übrigens nicht in diese Geschichte hineingetragen, sondern ergibt sich aus einer genaueren Betrachtung derselben von selbst. Da die Paralyse eine langwierige Krankheit ist und erfahrungsmässig durch eine solche langwierige Krankheit unsre Nächstenliebe abgestumpft wird, so lässt sich nicht gut annehmen, dass diese Leute aus freien Stücken den Gichtbrüchigen zu Jesus hingetragen haben; er hat sie aller Wahrscheinlichkeit nach um diesen Liebesdienst angesprochen; Lange bemerkt schon treffend: es ist von vornherein nicht wahrscheinlich, dass der lahme Mensch willenlos also mit sich machen liess, vielmehr scheint sein Glaubensmuth erst die Veranlassung zu diesem Unternehmen gegeben zu haben. Geht dieser Biograph des Herrn wohl auch darin zu weit, dass er diesen Gichtbrüchigen als einen Torstenson, als einen Feldherrn auf der Tragbahre anschaut, so lässt sich das zum Wenigsten

mit Sicherheit sagen, dass er zu dem gefährlichen Herablassen durch das Dach seine Zustimmung gab, dass sein Sinn auf Jesus stand. Gut sagt schon Chrysostomus: *οὐ γὰρ ἠνέσχετο χαλασθῆναι μὴ πιστεύων.*

Im Glauben ruht der Gichtbrüchige zu Jesu Füssen. Der Herr ist in angestrengtester Arbeit; er hat schon Viele geheilt, man sollte denken, er hilft auf der Stelle dem Armen, dem es so schwer gehalten hat, zu ihm sich durchzuringen. Doch seine Gedanken sind nicht unsre Gedanken: statt zu heilen, spricht er: *θάρσει, τέκνον.* Hieronymus ruft mit Recht schon aus: *o mira humilitas. despectum et debilem totisque membrorum compagibus dissolutum, filium vocat:* und Fritzsche bemerkt: *τέκνον est blande compellantis cf.* Luc. 16, 25. Ausserordentlich herablassend ist die Anrede, man fühlt es aus ihr heraus, dass hier ein ermuthigender Zuspruch Noth thut. Wie ein Vater sich zu seinem Kinde wendet, so wendet sich Jesus jetzt zu diesem Kranken vgl. Mark. 10, 24. Ganz ähnlich redet er das blutflüssige Weib V. 22 an: *θύγατερ.* Muth spricht er dem Gichtbrüchigen ein; es ist auffallend: den muthigen Mann hat der Muth verlassen, da er zu Jesu Füssen liegt. Er ist voll Zagen. Was ist das, das ihn jetzt auf ein Mal so blöde macht, dass er nicht ein Mal ein Wort der Bitte auszusprechen wagt! Ist es die Nähe des Hohen und Erhabenen, welche ihn überwältigt? Ist es der Kleinglaube, dass dieser Mann ihm doch auch nicht helfen kann von seiner Plage? Der Grund seiner Furcht kann diess nicht gewesen sein: Jesus legt Alles klar mit seinem Worte: *ἀφέωνταί σοι αἱ ἁμαρτίαι σου.* Bleek schreibt hierzu: die Form *ἀφέωνται* findet sich in diesem Ausspruche des Herrn bei allen drei Evangelisten (in dem recipirten Texte) und so auch in dieser Erzählung unten noch einmal V. 5; ferner in der gleichen Verbindung Luk. 7, 47. 1 Joh. 2, 12. Dieses ist nicht, wie Eustathius (zu *Jlias II. 590)* und manche spätere Grammatiker, auch noch Bretschneider, auch wohl Ewald, der übersetzt: vergeben seien deine Sünden, ein Conjunktiv des Aorists statt *ἀφῶνται*; die Form an sich liesse diese Auffassung wohl zu, da bei den Verbis *μι* der Conjunktiv im Jonischen öfters auf ähnliche Weise aufgelöst wird, statt *τιθῶ, τιθῶμαι — τιθέω, τιθέωμαι.* Aber der Conjunktiv ist hier nicht passend und noch weniger an den beiden zuletzt angeführten Stellen. Es ist vielmehr wie schon *Suidas, Etym. M.* u. A. Jndicativ des Perfects *passiv.* = *ἀφεῖνται.* Eine ganz entsprechende Form ist Herodot II. 165 *ἀνέωνται,* wie dort statt der gewöhnlichen Lesart *ἀνέονται* sehr wahrscheinlich mit *cod. florent.* zu lesen ist, wie denn dort der Sinn gleichfalls das *perfect. passiv.* im Indicativ erfordert: sie sind ergeben, geweiht; etwas entferntere Analogie bieten dar die Formen *ἔῤῥωγα* von *ῥήγνυμι, πέπτωκα* von *πέτω, πίπτω; ἄωρτο plusquam perf. passiv.* von *αἴρω,* für *ἦρτο* u. a., s. Buttmann, ausführliche griechische Sprachlehre 1 *ed.* 2, 411, 526. Winer §. 14, 3, *a.* An unserer Stelle hat zwar Lachmann beide Male V. 2 und 5 *ἀφίενται* und so bei Markus im Texte nach *cod. Bal.*" Als der Indikativ des Perfekts des Passivs ist allerdings *ἀφέωνται* zu fassen; es sind die Gelehrten aber uneinig, nach welchem Dialekte diese Form gebildet sei. Das *Etymol. M.* erklärt sie für eine attische, Suidas hingegen, dem Meyer, Göttling, Ahrens zustimmen, für eine dorische Form. Beza bemerkt nun: *emphasis minime negligenda,* zu diesen Worten: der Accent liegt nicht bloss auf den Worten *σοι* und *σου,* es will das Wort *ἀφέωνται* auch zu seinem Rechte gelangen. Die Vulgata und Erasmus übersetzen nicht wörtlich genug: *remittuntur*, es muss heissen: *remissa sunt.*

Es wird die Vergebung der Sünden hier nicht in Aussicht gestellt als demnächst eintretend, sondern als eine vollendete Thatsache verkündet, als ein zweifellos schon geschehenes Faktum. Wie kommt nun aber der Herr darauf, diesem Gichtbrüchigen die Vergebung seiner Sünden zuzusprechen, ehe er ihn von seiner Krankheit erlöst?

Nach Paulus, Fritzsche, Hase u. A. liess er sich auf den Standpunkt des Kranken herab, nach Strauss theilte er selbst den Glauben des Volkes, dass jede Krankheit, jede Plage die Folge und Strafe einer bestimmten, absonderlichen Sünde sei. Mögen des Herrn Zeitgenossen auch diese Ansicht gehegt haben, er selbst hat sie nicht getheilt; er erklärt sich Joh. 9, 3 ganz ausdrücklich. Aber man hüte sich, das Kind mit dem Bade auszuschütten! Dass ein Zusammenhang besteht zwischen den Uebeln und der Sünde, ist die bestimmteste Lehre der göttlichen Offenbarung. Das Gottesurtheil über die erste Sünde verbreitet von Anfang her Licht, wie die Eschatologie vom Ende her Leiden und Sünde in organischer, solidarischer Verbindung darstellt. Dieser Zusammenhang ist nicht so weit und breit, dass die Leiden, welche uns treffen, bloss Folgen und Strafen wären der Sünde, unsres Geschlechtes. Jener allgemeine Zusammenhang schwebte in der Luft, wenn er nicht zu seiner Grundlage hätte den Zusammenhang zwischen besonderen Sünden und besonderen Plagen und Strafen bei den einzelnen Personen. So wenig als wir berechtigt sind, vgl. Luk. 13, 1 ff., diesen engen Zusammenhang in jedem einzelnen Falle zu behaupten, so sind wir andrer Seits doch auch wieder verpflichtet, diesen engen Zusammenhang uns und Andern zu Gemüthe zu führen, damit die Frucht der Busse aus solcher Thränensaat nicht fehle. Joh. 5, 14. 1 Cor. 11, 30. Der Gichtbrüchige erkennt diesen Zusammenhang zwischen Sünde und Uebel nicht bloss im Allgemeinen an, sondern auch im Besonderen und zwar besonders zwischen seiner Sünde und seinem Uebel. Es ist nicht gerade nothwendig mit Wetstein zu sagen: *paralyticus sibi conscius se sua culpa atque intemperantia morbum contraxisse et graviora commeritum fuisse, inter spem metumque dubius pendebat;* diess, was Grotius, Olshausen, Lange, Meyer u. A. annehmen, ist möglich, aber durchaus nicht nothwendig. Denn das ist ja auch möglich, dass dieser Gichtbrüchige bei tieferem, ernsterem Nachdenken, wozu sein Krankenlager ihm Zeit und Gelegenheit darbot, zu der Erkenntniss der Wahrheit gelangte, dass es kein Leid in der Welt gäbe, wenn es keine Sünde gäbe, und dass kein Leid ihn hätte betreten können, wenn er nicht in die Sünde gefallen sei. Wir sagen mit Bleek: es liegt doch jener jüdischen Vorstellung eine richtige und tiefe religiöse Idee zu Grunde, das Bewusstsein des Zusammenhangs zwischen Sünde und Uebel überhaupt, und sie wird praktisch nur nachtheilig, wenn sie bei der sittlichen Beurtheilung der einzelnen Menschen zu Grund gelegt wird, nicht aber wenn dem einzelnen Menschen selbst die Leiden, von denen er getroffen wird, Veranlassung werden, sich seiner Sündhaftigkeit recht bewusst zu werden, sich seine Verschuldung gegen Gott recht lebendig vorzuhalten. Das aber scheint hier bei dem Gichtbrüchigen der Fall gewesen zu sein. Ich glaube nicht, dass wir in unserer Erzählung hinreichende Veranlassung haben, mit manchen Auslegern, auch noch Meyer, vorauszusetzen, dass das Leiden des Mannes die unmittelbare natürliche Folge einer Verschuldung von seiner Seite war, dass er es sich durch ein ausschweifendes Leben zugezogen hatte. Aber der Erlöser muss erkannt haben, dass er sein Leiden als gerechte göttliche Strafe für seine Sünde erkannte und dass er von dem Gefühle seiner Sündhaftigkeit ganz nieder-

gebeugt war. So aber war es der Milde und Gnade des Erlösers angemessen, dass er vor Allem das Gemüth des Leidenden tröstete und beruhigte durch die Versicherung, dass, wie schwere Sünde auch auf ihm ruhen möge, dieselbe ihm erlassen sein solle, und dass er daher auch das Leiden, womit er noch behaftet war, nicht mehr als Strafe für seine Sünden betrachten dürfe; denn die Befreiung von diesem Leiden selbst spricht der Herr mit diesen Worten nicht unmittelbar aus, noch war sie damit unmittelbar verbunden, sondern erfolgte erst hernach." Dass das Bewusstsein seiner Sünde den Gichtbrüchigen gerade in dem Augenblicke, da er vor Jesus lag, auf das tiefste niederbeugte und so überwältigte, dass er nicht zu sprechen wagte, kann nicht befremden; da vor diesem Reinen und Heiligen diess Bewusstsein mit Recht hervorbrechen musste. Und dass der Herr selbst erst auf den Seelenschaden eingeht, ehe er den Schaden des Leibes heilt, hat nicht bloss darin seinen Grund, dass die Seele mehr werth ist als der Leib und dass eine kräftige Medicin nicht heilsam auf den leiblichen Organismus wirken kann, wenn nicht Geist und Seele beruhigt und gestärkt sind, sondern vor allen Dingen darin, dass Christus in diese Welt gekommen ist, nicht um ein Arzt, sondern um der Heiland zu sein, dass ihm das Heil der Seele und nicht das Wohlbefinden des Leibes Hauptsache ist.

Calvin hat nach meinem Dafürhalten nicht das Richtige getroffen, wenn er schreibt: *videtur hic Christus paralytico aliud quam quaesierat promittere, sed quum sanitatem corporis dare velit, exordium facit a causa morbi tollenda et simul paralyticum admonet, unde illi acciderit morbus et quomodo vota sua disponere debeat;* solcher Erinnerungen bedarf es bei diesem Manne nicht mehr; er liegt äusserlich so ruhig zu den Füssen Jesu, aber seine ganze Seele zittert und zappelt, seine Sünde hat ihn ergriffen und er hat nur ein einziges Begehren, ein unaussprechliches Seufzen bewegt sein Herz, dass der Sünderheiland ihm seine Sünde und Schuld vergeben wolle. Wie mag das Herz dieses Gichtbrüchigen in Sprüngen gegangen sein, als Jesus ihm nicht sagte: ich verkündige dir, dass deine Sünden dir vergeben sind, sondern als einer, der dess die Macht hat, majestätisch, wie Gott im Fleische und doch wieder so gnädig und barmherzig, zu ihm sprach: *θάρσει, τέκνον, ἀφέωνταί σοι αἱ ἁμαρτίαι σου.*

V. 3. Und siehe, etliche unter den Schriftgelehrten sprachen bei sich selbst: dieser lästert Gott. Die anwesenden Schriftgelehrten können dieses Wort nicht ertragen: sie fühlen seine ganze Bedeutung und Tragweite. v. Gerlach bemerkt: da die Pharisäer mit Werken des Gesetzes sich Gottes Wohlgefallen zu verdienen lehrten, liessen sie in der Ungewissheit, ob Gott die Sünden vergeben habe; das, meinten sie, geschehe von Gott im Himmel am jüngsten Tage, der Mensch auf Erden könne es nie gewiss wissen." Allein diese Vermuthung v. Gerlachs hat keinen Grund, wie die katholische Kirche trotz ihrer Werkgerechtigkeit der Absolution des Priesters eine auch im Himmel erlassende Kraft zuschreibt, so fiel es diesen Männern des Gesetzes auch nicht ein, zu leugnen, dass Sünden auf Erden könnten vergeben werden. Aber an der Form, wie der Herr die Sünden vergab, ärgerten sie sich: Nathan entsündigte auch den König David, aber er sprach zu ihm: so hat auch der Herr deine Sünde weggenommen. 2. Sam. 12, 13. Jesus verkündigt hier aber nicht im Namen Gottes die Vergebung der Sünden, er ertheilt sie unmittelbar, *facit hoc propria sua auctoritate,* sagt Melanthon sehr treffend. Einen Eingriff in

Gottes Prärogative erkennen diese Pharisäer, Jesus macht sich selbst zu Gott; daher sprechen sie bei sich: *οὗτος βλασφημεῖ.* Olshausen behauptet, die Griechen hätten den tieferen Sinn des *βλασφημεῖν* nicht: er irrt sich gründlich, die *βλασφημία* ist den Griechen schon der Gipfel der Sünde. Menander singt:

ὁ λοιδορῶν τὸν πατέρα δυσφημεῖ λόγῳ,
τὴν εἰς τὸ θεῖον δὲ μελετᾷ βλασφημίαν.

Als Gottesfrevler erscheint der Herr diesen Leuten: Bengel bemerkt, *blasphemia est, cum I Deo tribuuntur indigna, II. Deo negantur digna, III Dei propria communicantur cum iis, quibus non competunt.* Die letzte Art der Blasphemie läge hier vor: was Gott gebührt, masst sich nach diesen Richtern der Herr an, denn nach den andern Evangelisten sprachen sie bei sich selbst: wer kann Sünden vergeben, denn allein Gott? Die Pharisäer und Schriftgelehrten reden nach ihren Anschauungen ganz richtig: Hieronymus lässt sich schon sagen: *legimus in propheta* (Jesaj. 43, 25) *dicentem Deum: ego sum, qui deleo iniquitates tuas: consequenter ergo scribae, quia hominem putabant et verba Dei non intelligebant, arguunt eum blasphemiae.* Ist die Sünde in ihrer letzten Instanz eine Feindschaft wider Gott, eine Uebertretung seines Willens, so liegt auf der Hand, dass Gott auch nur derjenige sein kann, welcher von der Schuld der Sünde uns freispricht. Wo sonst noch Sündenvergebung ist, da kann sie nur in dem Namen dieses Gottes vollzogen werden.

V. 4. Da aber Jesus ihre Gedanken sah, sprach er: warum denket ihr so Arges in eurem Herzen? Die Welt hat das Sprüchwort: Gedanken sind zollfrei und macht sich über ihre Gedanken keine Gedanken; wie diese als Kinder des Augenblickes so häufig das Licht der Welt erblicken, so sterben sie nach der Ansicht der Welt auch wieder im Augenblick. Unser Herr sieht die Gedanken des Herzens nicht so gleichgültig, so leichtfertig an: er lässt sie nicht entschlüpfen, er hält sie fest, zieht sie hervor an's Licht und hält über sie Gericht. Er liest die Gedanken ihrer Herzen und sagt dieselben ihnen laut in das Gesicht, *ostendit,* sagt Hieronymus, *se Deum, qui possit cordis occulta cognoscere et quodammodo tacens loquitur: eadem maiestate et potentia, qua cogitationes vestras intueor, possum et hominibus peccata dimittere.* Letzterer Gedanke ist ganz richtig, aber nicht hierher gehörig; nicht aus seiner Allwissenheit her will Jesus den Pharisäern erweisen, dass er die Macht hat, Sünden zu vergeben, sondern, wie wir gleich sehen, aus seiner Allmacht. Die Frage enthält einen Verweis, eine scharfe Rüge: dass sie so in ihren Herzen denken, ist Sünde: *ἱνατί ὑμεῖς ἐνθυμεῖσθε πονηρὰ ἐν ταῖς καρδίαις ὑμῶν*; Wie kann aber solches Sprechen bei sich selbst ohne Umstände zu *πονηρά* gerechnet werden? De Wette meint, sie würden von dem Herrn arg genannt, weil sie übelwollend und leichtsinnig mit ihrem scharfen Urtheil gleich bei der Hand wären; Heubner, weil sie am Nächsten gleich argwöhnisch etwas Böses voraussetzten. Allein wir sind gewiss nicht verpflichtet, wenn Einer göttliche Vollmachten sich herausnimmt, ruhig es mit anzuhören; von Uebereilung und dergl. kann hier auch nicht die Rede sein, da sie noch nicht gleich diesen Vorwurf laut werden lassen, sondern nur in ihren Herzen also sprechen. Calvin bemerkt: *porro minime dubium est, quin eos ad sinistrum hoc iudicium obtrectandi libido impulerit. — malevolentia et livore prius infectos fuisse constat, qui tam cupide ansam Christi damnandi accipiunt.*

Etwas Wahres ist gewiss daran, doch scheint die *πονηρία* der Schriftgelehrten mir dadurch noch nicht vollständig klar gelegt zu sein. Die Pharisäer und Schriftgelehrten haben längere Zeit dem Wirken des Herrn beigewohnt, sie haben es gemerkt, dass von ihm eine Kraft Gottes ausgeht in Wort und Werk, aber sie geben diesem Eindrucke nicht Raum, sie suchen ihn dadurch zu verwischen, dass sie gegen den Herrn lästern.

V. 5. Welches ist leichter zu sagen: dir sind deine Sünden vergeben: oder zu sagen: stehe auf und wandele? Diese zweite Frage des Herrn erschliesst uns weiter die Gedanken in den Herzen seiner Widersacher. Diese sprechen bei sich selbst: Gottgleichheit kann er sich wohl anmassen: es ist eben ein leichtes Ding, wie Gott zu reden, aber ein ganz anderes, ein unmögliches Ding ist es, wie Gott zu handeln. Den Erfolg solcher anmassenden Worte kann man nicht mit seinen Sinnen wahrnehmen; wer kann Zeugniss geben, dass auf sein Wort auch die Vergebung der Sünden erfolgt ist? Ganz anders ist es, wenn er wie ein Gott sprechen wollte: stehe auf und wandele, da könnte man sich augenblicklich überzeugen, ob sein Wort etwas ist oder nichts. Ich möchte nicht mit Chrysostomus sagen, dass der Herr durch diese argen Gedanken der Pharisäer bew gen wird, die leibliche Gabe zu der geistlichen zu fügen: er thut nie etwas Halbes, er wollte den ganzen Menschen heilen; gewiss war es auch nicht seine Absicht, dass die Genesung des Leibes nur allmälig vor sich gehen sollte, wir haben nirgends in den Evangelien ein Beispiel, dass er nicht gleich hilft. Der Gichtbrüchige hätte sich auch mit der geistlichen Gabe, der Vergebung der Sünden, begnügt, es war ja das schwerste Kreuz ihm nun gnädig abgenommen; aber Leib, Seele und Geist sollen in ihm dem Herrn frohlocken. Jesus fragt und diese Frage ist ein Wink auf das hin, was er zu thun im Begriff ist: *τί γάρ ἐστιν εὐκοπώτερον εἰπεῖν ἀφέωνταί σοι αἱ ἁμαρτίαι σου, ἢ εἰπεῖν ἔγειραι καὶ περιπάτει*; An seinen Worten haben sich die Pharisäer geärgert, um seines Wortes willen: *ἀφέωνταί σοι αἱ ἁμαρτίαι σου*, hatten sie ihn der Gotteslästerung bezichtiget — er fragt sie, ob sie an den Worten: *ἔγειραι καὶ περιπάτει* auch solchen Anstoss nehmen würden, ob sie ihn auf Grund eines solchen Wortes auch für einen Gotteslästerer ausgeben würden. Er fragt: *τί γάρ ἐστιν εὐκοπώτερον*; was ist leichter? Ist zwischen beiden Worten ein Unterschied; muss der, welcher das eine dieser Worte spricht, nicht dieselbe Kraft haben, wie der, welcher das andre spricht, oder wie steht es? Hieronymus sagt: *multa distantia est inter dicere et facere:* gilt diess Wort absolut oder relativ? Chrysostomus und auch Grotius meinen, die Sündenvergebung sei schwerer; um wie viel mehr die Seele besser sei als der Leib, so viel schwerer sei es, die Sünden zu vergeben, als den Leib zu heilen. Calvin lässt sich eingehend so aus: *sensus est, quum nihilo facilius sit, verbo corpus emortuum regetare quam remittere peccata, mirum videri non debere, quod peccata remittat, ubi alterum illud praestiterit. videtur tamen parum solide ratiocinari Christus, quia quanto praestantior est anima corpore, tanto praecellit corporis sanitatem peccatorum remissio. sed in promptu est solutio, quod Christus sermonem ad eorum captum accommodat, qui ut erant animales, externis signis magis movebantur, quam tota spirituali Christi virtute, quae ad aeternam salutem valebat.* Ich möchte aber doch nicht mit Calvin behaupten, dass das Eine an und für sich schwieriger sei als das andre, Bengel sagt unstreitig richtiger: *in se utrumque est divinae potestatis et potentiae*; *et intimus in*

se est peccati et morbi nexus: una, quae utrumque tollit, virtus; ratione iudicii humani facilius est dicere: remissa sunt. et hoc potest, quod minus videtur, qui potest dicere: surge, quod maius videtur. So auch Meyer, Bleek u. A. Zu beiden gehört eine göttliche ἐξουσία: das Eine ist dem Menschen ebenso unmöglich wie das Andere. Man beachte, dass der Herr nicht zum Schlusse sagt: ἢ εἰπεῖν· ἐν τῷ ὀνόματι τοῦ θεοῦ ἔγειραι καὶ περιπάτει, sondern einfach: ἔγειραι καὶ περιπάτει. Kein Mensch kann in seinem Namen sagen: deine Sünden sind dir vergeben oder stehe auf und wandele. Hat der Herr, von welchem die Pharisäer eine heilsame Kraft ausgehen sahen, diese Heilungswunder in Gottes Namen, oder in seinem eignen Namen gewirkt? So wenig, wie wir bei der Erweckung des Jünglings von Nain oder bei einem andern Wunder den Herrn sprechen hören: im Namen Gottes, ich sage dir, so wenig wird er hier bei diesen Heilungen dergleichen etwas geredet haben. Er ward von Kranken bedrängt, hat am Ende mehr die Hände aufgelegt, als seinen Mund aufgethan und das lösende Wort gesprochen. Die Pharisäer konnten sich möglicher Weise darauf berufen, wenn er sie gefragt hätte: warum habt ihr keinen Eingriff in Gottes Ehre darin gefunden, dass ich in Gottes Kraft heile, warum verlästert ihr mich gerade darüber, dass ich Sünden vergebe? Alle Ausrede soll abgeschnitten werden; sie sollen erkennen, dass, wenn er heilt, er in Kraft seines eignen Namens solche Wunder thut; er setzt desshalb ein solches Machtwort: ἔγειραι καὶ περιπάτει in Aussicht.

V. 6. A u f d a s s i h r a b e r w i s s e t, d a s s d e s M e n s c h e n S o h n M a c h t h a b e, a u f E r d e n d i e S ü n d e n z u v e r g e b e n — s p r a c h e r z u d e m G i c h t b r ü c h i g e n: s t e h e a u f, h e b e d e i n B e t t a u f u n d g e h e h e i m. Durch seine Frage hat Jesus die Erwartungen der Pharisäer und Schriftgelehrten auf das höchste gespannt, er kann nicht zurücktreten, nachdem die Verhandlungen bis zu dieser Spitze gelangt sind. Ist beides zugestandener Massen einem Menschen ganz unmöglich: Sünden zu vergeben und zu sagen: stehe auf und wandele; gehört zu Beidem eine Kraft Gottes; so muss der Herr auch Gott lästern, wenn er das Machtgebot ausspricht: stehe auf und wandele. Wenn nun aber geschieht, was er spricht, so ist damit der Beweis geliefert, dass er sich nicht Gottes Ehre angemasst hat, als er so sprach, sondern ganz in seinen Schranken geblieben ist, denn das ist unerhört, dass ein Sünder solche Wunder thut, wie der Blindgeborne den Pharisäern Joh. 9, 25 zu Gemüthe führt: ist er ein Sünder, das weiss ich nicht, eins weiss ich wohl, dass ich blind war und bin nun sehend, V. 30 noch bestimmter: das ist ein wunderlich Ding, dass ihr nicht wisset, von wannen er ist und er hat meine Augen aufgethan! Wir wissen aber, dass Gott die Sünder nicht höret, sondern so jemand gottesfürchtig ist und thut seinen Willen, den höret er. Von der Welt an ist es nicht erhöret, dass jemand einem gebornen Blinden die Augen aufgethan." Die Construktion des Verses ist etwas hart und ungelenk: Meyer hat Recht, wenn er dazu bemerkt: τότε λέγει τῷ παραλυτικῷ ist weder zu parenthesiren, noch ist τόδε zu conjiciren (Fritzsche), wobei die Parenthese ihr Recht hätte; sondern die Erzählung des Matthäus ist so, dass nach ἁμαρτίας kein förmlicher Nachsatz folgt, wohl aber die Aufforderung an den Kranken ἐγερθεὶς *etc.* Diesen Wechsel der Angeredeten berichtet Matthäus völlig getreu, daher er mit dem abgebrochenen Vordersatze ἵνα δὲ εἰδῆτε — ἁμαρτίας die Rede Jesu an die Schriftlehrer abschliesst und dann geschicht-

lich weiter sagt: da spricht er zu dem Paralytischen. Es ist diess eine umständliche Einfachheit der Darstellung, die wir bei dem gebildeten Griechen nicht finden, welcher vielmehr das nur störende *τότε λέγει τῷ παραλυτικῷ* ganz weggelassen hätte. Wissen, mit ihren eigenen Augen sollen nun die Pharisäer erkennen, dass Jesus nicht Gott gelästert hat, da er sprach: deine Sünden sind dir vergeben. Der Herr redet von sich selbst, er redet aber nicht frei heraus, sondern nur versteckt von sich selbst: er sagt nämlich: *ἵνα δὲ εἰδῆτε, ὅτι ἐξουσίαν ἔχει ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ἐπὶ τῆς γῆς ἀφιέναι ἁμαρτίας.* Als der *υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου* hat er die Vergebung der Sünden vorgenommen, sie eignet ihm als solchem; weil er dieser ist, ist seine Sündenvergebung keine Gotteslästerung. Es ergibt sich hier schlagend, dass die vielfach verbreitete Ansicht, Jesus heisse des Menschen Sohn als die Blüthe des Menschengeschlechtes, als der Ur- und Idealmensch, nicht zu Recht besteht; nie kann dem Menschen, auch wenn er auf der höchsten Spitze der sittlichen Vollkommenheit steht, dieses Recht zukommen: David betet nicht ohne Grund, als er mit der Bathseba sich versündigt hatte und Busse that: an dir allein habe ich gesündigt. Weil Jesus hier bekennt, dass er als des Menschen Sohn diese Macht habe und Gott allein Sünde vergeben kann, so muss er des Menschen Sohn heissen, weil er als solcher Gott ist geoffenbart im Fleisch. Wir haben die Worte *ἐπὶ τῆς γῆς* zu *ἀφιέναι* gezogen; der Menschensohn hat das Recht und die Macht, auf Erden Sünden zu vergeben. Calvin fragt schon: *quorsum pertinet restrictio in terra?* Und antwortet: *nempe dicere voluit Christus, ne procul quaerenda sit peccatorum remissio, in sua persona quasi ad manus esse hominibus exhibitam. nam (quae nostra est ad diffidentiam propensio) numquam statuere audemus, Deum erga nos esse misericordem, nisi prope accedens se nobis familiariter explicet. iam quia hac de causa descendit Christus in terram, ut praesentem Dei gratiam hominibus offerret, dicitur coram peccata remittere, quia in eo et per eum patefacta fuit Dei voluntas, quae secundum carnis sensum prius erat supra nubes abscondita.* Neander erklärt Menschensohn und auf Erden für Correlatbegriffe: Gott vergibt im Himmel die Sünde, des Menschen Sohn aber auf Erden. Man hat dagegen eingewandt, dass doch die Erde nicht die einzige Stätte sei, wo des Menschen Sohn Sünde vergebe, Jesus Christus sei auch jenseits noch der Sünderheiland. Allein es ist hierbei vergessen, dass der Gottessohn des Menschen Sohn nur heisst in seiner zeitlichen Existenzform; vergibt er jenseits noch Sünde, so kann er dieselbige nicht mehr als des Menschen Sohn vergeben, denn er ist dann in eine andre Seinsweise übergegangen. Da die Pharisäer gerade daran Anstoss genommen hatten, dass einer, welcher als Mensch vor ihnen stand, als Gott Sünde vergab, so wählt Jesus mit Absicht diesen Namen, welcher den Gottessohn nach seiner Menschwerdung bezeichnet.

Sünde vergeben kann kein Mensch, das ist ein Privilegium Gottes und dessen, der eben zu dem Gichtbrüchigen gesagt hat: sei getrost, Kind, deine Sünden sind dir vergeben, denn dieser ist des Menschen Sohn, ist Gott gleich. Dass diess der Fall ist, dess sollen die Pharisäer mit ihren Sinnen jetzt überzeugt werden. Der wie Gott gesprochen hat, will ihnen jetzt einen Beweis liefern, eine wahre *demonstratio ad oculos*, dass er wie Gott sprechen kann. Er wendet sich zu dem Gichtbrüchigen, der auf seinem Bette vor ihm liegt, und spricht: *ἐγερθεὶς ἆρόν σου τὴν κλίνην καὶ ὕπαγε εἰς τὸν οἶκόν σου.* Es darf der Herr hier nicht erst gen Himmel aufsehen und

mit stummem Gebete den Vater um seinen Beistand anflehen, er muss ja beweisen, dass er selbst die Macht hat, dass mit Calvin zu reden, *non se ministrum et testem solum huius gratiae, sed etiam auctorem.* Steinmeyer fasst die ganze Geschichte anders: er zieht das Resultat seiner Untersuchungen in diesen Sätzen zusammen: er redet gotteslästerlich, indem er sagt: dir sind deine Sünden vergeben; denn Sünden in der That vergeben, das kann er ja nicht, das vermag Gott allein; so hatten die Pharisäer geschlossen. Und der Herr entgegnet: so müsstet ihr es auf die gleiche Weise beurtheilen, wenn ich zu dem Gichtbrüchigen sage, stehe auf und wandle; denn dass er in der That aufstehe und wandle, das vermag auch Gott allein zu bewirken. Damit ihr aber wisset, dass ich aus göttlicher Vollmacht die Vergebung der Sünden verkündigt habe, so sehet, mit welchem Erfolge ich spreche: stehe auf und wandle. Dieser Erfolg bewies zunächst, dass seine Aufforderung an den Gichtbrüchigen keine leere Phrase gewesen; er bewies aber auch weiter, dass seine frühere Verkündigung an denselben in dem Namen des Gottes geschehen sei, von welchem er die *ἐξουσία* empfangen, Leib und Seele gesund zu machen.“ Wir erkennen in diesen Auseinandersetzungen nur eine Verschiebung des Punktes, um welchen sich Alles dreht. Verkündigt hat Jesus nicht die Vergebung der Sünden, sondern dieselbe wirksam ertheilt: an der Verkündigung der Sündenvergebung in dem Namen Gottes hätten die Pharisäer auch nicht Aergerniss genommen, sondern vielmehr daran, dass er, als wenn Gott gar nicht existire, diese Sündenvergebung in seinem eignen Namen spendete.

V. 7. Und er stand auf und ging heim. Der Herr hat das grosse Wort gesprochen, an welchem sich erweisen soll, ob er denn wirklich der im Fleische erschienene Gottessohn ist. Wie mochten die Pharisäer und die Schriftgelehrten gespannt auf den Gichtbrüchigen hinsehen! Wie mochte das Volk hoffen und zagen. Wunderbar, der Evangelist erzählt ohne die geringste Erregung den Erfolg dieses Machtgebotes; kein *ἰδού* und dergl. kommt aus seiner Feder. Für ihn war es nichts Erstaunliches, dass der Gichtbrüchige sich sofort aufrichtete und heimging, das Bett, auf dem er herbeigetragen worden war, auf seiner Schulter. Er hatte schon gesehen, wie dem Herrn die Geister unterthänig waren, wie er gebot und es stand da.

V. 8. Da das Volk das sah, verwunderte es sich und pries Gott, der solche Macht den Menschen gegeben. Welchen Eindruck dieses Wunder auf die Pharisäer und Schriftgelehrten gemacht hat, berichtet der Evangelist nicht; er schweigt von ihnen, denn wir haben kein Recht, sie unter *οἱ ὄχλοι* mit zu begreifen. Beschämt, verwirrt mögen sie sich von dannen gehoben haben. Das Volk aber ist noch nicht in ihren Schlingen erstickt. Hier ist ein Mal *vox populi: vox Dei.* Es empfand tief das Uebermenschliche, das Göttlichherrliche der That; es begnügte sich nicht mit einer blossen Bewunderung und Verwunderung; es ging noch einen bedeutenden Schritt weiter. Wir bleiben gewöhnlich bei der Aussenseite der Erscheinung stehen, das Volk drang weiter vor; es ging auf den letzten Grund der Erscheinung zurück. Es erkannte in diesem staunenswerthen Wunder das Walten Gottes, der die Allmacht und die Gnade ist; es gab dem Geber aller guten Gabe und aller vollkommenen Gabe die Ehre. Und auch dadurch zeichnen sich diese *οἱ ὄχλοι* aus, dass sie aus ganzem Herzen in das Lob des Gottes ausbrechen, der nicht an ihnen allen, sondern an diesem Einen sich verherrlicht hat. Sie loben Gott, *τὸν δόντα ἐξουσίαν*

τοιαύτην τοῖς ἀνθρώποις? Viele nehmen hier eine *enallage numeri* an, so Calvin, Castalio, Wetstein, Grotius, Kühnöl u. A. Hiernach ist unter diesen *τοῖς ἀνθρώποις* Jesus zu verstehen. Allein diese *enallage* hat an sich schon grosse Schwierigkeiten, kann nur der letzte Ausweg sein. Es muss bei ihr immer noch gefragt werden, wie denn die Leute darauf kamen, den Herrn hier schlechtweg *ὁ ἄνθρωπος* zu nennen. Calvin meint: *quia nondum capiunt Deum in carne manifestatum, aliquo errore complicita est eorum confessio.* Doch diese Ausrede kann nicht zugegeben werden. Hatte Jesus ja durch Wort und Werk sich gerade als Gott wunderbar erwiesen. Grotius findet in diesem *ἄνθρωπος* im Gegentheil etwas recht Lobenswerthes: *non enim hoc plebs admirabatur*, sagt er, *isti potissimum Jesu Nazareno hoc ius esse concessum, sed ulli hominum tanti iuris datum esse cum stupore intelligebant.* Nach ihm lobt also das Volk Gott in dem Himmel, dass er nicht durch einen Engel oder sonst wie von oben her solches Werk gethan hat, sondern durch einen, welcher selbst in das Menschengeschlecht eingetreten ist — wir hätten also hier einen Preis der Menschwerdung Gottes. Näher liegt es jedenfalls, den Dativ des Plurals auch wirklich auf eine Pluralität zu beziehen, d. h. nicht auf einen Menschen, sondern auf alle, auf die Menschheit: Bengel hat *τοῖς ἀνθρώποις* schon für den *dativus commodi* erklärt, Baumgarten-Crusius hat diese Meinung wieder aufgestellt. Allein am nächsten liegt doch unbedingt, diesen Dativ so zu fassen, dass er diejenigen bezeichnet, welchen Gott diese Macht gegeben hat. Fritzsche sagt: *celebravit turba Deum, quod tam insignem facultatem hominibus (generi hominum) tribuisset, quam concessam hominibus inde coniecit, quia Jesum hominem ea instructum vidit.* Meyer, de Wette, Bleek sprechen sich ebenso aus. Die *ἐξουσία*, welche Gott seinem eingebornen Sohn mitgetheilt hat, liegt nicht in diesem als dessen ausschliesslicher Besitz; wie er das Leben in sich hat, um sein Leben mitzutheilen, so sind auch die Gaben und Gnaden, mit welchen sein Gott ihn ausgerüstet hat, ihm nur gegeben, damit sie aus ihm, wie aus einer lebendigen Quelle, hervorquöllen und über das ganze menschliche Geschlecht sich ergössen. Olshausen sagt: so gewiss in der Person des Herrn das Wort des Vaters sich offenbarte, so gewiss war auch Jesus wahrer Mensch und was in ihm an göttlicher Fülle sich kund gab, war in seiner Menschheit dem menschlichen Geschlecht überhaupt zu Theil geworden.“ Ahnend dringt das Volk hinein in die kommenden Zeiten: es sieht die Menschheit gesalbt mit dem Geiste Gottes, getränkt mit den Kräften der zukünftigen Welt, verklärt in das Bild des Menschensohnes, geistlichen und leiblichen Segen spenden. Die Alten haben diese Erzählung allegorisch gedeutet: Hieronymus sagt zu Mark. 2: *paralysis autem typus est torporis, quo piger iacet in mollitia carnis habens desiderium salutis et torporis ignavia et duplis cogitationibus, ac si enervatus membris offendit.*

Christus beweist sich in dieser Perikope selbst als den Erlöser von allem Uebel: es ist möglich, die Herrlichkeit des Erlösers, die Herrlichkeit seiner Erlösung, die Bedingungen, unter welchen er erlöst, zur Anschauung zu bringen.

Der Herr erlöst von allem Uebel.
1. Von dem geistlichen,
2. wie von dem leiblichen.

Jesus hilft.
1. Den Glaubigen,
2. durch die Vergebung der Sünden,
3. von allem Uebel.

Welche Macht hat des Menschen Sohn!
1. Welche Macht der Gnade, die da Sünden vergibt;
2. welche Macht des Lebens, die von dem Tode errettet.

Der Weg der Erlösung.
1. Sie beginnt an des Menschen Seele,
2. sie geht durch mannichfache Anfechtung hindurch,
3. sie erneuert den todten Leib,
4. sie schliesst mit Gottes Preis.

Wozu sollen die Leiden dieser Zeit dienen?
1. Dem Leidenden, dass er seine Sünde bussfertig erkenne;
2. dem Herrn, dass er sich in Wort und Werk als den Gottessohn offenbare;
3. allem Volke, dass es den rechten Preis Gottes lerne.

Auf welchen Bedingungen ruht die Vergebung der Sünden?
1. Dass der, welcher sie ertheilt, göttliche Vollmacht hat,
2. dass der, welcher sie empfängt, in Busse und Glauben sie dahinnimmt.

Die Macht des Herrn, Sünden zu vergeben.
1. Des Sünders einzige Hoffnung,
2. der Werkheiligen grösstes Aergerniss,
3. der Gläubigen sicherste Erfahrung,
4. des Allerhöchsten herrlichstes Lob.

Wie steht es mit der Vergebung der Sünden?
1. Sie ist nothwendig,
2. sie ist möglich,
3. sie ist wirklich.

Was ist leichter zu sagen, dir sind deine Sünden vergeben, oder stehe auf und wandele?
Das Eine wie das Andre 1. geht über den Menschen hinaus,
2. liegt in der Hand des Gottessohnes,
3. ist von dem Herrn in der Menschen Macht gegeben.

Was ist des Glaubens Ende?
1. Die Vergebung der Sünden,
2. die Erlösung von allem Uebel.

Welche eine Welt schafft des Menschensohn durch sein Wort?
1. Eine Welt ohne Sünde,
2. eine Welt ohne Uebel.

Deine Sünden sind dir vergeben!
1. Ein rechtes Trostwort,
2. ein rechtes Gerichtswort,
3. ein rechtes Gotteswort.

Ich glaube eine Vergebung der Sünden.
1. Ich bedarf sie und suche sie allein bei Christus,
2. Christus gewährt sie durch sein Wort und versiegelt sie durch sein Werk.

---

20. Der zwanzigste Sonntag nach Trinitatis.

Matth. 22, 1—4.

Wir haben uns bei der Perikope zum zweiten Sonntag nach Trinitatis überzeugt, dass die beiden Gleichnisse Matth. 22, 1 ff. und Luc. 14, 16 ff. nicht Berichte einer und derselben Lehrerzählung Jesu sind, sondern zwei verschiedene Parabeln. Wir sahen, dass Lukas die verschiedene Aufnahme der Berufung zu dem Himmelreiche darstellen will, dass Matthäus aber das Gericht uns vor die Augen malen will, welchem die anheim fallen, die Gottes Gnade auf Muthwillen ziehen. So reiht sich diese Perikope auf das Schönste der vorigen an. Stellt jene in den letzten Zeiten eine Wiederherstellung, eine Erlösung von allem Uebel in Aussicht, so gibt diese die dunkle Kehrseite zu jener lichten Vorderseite; die letzte Zeit ist eine ernste Zeit, sie ist nämlich eine Zeit des Gerichtes.

V. 1. Und Jesus antwortete und redete abermal durch Gleichnisse zu ihnen und sprach. Bleek bemerkt: das Pronomen αὐτοῖς kann sich nur auf die so eben (21, 46 ff.) genannten Hohenpriester und Pharisäer beziehen, wie das πάλιν auf die beiden bei Matthäus vorhergehenden Parabeln (21, 28—44). Bei welcher wirklichen Veranlassung Jesus die folgende Parabel vorgetragen, lässt sich nicht näher ermitteln, da der Evangelist ihr diesen Platz ohne Zweifel nur wegen einer gewissen Verwandtschaft des Zwecks mit der vorhergehenden gegeben hat." Wir möchten aber diese Worte nicht unterschreiben, obschon auch Olshausen ähnliche Gedanken ausgesprochen hat. Man hat die Schlussverse des vorhergehenden Kapitels so angesehen, als ob sie sagen wollen, dass damals und damit die Sachen zu einem gewissen Abschlusse gekommen seien. Allein dieses hat man mit Unrecht in den einfachen Worten gefunden. Meyer bemerkt zu ihnen, dass sie den Nachweis geben, wesshalb Jesus gleich noch

einen parabolischen, gegen seine Feinde gerichteten Vortrag hinzuzufügen sich veranlasst sah. Es ist in der That so: unsere Parabel fusst auf den Worten: und sie trachteten darnach, wie sie ihn griffen. Auf einen solchen engen Zusammenhang weist Matthäus mit seinem *ἀποκριθείς* hin. Bengel schreibt dazu: *respondet non modo, qui rogatus est, sed cui causa loquendi est data.* Meyer vermuthet, dass Jesus ihnen eine Antwort gebe auf ihr feindliches, aber aus Furcht vor dem Volke zurückgehaltenes *ζητεῖν*. Wenn ich diese Worte recht verstehe, so will der Herr den Hohenpriestern und Pharisäern ein doppeltes zu Gemüthe führen, dass er ihre Gedanken durchschaut und dass ihre Pläne sie in das Verderben stürzen. Ob es aber nicht näher liegt, dass er in diesem Gleichnisse ihnen Antwort gibt auf die Frage, welche sie bei sich bewegen mochten: wie haben wir Bauleute den Eckstein verworfen, dass das Reich von uns genommen und den Heiden gegeben werden kann? Jesus sprach *πάλιν — αὐτοῖς ἐν παραβολαῖς*: *πάλιν* weist offenbar auf die beiden Parabeln in dem vorhergehenden Kapitel — also auf die beiden von den zwei ungleichen Söhnen und von den bösen Weingärtnern zurück; auffallend ist, dass diese Parabel eingeleitet wird durch die Bemerkung *εἶπεν ἐν παραβολαῖς*; man erwartet, da nur eine Parabel folgt, *ἐν παραβολῇ*. Mit Bengels Ansicht kann ich mich nicht befreunden (*eo consilio, ut plures proferret*); wollte der Herr ihnen mehrere Parabeln erzählen, so hätte er es gethan. Der Evangelist sagt aber nicht: *ἤθελεν λέγειν ἐν παραβολαῖς,* sondern berichtet als von einer geschehenen Thatsache, *εἶπεν αὐτοῖς ἐν παραβολαῖς*; wir müssten dann annehmen, dass der Berichterstatter nur die erschütterndste Parabel uns mitgetheilt und die andere oder die anderen für sich behalten habe. Darnach sieht es aber nicht aus. Wir schliessen uns desshalb Fritzsche, Meyer u. A. an, welche hier den Plural der Kategorie finden; in parabolischer Form sprach der Heiland.

V. 2. Das Himmelreich ist gleich einem Könige, der seinem Sohne Hochzeit machte. Wie viele Parabeln so hebt auch diese mit dem allgemeinen Satze an: *ὡμοιώθη ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν*: es bleibt dem Hörer überlassen, den Punkt aufzusuchen, welcher hier zur anschauenden Erkenntniss gebracht werden soll. Ein *ἄνθρωπος βασιλεύς* tritt auf; es ist seltsam, dass nicht einfach dasteht *βασιλεύς*. Einige meinen, es sollte durch den Zusatz *ἄνθρωπος* hervorgehoben werden, dass dieser König ein humaner, leutseliger Herr war, allein das geht nicht an, denn *ἄνθρωπος* ist nicht nähere Bestimmung zu *βασιλεύς*, sondern umgekehrt bestimmt *βασιλεύς* näher, was für einer jener Mensch war. Dieser Mensch, welcher ein König war, machte seinem Sohne *γάμους*. Michaelis, Fischer, Paulus, Kühnöl wollten unter diesen *γάμους* ein Festmahl überhaupt verstehen; es soll dann nach Kühnöl das Festmahl sein, bei welchem der königliche Vater seinem königlichen Sohn Krone und Scepter abtreten will. Allein es liegt kein Grund vor, von der originalen Bedeutung hier Abstand zu nehmen: *γάμους* heisst von Haus aus, wenn es auf eine Mahlzeit angewandt wird, wie Meyer, Bleek u. A. ganz richtig bestimmen, das Hochzeitsmahl; der Plural ist üblich, weil die Hochzeitsfeier sich bei den Israeliten und überhaupt bei den Orientalen auf mehrere Tage erstreckte. Es ist kein Zweifel, dass unter dem König der grosse Gott Himmels und der Erden und unter dem Sohne des Königs der Herr selbst gedacht wird; aber darüber schwanken die Meinungen, was denn für eine Hochzeit, für eine Verbindung hier gefeiert werden solle. Gregror d. Gr., Isidorus Hisp., Luther, Calvin u. A. verstehen unter der Hochzeit die Ver-

einigung der göttlichen und menschlichen Natur in Christo. Es ist aber durch nichts angezeigt, dass dieses Geheimniss hier der Gegenstand der Festfeier ist; nirgends ist die Vereinigung der beiden Naturen in der heil. Schrift unter diesem Bilde dargestellt. Das Bild einer Ehe ist in der heil. Schrift üblich für die Verbindung zwischen Gott und dem Menschengeschlechte. Die meisten Kirchenwärter, Origenes, Chrysostomus, Hieronymus, Hilarius, auch Gregor der Gr. wieder fassen als die Braut des Königssohnes die Kirche, doch erklären einige von ihnen, wie Origenes, der *autor op. imp.* Theophylactus die menschliche Seele für dieselbe. Es wird sich zwischen diesen beiden Anschauungen nicht mit einem „Entweder- Oder" schlichten lassen; da die Kirche nicht ein Organismus ist, der ohne gläubige Seelen besteht. Uebrigens ist zu beachten, dass die Braut nirgends in dem Gleichnisse hervortritt, sie bleibt hinter dem Schleier verborgen; die Pointe des Gleichnisses hat mit ihr gar nichts zu schaffen. Es soll uns genügen, zu wissen, dass der König seinem Sohne eine Hochzeit zurichtet. In der Parabel bei Lukas ist von einem einfachen *δεῖπνον* die Rede, hier aber stehen wir vor *γάμοις*. Chrysostomus macht uns auf diese *γάμοι* schon aufmerksam: er fragt: *καὶ τίνος ἕνεκεν γάμος εἴρηται, φησίν· ἵνα μάθῃς τοῦ θεοῦ τὴν κηδεμονίαν, τὸν πόθον τὸν περὶ ἡμᾶς, τῶν πραγμάτων τὴν φαιδρότητα, ὡς οὐδὲν λυπηρὸν ἐκεῖ, οὐδὲν σκυθρωπόν, ἀλλὰ πάντα χαρᾶς γέμει πνευματικῆς.* Auch Luther sagt: er nennt es eine Hochzeit, nicht eine Arbeitzeit noch Trauerzeit, sondern eine Feierzeit und Freudenzeit, da man sich schmückt, da man singt, spielt, pfeift, tanzt, isst, trinkt, fröhlich und guter Dinge ist; sonst wäre es keine Hochzeit, wenn man da arbeitete, trauerte oder klagte. Darum nennt Christus seine Christenheit und Evangelium bei der höchsten Freude auf Erden, bei der Hochzeit. Und lehrt uns damit, dass sein Evangelium eine liebliche, fröhliche Predigt ist, eine rechte fröhliche Hochzeit, da Christus der Bräutigam ist und die christliche Kirche ist die Braut und unsere Mutter; auf dass er uns freundlich locke und reize, dass wir zu ihm in sein Reich kommen, sein Evangelium annehmen und gedenken: da wollen wir hin, zu der Hochzeit wollen wir kommen, da wird's fein und herrlich zugehen. Darnach macht er es noch schöner und herrlicher, nennts nicht allein eine Hochzeit, sondern auch eine königliche Hochzeit, da der Bräutigam ist eines Königes Sohn und die Braut eines Königes Tochter, da Alles auf's herrlichste zugeht, da nicht allein ist Essen und Trinken, wie auf einer Hochzeit, sondern eine königliche Mahlzeit und königliche Freude. Das sollte uns ja aufwecken, dass wir zu dieser Hochzeit herzliche Lust und Begierde hätten." Wir haben an dem Himmelreiche nicht nur ein Reich, da wir ruhen sollen von unserer Arbeit, sondern auch ein Reich, da wir Freude und Wonne haben sollen immer und ewiglich.

V. 3. **Und sandte seine Knechte aus, dass sie die Gäste zur Hochzeit riefen: und sie wollten nicht kommen.** Luther greift zu weit, wenn er unter diesen ausgesandten Knechten Adam, Seth, Henoch, Noah, die Propheten u. s. w. versteht: er hat übersehen, dass diese Boten herbeirufen sollen *τούς κεκλημένους*. Man müsste sonst etwa bei dem Rufe, welchen diese zu der Hochzeit schon empfangen haben, auf das Ebenbild Gottes in dem Menschen zurückgehen; nirgends aber wird in der heil. Schrift diese allgemein menschliche, dass ich mich so ausdrücke, metaphysische Berufung als *κλῆσις* dargestellt, unter letzterer haben wir überall die heilsökonomische, die durch die Geschichte der Offenbarung an den

Menschen herantretende Berufung zu verstehen.' Die meisten Väter denken an die alttestamentlichen Gottesknechte, vornehmlich an die Propheten, so Origenes, Chrysostomus (er zieht noch den Täufer mit herein), Hieronymus, (der hier aber statt *servos* lieber *servum* lesen möchte, um bei Mose, dem Knechte Gottes, stehen bleiben zu können), Gregor der Gr. u. A. An Propheten liesse sich denken, sie haben wirklich *τοὺς κεκλημένους* — die durch das Gesetz auf Christus Hingewiesenen — zur Hochzeit herbeirufen wollen; wenn nur nicht in dem Verse vorher stünde, dass der König *ἐποίησεν γάμους*. Wir haben desshalb, was auch Bengel mit seiner kurzen Bemerkung zu *καλέσαι τοὺς κεκλημένους*, *vocatum vocatos: vocatio prima et secunda, ante nuptias, ipso nuptiarum die*, ohne allen Zweifel andeuten will, diese erste Aussendung der Knechte nicht uns zu denken als geschehend, da die Hochzeit bereitet werden sollte, sondern vielmehr da die Hochzeit schon bereitet ist. Es liegt nahe mit v. Gerlach an Johannes den Täufer und den Herrn selbst zu denken, doch wird es nicht gut angehen, den letzteren in diesem Gleichnisse mit unter die *δοῦλοι* zu befassen, er erscheint hier als der Bräutigam. Johannes der Täufer geht, wir können aber bei ihm nicht stehen bleiben, denn nicht einen Knecht, sondern eine ganze Anzahl von Knechten sendet der König aus. Es empfiehlt sich da auf den ersten Blick zu den anderen Knechten, die wir nothwendig noch gebrauchen, die Apostel und die 70 Jünger, wie Hilarius schon gethan hat, zu rechnen, allein hiergegen ist V. 4, wo es heisst, der König habe *ἄλλους δούλους* zum andern Male ausgesandt. Man hat wohl gesagt, es ist ein grosser Unterschied zwischen den Aposteln, welche den Herrn begleiten, und den Aposteln, welche mit dem heil. Geist erfüllt sind; ganz richtig, aber berechtigt uns diess zu dieser Auffassung? Jeder, welcher unbefangen diese Worte liest, denkt, die zuerst und die später ausgesandten Personen sind unterschiedliche Individuen. Es möchte wohl das einfachste sein, zu Johannes noch jene Männer hinzuzufügen, welche, sei es, dass sie selbst an sich die Wunderkraft des Herrn erfahren hatten, oder dass sie von seinem Worte mächtig ergriffen waren, ausgingen und das Gerücht von Jesus im ganzen Lande verbreiteten. Das waren auch Hochzeitsbitter. Die Boten gehen dahin, aber, wie sehr sie auch rufen, ihr Rufen hat im Grossen und Ganzen keinen Erfolg; Jesus sagt: *καὶ οὐκ ἤθελον ἐλθεῖν*. Das Nichtkommen hat seinen Grund nicht in einem physischen oder ethischen Unvermögen, sondern lediglich in dem bösen Willen, der gegen die Wunder der Gnade sich verschliesst. Es scheint nicht, dass diess Nichtwollen zu offenen Gewaltthaten fortging: sie leisten einen passiven Widerstand, setzen dem Arbeiten der Knechte Gottes den Indifferentismus entgegen.

V. 4. A b e r m a l s a n d t e e r a n d r e K n e c h t e a u s u n d s p r a c h: s i e h e, m e i n e M a h l z e i t h a b e i c h b e r e i t e t, m e i n e O c h s e n u n d m e i n M a s t v i e h i s t g e s c h l a c h t e t u n d A l l e s b e r e i t: k o m m e t z u r H o c h z e i t. Der König wird gewiss tief gekränkt durch das Ausbleiben seiner Gäste, welchen er zum Ueberfluss noch hatte sagen lassen, dass nun die Zeit zu kommen sei. Aber an diesem Freudentage mag er mit den Geladenen nicht zürnen; Könige ertheilen bei solchen Gelegenheiten so gerne eine Amnestie, dieser König thut mehr, seine Liebe geht über das gewöhnliche Mass hinaus, *πάλιν ἀπέστειλεν ἄλλους δούλους*. Gott ruft uns nicht ein Mal in unsrem Leben, er hat sein Volk Israel auch nicht nur ein Mal zu dem Hochzeitsmahle seines eingebornen Sohnes gerufen.

Wie er in den Zeiten der Vorbereitung zu zwei verschiedenen Malen in der dringendsten und durchdringendsten Weise das Volk eingeladen hat zu dieser Hochzeit, die in der Mitte und Fülle der Zeiten sollte gefeiert werden, durch Mose das erste Mal und durch die Propheten zum andern Male — so hat er auch in den Zeiten der Erfüllung zwei Mal in ganz besonderer Weise zu dem bereiteten Mahle die Geladenen rufen lassen. Auf jene ersten Knechte, welche mit ihrem Rufe: das Himmelreich ist nahe herbeigekommen! das ganze jüdische Land in Erregung und Bewegung versetzten, sind andre Knechte gekommen, welche in stärkerer, herzandringenderer Weise die saumseligen Gäste zur Hochzeit herbeiführen sollten und wollten. Hieronymus möchte hier wieder statt ***servos*** lesen ***servum*** und dann an die Propheten denken: wenn aber ***servos*** zu lesen sei, so ist er geneigt, unter denselben die Apostel zu verstehen. Diess ist bis auf Hilarius, welcher unter diesen zweiten Knechten die ***apostolici viri***, die ***successores apostolorum*** bezeichnet findet, die allgemeine Ansicht der Väter: Gregor der Gr. spricht in ihrer aller Namen: ***misit semel, misit iterum, quia incarnationis dominicae praedicatores ad invitandum misit, et prius prophetas et postmodum apostolos.*** Auch wir verstehen unter diesen zweiten Hochzeitsbittern die heil. Apostel, welche ja zu allererst unter ihrem Volke als die Herolde des Herrn auftraten, und es nöthigen wollten zu kommen. Der Herr des Mahles sagt seinen Knechten, was sie seinen Gästen sagen sollen: so hat ja auch der Herr, welcher seine Apostel zu Israel sandte, ihnen gesagt und in den Mund gelegt die Worte ihrer Botschaft, ihrer Mahnung. Er heisst sie den Geladenen sagen: **ἰδού, τὸ ἄριστόν μου ἡτοίμασα, οἱ ταῦροί μου καὶ τὰ σιτιστὰ τεθυμένα καὶ πάντα ἕτοιμα· δεῦτε εἰς τοὺς γάμους.** Mit einem **ἰδού** fängt die Instruction der Boten an: sie sollen ja dem Volke, das Augen hat, aber nicht sieht, erleuchtete Augen geben, dass es die Zeit seiner gnädigen Heimsuchung nicht übersieht, und ihm vorstellen, wie ganz eigenthümlich sich sein Verhalten den Veranstaltungen Gottes gegenüber ausnimmt. Welch ein Contrast tritt hier hervor; auf der einen Seite eine Liebe und Barmherzigkeit, welche sich nicht genug thun kann, welche die köstlichsten Güter des Hauses auf den Tisch stellt und selbst Hand an das Werk legt, damit Alles auf das Beste und Schnellste bereitet werde, und auf der andern Seite eine alle Begriffe übersteigende Gleichgültigkeit. Der König lässt seinen Gästen vorstellen: **τὸ ἄριστόν μοι ἡτοίμασα.** Man hat **ἄριστον** mehrfach — so Wahl, Fritzsche u. A. — gleich **δεῖπνον, γάμοι** fassen wollen, es liegt dazu aber nicht der mindeste Grund vor, wie schon Meyer, Bleek u. A. bemerkt haben. Die Hochzeitsfeier beschränkte sich nicht auf einen Tag, auch nicht auf eine Mahlzeit. Bei den Alten ward, wie Gregor der Gr. bemerkt, das ***prandium***, hier **τὸ ἄριστον,** ***ad horam nonam*** zu sich genommen: mit diesem Frühmahle sollte die Reihe der Hochzeitsmahlzeiten beginnen. Wir haben dieses nicht ausser Augen zu lassen; der Gedanke, dass es in dem Himmelreich von einem Genusse zum andern, von einer Seligkeit zu einer höheren Seligkeit fortgeht, wird hier plastisch ausgedrückt. Umständlich sagt der König seinen Knechten, was Alles in Bereitschaft gestellt ist: sie sollen es in dieser Umständlichkeit den Gästen verkündigen. Es soll diesen vor die Augen gemalt werden die Hülle und Fülle der Güter, welche für sie aufgetragen sind; es soll ihnen gleichsam der Mund wässrig und das Herz verlänglich gemacht werden. Die Alten haben sich hier vielfach in geheimnissvollen Deutungen versucht; Gregor der Gr. erkennt in den feisten

Ochsen die Väter des A. T., in dem Mastvieh die Väter des neuen: der *autor op. imp.* nimmt die Ochsen als die Typen der Gottesmänner, welche Priester und Propheten zugleich waren und das Mastvieh als Repräsentanten der Propheten; selbst Luther kann es nicht lassen, hier in tiefem Sinnen spazieren zu gehen, er sieht unter den Ochsen Mose und unter dem Mastvieh David abgebildet. Wozu aber diese überverdienstlichen Werke? Liegt doch auf der flachen Hand, dass hierdurch nur dargestellt werden soll, dass du bei diesem Hochzeitsmahle das Beste in reichster Fülle vorfindest; mit Freude und Wonne will der Herr sein Volk sättigen. Alles ist bereit, Alles, was zu unsrer Seligkeit nicht bloss nothwendig, sondern auch das, was nur angenehm ist, Alles ist bereit: desto herzandringender heisst es jetzt: *δεῦτε εἰς τοὺς γάμους*. Sollten die Gäste jetzt nicht kommen? Ist diese zweite Einladung nicht eine tiefe Beschämung für die Gäste: sie hätten die erste Einladung annehmen sollen, aber sie zögern so gleichgültig, so vornehm, als ob sie sich aus dem Könige und seinem Sohne, wie aus dem Hochzeitsmahle nichts machten. Denn nicht herkömmliche Ehrenbezeugung ist diese zweite Einladung, sondern die Folge ihres unehrerbietigen Verhaltens. Sollten sie jetzt nicht kommen? Hören sie auch nicht wie wir den Jubel der grossen Schaar: lasset uns freuen und fröhlich sein, und ihm die Ehre geben, denn die Hochzeit des Lammes ist gekommen und sein Weib hat sich bereitet *(Apocal 19, 7)*: so wissen sie doch aus dem A. T. vgl. Jerem. 7, 34. 16, 9. Joel 2, 16, dass auf dieser Hochzeit die grösste Freude sie erwartet.

V. 5 und 6. A b e r s i e v e r a c h t e t e n d a s u n d g i n g e n h i n, E i n e r a u f s e i n e n A c k e r, d e r A n d r e z u s e i n e r H a n d t h i e r u n g: e t l i c h e a b e r g r i f f e n s e i n e K n e c h t e, h ö h n e t e n u n d t ö d t e t e n s i e. Unsere Erwartung wird nicht erfüllt. Wie Gott, der da zur Hochzeit einladet, sich treu bleibt, so bleiben auch die berufenen Gäste sich treu in ihrer Abneigung und Feindschaft gegen des grossen Königes Gnade. Die Construktion des Textes ist nicht ganz klar: *οἱ δὲ ἀμελήσαντες ἀπῆλθον, ὁ μὲν εἰς τὸν ἴδιον ἀγρόν, ὁ δὲ ἐπὶ τὴν ἐμπορίαν αὐτοῦ· οἱ δὲ λοιποὶ κτλ.* Fritzsche bemerkt zu dieser Stelle: *advertas ad dicendi quandam negligentiam ab Matthaeo in hac narrationis parte commissam. debebat enim potius ita loqui: οἱ δὲ ἀμελήσαντες, οἱ μὲν ἀπῆλθον — οἱ δὲ λοιποὶ — ὕβρισαν καὶ ἀπέκτειναν. nunc vero, quum ab initio ita refert οἱ δὲ ἀμελήσαντες ἀπῆλθον, in hanc lectores opinionem inducit, ut migratio in alios locos omnium putetur, qui invitati comparere recusabant, communis, sed locus, quo abirent, diversus. atqui hoc de una parte illorum non enuntiatur, sed isti crimine trucidatorum nuntiorum excellunt.* Lange folgt diesen Ausführungen, wie ich glaube mit Unrecht, denn offenbar kann das Verhalten dieser *λοιποί* gegen die *δοῦλοι* des Herrn nicht mehr als ein *ἀμελεῖν* bezeichnet werden. Meyer sagt, dass *ἀμελήσαντες* bloss auf diejenigen sich beziehe, welche weggingen, also auf die bloss Indifferenten, die Andern handelten ja in direkter Feindschaft. Die Ungenauigkeit liege bloss darin, dass die Erzählung bei *οἱ δὲ ἀμελήσαντες* das nachherige *οἱ δὲ λοιποί* etc. noch nicht im Auge habe. So auch de Wette. Hieronymus sagt: *inter eos, qui non recipiunt evangelium, magna diversitas est:* das Evangelium ist ein Richter der Sinne und Gedanken des Herzens, es ist ein Licht, welches Alles an das Licht bringt. Es zeigen sich passive und aktive Naturen, welche von dem grossen Hochzeitsmahle nichts wissen wollen; Indifferentismus und Opposition,

Gleichgültigkeit und Gewalt tritt hervor. Die Ersten gehen der Einladung aus dem Wege, sie ziehen sich zurück, wenn die Boten des grossen Königes kommen und werben. Sie haben kein Interesse, kein Herz für das Reich Gottes, ihr Sinn hängt an dieser Welt und ihren Gütern. In dem Gleichnisse von dem grossen Abendmahle treten diese Irdischgesinnten mehr hervor, sie werden redend eingeführt, sie schlagen ab und entschuldigen sich: hier wird nur kurz berichtet — das Gleichniss hat eben eine andere Pointe — *ἀπῆλθον, ὁ μὲν εἰς τὸν ἴδιον ἀγρόν, ὁ δὲ ἐπὶ τὴν ἐμπορίαν αὐτοῦ.* Selbst unter diesen Indifferenten gibt es noch Unterschiede. Bengel bemerkt: *bonis immobilibus alius, alius mobilibus districti: alius per falsam αὐτάρκειαν, alius per cupiditatem acquirendi detentus:* wir dürften wohl noch hinzufügen, der Eine ist mehr an die Welt gebunden, er baut im Schweisse seines Angesichtes sein Feld; der Andre bindet sich selbst mehr an die Welt, er ist bedacht, sie auszubeuten. Aber die Einladung zum Reiche Gottes trifft nicht bloss auf indifferente Kinder dieser Welt; es gibt auch solche, welche dem Reiche Gottes den entschiedensten Widerstand entgegensetzen, welche aggressiv vorrücken und es mit Gewalt vernichten wollen. Wie vorher die *ἀμελήσαντες* sich in zwei Richtungen auflösten, so zeigen sich diese *οἱ λοιποί* auch wieder verschieden: sie begnügen sich nicht mit dem Geringsten, dass sie die Knechte ergreifen und binden, sie treiben ihren Muthwillen mit ihnen, ja sie schreiten bis zu dem Aeussersten vor, sie tödten die Knechte ihres Königes. Es wird nicht gerade ausgesagt, dass sie alle an allen Knechten in aufsteigender Linie soweit vorgeschritten sind; es ist nur dargestellt, wie weit die offene Feindschaft wider Gott gehen wird. Die Feinde Gottes reizen sich selbst; die Qualen, welche der Eine einem Knechte Gottes bereitet, stacheln den Andern an, schmerzliche Martern zu ersinnen und zu vollstrecken. Die Feindschaft wider den König macht sich Luft an seinen Knechten, denn diese Uebelthäter wissen es, dass ein sympathisches Verhältniss besteht zwischen diesem *ἄνθρωπος βασιλεύς* und seinen *δούλοις;* sein Herz ruht in ihnen, wie sein Geist in ihnen wohnt. Auf Beispiele, welche dieses Wort illustriren, brauchen wir nicht erst hinzuweisen: Grotius sagt schon: *ut Petrum et Johannem, Paulum quoque non semel.*

V. 7. Da das der König hörte, ward er zornig und schickte seine Heere aus und brachte diese Mörder um und zündete ihre Stadt an. Die Knechte haben des Herrn Befehle ausgerichtet; sie bleiben lange aus. Die Einen kommen wieder mit betrübtem Herzen, denn ihre lockende Stimme hat keinen Eingang gefunden, theils mit Striemen und Wunden von den Misshandlungen, welche sie unter den Händen der Spötter und Frevler erdulden mussten; theils kommen sie gar nicht wieder, denn sie sind gemordet worden über ihrem Dienst der Liebe. Wer den Gesandten eines irdischen Königes verunehrt, der verunehrt die Majestät, welche der Gesandte durch seine Person vertreten soll; wer sich an den Knechten Gottes vergreift, der vergreift sich an Gott, dem Herrn selbst. Gott lässt sich nicht spotten: was der Mensch säet, das muss er ernden. Jesus berichtet: *ἀκούσας δὲ ὁ βασιλεὺς ὠργίσθη.* Der König hört, was diese Frevler an seinen Knechten gethan haben. Wenn sie es auch nicht mehr leibhaftig klagen können, so hört doch der König ihre Stimme; es schreit ihr Blut zu ihm, welches die Erde getrunken hat, wie ihre Seelen, die unter dem Altare liegen. *Apoc. 6, 9 ff.* Jetzt auf ein Mal

wird der König des Gleichnisses nicht mehr *ἄνθρωπος βασιλεύς* genannt, sondern einfach *ὁ βασιλεύς*. Hieronymus fand diese Weglassung schon bedeutsam, er sagt: *quando invitabat ad nuptias et agebat opera clementiae, hominis nomen appositum est, nunc, quando ad ultionem venit, homo siletur et rex tantum dicitur.* Der, welcher das Hochzeitsmahl ausgerichtet hat, setzt gleichsam den *ἄνθρωπος*, welcher weichherzig ist, in den Ruhestand und fühlt sich hinfort nur noch als König, der als ein mächtiger König sich nun erhebt und seine Majestät an den Missethätern rechtfertigt. Der König zürnt; vergebens bemüht sich Origenes an diesem Zürnen des Königes vorbei zu kommen: wie der Zorn Gottes in seine Theologie nicht recht hineinpasst, so können heutzutage noch gar Viele den Zorn Gottes nicht begreifen. Wir haben in der Kürze über den Zorn Gottes uns zu Luk. 14, 21 ausgesprochen, es erübrigt uns hier höchstens, unsre Ansicht durch Autoritäten zu belegen. Von neueren Theologen verweise ich am liebsten auf Hupfeld, welcher zu *ψ*. 6, 2 bemerkt: Niemals ist der Zorn Gottes (אַף, זעם u. drgl.) etwas pathologisches, eine Leidenschaft, die zur Ungerechtigkeit führte, ein Princip der Härte und Grausamkeit im Strafen, im Gegensatz mit dem Rechtsprincip; sondern vielmehr das Princip aller göttlichen Strafgerechtigkeit vgl. *ψ*. 7, 7 ff. besonders V. 12 אֵל זֹעֵם = *parall.* צַדִּיק. Zorn ist eben nur der menschliche Ausdruck für den Hass Gottes gegen das Böse, der aus seiner Heiligkeit fliesst und sich in der Strafgerechtigkeit erweist (ebenso *ὀργή* im N. T.)“ Die Psalmen I, 95 f. Mit diesen Grundbestimmungen harmoniren vollständig die Grundanschauungen der Kirchenväter; Chrysostomus sagt zu *ψ*. 7 ausdrücklich: *ὀργὴ τοῦ θεοῦ, οὐ πάθος, ἀλλὰ τιμωρία καὶ κόλασις*, und der letzte der orientalischen Väter, Johannes der Damascener, begründet diess *orth. fid. 1, 14* also: *ὀργὴν καὶ θυμὸν θεοῦ ἐννοοῦμεν, τὴν πρὸς τὴν κακίαν ἀπέχθειάν τε καὶ ἀποστροφήν· καὶ γὰρ ἡμεῖς τὰ ἐναντία τῆς γνώμης μισοῦντες, ὀργιζόμεθα.* Augustinus sagt Namens der Occidentalen: *cum autem Deus irasci dicitur, non eius significatur perturbatio, qualis est in animo irascentis hominis, sed ex humanis mentibus translato vocabulo vindicta eius, quae nonnisi iusta est, irae nomen accepit.*

Wie aber die Frevler die Knechte des Königs nicht bloss in ihren Herzen gehasst, sondern mit ihren Werken verfolgt haben, so beschränkt sich nun das darauf bezügliche Verhalten des Königs nicht auf den Hass seines Herzens, er beweist ihn in der That: *καὶ πέμψας*, fährt der Herr fort, *τὰ στρατεύματα αὐτοῦ ἀπώλεσε τοὺς φονεῖς ἐκείνους καὶ τὴν πόλιν αὐτῶν ἐνέπρησε.* Maldonatus will diese Worte überhaupt nur als eine ganz allgemein gehalene Beschreibung schwerer Strafe verstehn; wir haben aber gar kein Recht, die bestimmten Züge in dieser Weise zu verflüchtigen. Die Warnung würde dadurch sehr abgeschwächt; es gilt Auge um Auge, Zahn um Zahn. Die Alten haben nicht bloss erkannt, dass Alles auch die Geduld, der Aufschub der Strafe sein Mass hat, wie Aeschylus in den Choephoren singt (V. 59 ff.):

ῥοπὴ δ᾽ ἐπισκοπεῖ δίκας
ταχεῖα τοὺς μὲν ἐν φάει,
τοῖς δ᾽ ἐν μεταιχμίῳ σκότου
μένει, χρονίζουσα βρύει,
τοὺς δ᾽ ἄκραντος ἔχει νύξ.,

sie erkannten auch schon, dass das *ius talionis* das Princip der waltenden Gerechtigkeit ist, wie in demselben Drama (V. 306 ff.) der Dichter sagt:

ἀντὶ μὲν ἐχθρᾶς γλώσσης ἐχθρὰ
γλῶσσα τελείσθω, τοὐφειλόμενον
πράσσουσα δίκη μέγ' ἀΰτεῖ,
ἀντὶ δὲ πληγῆς φονίας φονίαν
πληγὴν τινέτω. δράσσαντι παθεῖν,
τριγέρων μῦθος τάδε φωνεῖ.

Da in diesem Gleichnisse bis jetzt das Verhalten Israels zu der Einladung zu dem Hochzeitsmahle abgebildet wurde, so haben wir ein prophetisches Bild von dem Gerichte, welches über dieses Volk hereinbrechen wird, das seine Hände befleckt hat mit dem Blute der Heiligen Gottes. Der Herr aller Herren wird seine Heere gegen Israel aussenden; was sind diese *στρατεύματα*? Gregor der Gr. versteht unter diesen Heeren die Menge der himmlischen Heerschaaren, Chrysostomus u. A. denken an die Heere der Römer, welche unter Vespasianus und Titus das heil. Land sengend und brennend durchzogen und Jerusalem, die Mördergrube, in einen rauchenden Trümmerhaufen verwandelten. Hieronymus sagt: *exercitus seu ultores angelos, de quibus in psalmis scribitur: immissiones per angelos pessimos ψ. 77, 10, seu Romanos intelligamus sub duce Vespasiano et Tito, qui occisis Judaeae populis, praevaricatricem succenderunt civitatem.* Ich sehe keinen Grund ein, warum hier *seu seu*, welches einem Entweder- Oder gleich kommt, zu Rechte bestehen soll; der König, welcher seine Heere aussendet, ist der grosse Gott Himmels und der Erde und da darf es uns nicht überraschen, wenn er seine Heere im Himmel und auf Erden in Bewegung setzt. Die Römer, welche hier auf Erden Gottes Krieg und Gericht führten — es ist ja diess eine von den weisesten Regierungsmaximen unsres Gottes, dass er sich die Vollstrecker seiner Gerichte selbst unter seinen Feinden erwählt —, wurden es inne, dass sie nicht ohne ganz besonderen höheren Schutz und Beistand kämpften und siegten. Titus sagt nach Josephus *de b. j. 6, 1, 5* zu seinen Soldaten: *στάσις γὰρ καὶ λιμὸς καὶ πολιορκία καὶ δίχα μηχανημάτων πίπτοντα τείχη, τί ἂν ἄλλ' ἢ θεοῦ μὲν εἴη μῆνις ἐκείνοις, βοήθεια δὲ ἡμετέρα*: wie er nach der Einnahme der Stadt bekennt (6, 9, 1): *σὺν θεῷ γ' ἐπολεμήσαμεν, ἔφη, καὶ θεὸς ἦν ὁ τῶνδε τῶν ἐρυμάτων Ἰουδαίους καθελών. ἐπεὶ χεῖρές τε ἀνθρώπων ἢ μηχαναὶ τί πρὸς τούτους τοὺς πύργους δύνανται. τότε μὲν οὖν πολλὰ τοιαῦτα διελέχθη πρὸς τοὺς φίλους.* Gottes Heere kommen und rücken jenen Mördern immer näher, sie tödten sie und zünden ihre Stadt an. Gregorius legt den letzten Zug nicht ganz richtig aus, wenn er sagt: *civitatem eorum igni succendit, quia illorum non solum animae, sed et caro quoque, in qua habitaverant, aeternae gehennae flamma cruciatur,* wie auch Lange nicht das Richtige getroffen hat, wenn er unter *τοὺς φονεῖς ἐκείνους* die alle, welche die Einladung in den Wind schlugen, befassen will. Das Pronomen hebt unter jenen *ἀμελήσαντες* ganz bestimmte Personen hervor, nur die Mörder werden gemordet; das Gleichniss weist auch noch dadurch darauf hin, dass jene Indifferenten dem Schwerdte entrinnen, sie sind ja fortgegangen, also gar nicht in der Stadt, in welcher die Mörder erschlagen werden. Dadurch aber sind die *ἀμελήσαντες* nicht dem Gerichte vollständig entronnen; sie empfangen auch ihren Lohn, nur nicht den Blutlohn jener Blutmenschen. Gott behandelt jeden Menschen, je nach dem er

sich zu ihm gestellt hat. Die Stadt wird angesteckt, Meyer hat gar nicht Unrecht, wenn er unter dieser Stadt Jerusalem versteht, sie ist die Metropolis, die Stadt *κατ' ἐξοχήν* bei den Juden. Wenn Gregorius darin noch ein besonderes Gericht der Mörder erkennt, so erkennen wir darin das Gericht, welches sich ganz besonders auf die Gleichgültigen erstreckte. Diese hingen an dieser Welt, sie verlieren jetzt, da die Stadt in Rauch aufgeht, Alles, was sie in dieser Welt besassen — Vaterstadt und Vaterland, Freiheit und Reichthum — jetzt erfüllt sich, was Mose schon gedroht hat, Israel wird jetzt der ewige Jude, welcher heimathlos mit flüchtiger Sohle über die Erde dahineilt. Jerusalem's Fall ist eine erschütternd ernste Predigt Gottes an alle Verächter seines Hochzeitsmahles; man sollte denken, diese Flammen zerrissen alle Finsternisse und alle Augen sähen: so heiss, als Gott liebt, ebenso heiss kann er auch zürnen. Wer von seinem Liebesfeuer sich nicht will ergreifen lassen, der fürchte sich vor dem verzehrenden Feuer seines Zornes.

V. 8. Da sprach er zu seinen Knechten: die Hochzeit ist zwar bereitet, aber die Gäste waren es nicht werth. Gottes Befehle sind vollstreckt; da wendet sich der König wieder zu seinen Knechten, welche bei der Ausführung seiner Gerichte nicht betheiligt gewesen waren; die Diener der Gnade sollen nicht Boten seines Gerichtes sein; die Hände, welche das versühnende Blut des Sohnes Gottes zur Vergebung der Sünden darbieten, sollen nicht mit Menschenblut sich beflecken, wenn es auch das Blut von Mördern ist. Sie sind Diener der Gnade und sollen ihrem Berufe treu bleiben. Zu seinen Knechten spricht der König: *ὁ μὲν γάμος ἕτοιμός ἐστιν· οἱ δὲ κεκλημένοι οὐκ ἦσαν ἄξιοι.* Zuerst wird der einfache Thatbestand festgestellt: die Mahlzeit ist bereitet, so hatte er den Verächtern seiner Gnade schon verkündigen lassen. An ihm liegt es also nicht, wenn die Tische bis zur Stunde leer geblieben sind; an den Gästen liegt Alles, diese waren nicht *ἄξιοι*, werth, würdig. Waren sie nicht *ἄξιοι*, so scheint es, dass von den Theilnehmern an dem Hochzeitsmahle eine bestimmte sittliche Beschaffenheit erfordert wird. Gehen wir aber nur näher auf das Gleichniss ein, so schwindet Alles, woran der Pelagianismus sich anhängen kann. Von diesen Geladenen wird ja nicht gesagt, dass sie den Hochzeitstisch bereitet hätten mit ihrem Werke; der König hat ihn eigenhändig zubereitet; sie sollen nur kommen, um zu schmecken und zu sehen, wie freundlich der Herr ist. Sie waren nicht würdig, weil sie die berufende Gnade nicht achteten; lebhaft erinnert, worauf Origenes schon aufmerksam macht, an dieses Wort das scharfe Wort Pauli an die Juden zu Antiochien in Pisidien: *ἐπειδὴ δὲ ἀπωθεῖσθε αὐτὸν καὶ οὐκ ἀξίους κρίνετε ἑαυτοὺς τῆς ζωῆς αἰωνίου, ἰδού, στρεφόμεθα εἰς τὰ ἔθνη.* Act. 13, 46.

V. 9. Darum gehet hin auf die Strassen und ladet zur Hochzeit, wen ihr findet. Wenn der König auch erzürnt ist, so bleibt er doch die Gnade. Waren die Gäste nicht würdig, haben sie seine Leutseligkeit mit dem schnödesten Undank vergolten, so konnte er ja ganz und gar davon absehen, Gäste bei seinem Hochzeitsmahle zu bewirthen. Aber er will mit seinen treuen Knechten nicht allein das Mahl geniessen; er sendet sie hinaus *ἐπὶ τὰς διεξόδους τῶν ὁδῶν*. Beza, Kühnöl verstehen diese *διεξόδοι* von den Kreuzwegen in der Stadt, aber das gehet nicht an, die Stadt ist verbrannt; diese Kreuzwege, wo man am leichtesten die meisten Leute trifft, sind draussen zu suchen, gerade wie Luk. 14, 23. Es

ist auch kein Zweifel, dass unter den Leuten auf solchen Wegen Heiden zu denken sind, was Chrysostomus, Hieronymus schon richtig erkannt haben. Die Heiden sollen nun geladen werden und der König will nicht, dass unter denselben eine Auswahl vorgenommen werde. Er sagt ausdrücklich: *καὶ ὅσους ἂν εὕρητε, καλέσατε εἰς τοὺς γάμους*; alle sollen kommen, in welchem Alter und Stand, auf welcher Culturstufe und Bildungshöhe sie sich befinden. Für Alle ist Raum, selbst wenn die ganze Fülle der Heiden zu dem Hochzeitsmahle käme, so würde es nicht zu eng werden. Das Himmelreich ist dem Himmel gleich, welcher noch weiter und breiter ist, als die weite und breite Erde.

V. 10. Und diese Knechte gingen aus auf die Strassen und brachten zusammen, wen sie fanden, Böse und Gute und die Tische wurden alle voll. Die Knechte gehen hin, der Herr fügt zu *δοῦλοι* des Pronomen *ἐκεῖνοι*, welches die Vulgata und Luther gar nicht übersetzen und die Ausleger insgesammt als nicht vorhanden betrachten. Es steht aber da und verlangt Beachtung, denn es kann nicht müssig stehen, da gar kein Zweifel darüber ist, welche Knechte hinausgingen auf die Wege der Heiden. Das Pronomen scheint mir hervorheben zu wollen, dass jene Knechte, welche mit so wenig Erfolg unter Israel gearbeitet hatten, sich nun in die Heidenwelt mit der Einladung zu dem königlichen Hochzeitsmahle begeben. Es ist diess etwas Grosses; diese Knechte hatten nicht bloss partikularistische Vorurtheile zu überwinden, sie hatten sich auch im Glauben hinwegzusetzen über die traurigen Erfahrungen, welche sie an ihrem eigenen Volke gemacht hatten. Im Gehorsam des Glaubens, auf das Gebot ihres Herrn und Königes gehen sie aus und ihr Ausgang ist nicht vergebens. Man hätte das Gegentheil erwarten sollen. Stiess das Volk, welches seit Jahrhunderten zu dem Hochzeitsmahle des Königssohnes eingeladen und zugerüstet war, die Einladung von sich, wie durfte man hoffen, dass das Volk, welches den Verheissungen fremd war, den Ruf der Gnade annehmen würde? Aber Gottes Gedanken sind nicht unsre Gedanken. Sie finden unter den Heiden solche, welche die Einladung annehmen und zwar nicht wenige, wenigstens machen die Worte: *συνήγαγον πάντας, ὅσους εὗρον*, sehr wahrscheinlich, dass die Fülle der Heiden auf den Gnadenruf einging. Wenn Bengel zu *συνήγαγον* bemerkt: *coëgerunt partim per vocationem iussam, interdum tamen adhibita vi non optima;* so liegt dazu kein Grund vor; der Schriftforscher hat sich hier wohl durch Luk. 14, 23 verleiten lassen. Das Wort *συνάγειν* deutet nicht auf einen solchen Zwang hin; auch der König, welcher hernach seine Gäste besieht, wendet sich nicht unwillig zu seinen Knechten mit den Worten: wie habt ihr mir solch einen Menschen hierher bringen können, er stellt den Menschen selbst zur Rede, weil er der wirkliche selbstständige Thäter ist, weil dieser gekommen, *ex motu proprio* gekommen ist. Allerlei Volk bringen die Knechte zusammen: *πονηρούς τε καὶ ἀγαθούς*. Die Stellung der Adjective ist schon auffallend: die Bösen stehen voran. Meyer meint: die Voranstellung von *πονηρούς* bezeichnet das Unbedenkliche des Verfahrens, dass sie nämlich keinen Anstand nehmen, die Leute ohne weitere Sichtung zusammenzubringen." Ob aber nicht richtiger gesagt wird, dass sie Böse und Gute zusammenbrachten, weil sie viel häufiger auf Böse trafen, als auf Gute? Bengel will hier eine *locutio proverbialis* annehmen; allein das geht nicht an. Die sittliche Beschaffenheit der Kommenden wird angegeben und zwar nicht, wie

Meyer vermuthet um anzugeben, dass sie keinen Unterschied machten, ob die Subjekte zur Zeit sittlich böse waren oder gut, wenn sie nur die Einladung annahmen." Die Knechte sahen nicht ab von der sittlichen Beschaffenheit derer, welche sie fanden; sie erfuhren die Unterschiede von böse und gut an ihnen, aber diess hinderte sie nicht, sie, die Bösen wie die Guten zu dem Hochzeitsmahle zu bringen, denn sie wussten es, dass bei diesem Mahle eine Palingenesie, eine Erneuerung mit allen Gästen vor sich gehen soll. Hier erhebt sich aber eine sehr ernste Frage; Hieronymus hat diess schon bemerkt: er schreibt zu unsrer Stelle: *quaeritur autem, quomodo in his, qui foris erant, inter malos et boni aliqui sint reperti? hunc locum plenius tractat apostolus ad Romanos, quod gentes naturaliter facientes ea, quae legis sunt, condemnent Judaeos, qui scriptam legem non fecerint. inter ipsos quoque ethnicos est diversitas infinita, cum sciamus alios esse proclives ad vitia et ruentes ad mala, alios ob honestatem morum virtutibus deditos.* Origenes spricht sich schon ähnlich aus und verweist auf Röm. 2, 14 ebenfalls; wir verweisen auf Joh. 3, 21, zu welcher Stelle wir uns eingehend darüber ausgelassen haben, dass, wenn auch in der natürlichen Menschheit nicht Unterschiede gemacht werden können zwischen Bösen und Guten im absoluten Sinne, so doch im relativen. Die Heiden werden zusammengeführt: *καὶ ἐπλήσθη ὁ γάμος ἀνακειμένων.* Die leeren Räume und Plätze füllen sich: *γάμος* ist nicht gleich *οἶκος* und *νυμφών,* sondern, wie Beza schon richtig gesehen hat, die Hochzeit, das Hochzeitsmahl. Israels Ausfall wird vollständig gedeckt durch die Fülle der Heiden — das Reich Gottes leidet keinen Mangel, sondern kann die Menge der Kommenden kaum fassen. Wie reimt sich dieses *ἐπλήσθη* aber zu der Schlusssentenz: *ὀλίγοι δὲ ἐκλεκτοί.* Es ist über das Räthsel kurz zu Matth. 8, 11 gehandelt worden. Wenn die im Verhältniss zu den vielen Berufenen wenigen Auserwählten aus allen Zeiten und Orten zusammenkommen, dann wird doch eine grosse, unübersehbare Menge zusammen sein. Die Menge der Gläubigen ist zu den Kindern der Welt ein verschwindendes, verschwimmendes Häuflein und doch wieder eine unzählbare Menge: Jesaj. 2, 2 ff. 25, 6. 49, 18. 53, 12. 60, 4 ff. Apoc. 7, 9 und öfters.

V. 11. D a g i n g d e r K ö n i g h i n e i n, d i e G ä s t e z u b e s e h e n u n d s a h a l l d a e i n e n M e n s c h e n, d e r h a t t e k e i n h o c h z e i t l i c h e s K l e i d a n. Die verwandte Parabel bei Lukas schloss mit diesem Zuge ab, unsere führt weiter. Es ist nicht genug, dass wir überhaupt nur zu dem Hochzeitsmahle kommen, wir müssen auch in der rechten inneren Beschaffenheit kommen. Das blosse Kommen macht noch nicht selig; es wird ein Gericht erst gehalten! Die jüdischen Theologen glaubten auch an ein Gericht, aber sie meinten, dasselbe werde nicht über den Vorhof der Heiden hinausgehen. Das Gericht wird aber in das Heiligthum hineindringen, es muss anfangen an dem Hause Gottes selbst. Vor dem Genusse der Seligkeit steht die Stunde des Gerichtes. Der König, welcher durch seine Knechte die Leute hatte einladen lassen, kommt nicht, so oft als neue Gäste eintreten, er kommt erst, wenn alle Tische voll sind, wenn die grosse Periode der Berufung aller Völker zu dem Himmelreiche zu ihrem Ende gelangt ist. Er kommt, *θεάσασθαι τοὺς ἀνακειμένους*, also in der ausgesprochenen Absicht, seine Gäste zu besehen, zu besichtigen, zu sichten also und zu richten. Auffallend ist es, dass der König hier selbst das Gericht

in seine Hand nimmt, warum überträgt er es nicht seinen getreuen Knechten? Von den Knechten hätte — ganz abgesehen davon, dass sie irrthumsfähig sind, — eine Berufung auf ihren Herrn und König stattfinden können; dem soll vorgebeugt werden, es soll jetzt von dem Allerhöchsten selbst Gericht gehalten werden, denn es soll bei dem Spruche nun bleiben in alle Ewigkeit, welchen er fällt. Warum schickt aber der König nicht seinen königlichen Sohn, hat der Vater nicht seinem Sohne das Gericht übergeben? Der Königssohn ist hier im Gleichnisse der Bräutigam, der königliche Vater ist, der die Hochzeit ausrichtet; es geziemte sich so nach der Anlage des Gleichnisses, dass der Vater auch zusieht, ob Alles in Ordnung ist, er will ja zudem alle Feinde seinem Sohn zum Schemel seiner Füsse legen. Die Musterung der Gäste fällt nicht zum Besten aus: es ergibt sich, dass einer unter den Gästen ist, welcher kein hochzeitliches Kleid an hat. Man wird den Singular *ἄνθρωπον* nicht pressen dürfen: Hieronymus bemerkt schon richtig: *unus iste, omnes, qui sociati sunt malitia, intelliguntur*, so sprach sich vorher schon Origenes aus und gleichzeitig Augustinus. Bengel bemerkt: *insignem aliquem, inter malos omnes, vocatos, nec tamen electos: qui unus instar est horum omnium, quem maxime putares electum, et quo non electo paucitas electorum perspicitur. singularis habet emphasin: nam sermo aeque alias admisisset pluralem.* Verkehrt ist es, wenn man unter diesem Einen mit Athanasius, Olshausen, Weisse den Verräther Judas versteht; es ist der Erste Beste, welcher dem König in die Augen fällt, an diesem vollzieht er das Gericht und geht weiter. Er wird noch Andere finden, die in gleicher Verdammniss sind, dieser Eine ist nur der Repräsentant von Vielen, die Schlusssentenz würde ja sonst passen wie die Faust auf das Auge: *πολλοὶ γάρ εἰσι κλητοί, ὀλίγοι δὲ ἐκλεκτοί.* Der König fand einen *ἄνθρωπον οὐκ ἐνδεδυμένον ἔνδυμα γάμου.* Was ist nun dieses hochzeitliche Kleid, von dessen Besitz und nicht Besitz Seligkeit und Verdammniss abhängt? Die Ansichten sind heutigen Tages ebenso aus einander laufend wie in den Tagen der Väter: zwei Ansichten streiten um den Preis. Man versteht entweder die Lebensgerechtigkeit, oder die Glaubensgerechtigkeit unter diesem hochzeitlichen Kleide.

Die grosse Mehrzahl der Kirchenväter vertritt die erste Auffassung: Origenes nennt das hochzeitliche Kleid *τὸ ὕφασμα τῆς ἀρετῆς*, Chrysostomus *βίον ἀκάθαρτον*, Tertullianus *de resurr. carn. c. 27* die *sanctitas carnis*, Leo die *vestis virtutum*, Hieronymus bemerkt: *vestis autem nuptialis praecepta sunt Domini et opera, quae complentur ex lege et evangelio novique hominis efficiunt vestimentum;* Augustinus sagt: *qui suum gloriam quaerit, non Christi, non habet vestem nuptialem (tract. 9 in Joan.)*, Gregorius denkt an die *charitas*. Grotius, Wetstein, Fritzsche, Meyer u. A. sind derselben Ansicht.

Gegen diese Auffassung des hochzeitlichen Kleides gleich Lebensgerechtigkeit scheinen mir aber erhebliche Gründe zu sprechen. Meyer meint, es sei selbstverständlich, dass die Gäste sich hätten festlich anziehen müssen, allein das Gleichniss lässt dergleichen nicht zu. Der König gebietet seinen Knechten, die Leute von den Landstrassen herbeizuschaffen, und sagt ihnen nicht, dass sie ihnen Urlaub geben sollten, damit sie nach Hause gehen und sich umkleiden könnten. Die Knechte brachten auch so *πονηρούς τε καὶ ἀγαθούς* wirklich zusammen: war es aber stillschweigende Voraussetzung, dass jeder zu Hause erst ein feines, sauberes Kleid anlegte, so fiel ein

Theil der Schuld auf die Knechte, dass sie einen solchen Menschen mit herbeigeführt hatten. Thiersch bemerkt noch: hätten die Eingeladenen sich selber das Feierkleid anschaffen müssen, so würden wir die Frage und den Unwillen des Königs uns nicht erklären können. Der Mann hätte nicht zu verstummen gebraucht, sondern sich auf seine Armuth berufen können. Woher sollten die Leute, die man hinter den Zäunen auflas, hochzeitliche Kleider haben? Antwort: sie empfingen dieselben beim Eintritt in das Haus des Königes geschenkt.“ Es kommt endlich noch ein dogmatisches Bedenken zu diesen exegetischen Schwierigkeiten; kann denn unsre selbsterworbene sittliche Beschaffenheit uns je vor Gott wohlgefällig machen? Sind wir nicht unnütze Knechte, wenn wir auch Alles gethan haben, was wir zu thun schuldig waren? Wir verstehen desshalb unter dem *ἔνδυμα γάμου* die *iustitia Christi*, wie Luther, Gerhard, Calov, Bengel, Stier, v. Gerlach, Bleek (denn nach ihm besteht dasselbe in lebendigem Glauben und aufrichtiger Busse und Sinnesänderung). Michaelis, Kühnöl, Olshausen, Heubner, Thiersch, Lange, welche sich auch zu dieser Auffassung bekennen, verweisen zur Erklärung auf Genesis 45, 22. Richt. 14, 12. 2 König 5, 22. 10, 22. Esth. 6, 8. 8, 15, aus welchen Stellen sich als orientalische Sitte herausstelle, dass den Gästen von dem Gastgeber die nöthigen Feierkleider in einem Vorsaale verabfolgt würden. Fritzsche und Meyer bestreiten diese Annahme: allein offenbar mit Unrecht. Jene alttestamentlichen Stellen, zu welchen Jahn noch aus der Cyropädie 8, 3, 1 und aus der Jlias 24, 226 ff. anführt, beweisen allerdings, dass diese Sitte häufig geübt wurde, wie Harmar in seinen Beobachtungen über den Orient 2, 117 das Bestehen dieser Sitte heute noch nachweist.[1]) Wir dürfen getrost auf Apoc. 19, 8 f. verweisen, wo der heil. Seher ausdrücklich hervorhebt, dass bei der Hochzeit des Lammes das Weib sich nicht schmückt, sondern von dem Bräutigam mit der Seide der Gerechtigkeit angethan wird. Man hat ausser Acht gelassen, dass hier nicht von einer gewöhnlichen Hochzeit, sondern von einer königlichen die Rede ist. Angeboten war also diesem Menschen der Rock des Heiles, die Gerechtigkeit und Unschuld Jesu Christi, aber er hatte es verschmäht, im wahren Glauben die heilsame Gnade anzunehmen; er hatte seinen alten Menschen nicht ausgezogen, sondern sass in dem zerrissenen Rocke seiner eigenen Gerechtigkeit an dem Hochzeitstische. Calvin hat das Richtige nicht getroffen, wenn er bemerkt: *porro de veste nuptiali frustra certatur, sitne fides an sancta ac pia vita; quia neque fides a bonis operibus separari potest et bona opera nonnisi ex fide procedunt. Christus autem hoc tantum voluit, hac lege nos a Domino vocari, ut spiritu renovemur in eius imaginem, ideoque, ut perpetuo domi eius maneamus, veterem hominem cum suis inquinamentis exuendum esse, ac meditandam novam vitam, ut vestitus tam honorificae vocationi respondeat.* Luther verkennt durchaus nicht den Zusammenhang zwischen dem Glauben und den guten Werken, drückt sich aber doch anders wie Calvin aus. Er sagt: da wird er Einen finden, d. i. nicht eine einzelne Person, sondern einen ganzen Haufen, nicht gekleidet mit dem hochzeitlichen Kleide d. i. mit dem Glauben. Denn das hochzeitliche Kleid ist Christus selbst, den ziehen wir an durch den Glauben. Röm. 13, 14. Darnach gibt das Kleid einen Glanz von ihm

[1]) Wetstein führt eine Stelle aus Eusthatius zur Odyss. VI, 28 an, welche diese Sitte als eine altgriechische erweist: *ἔθος γάρ, φασιν, ἦν τὰς νύμφας τοῖς τοῦ νυμφίου ἐσθῆτας ἐν τῷ τοῦ γάμου καιρῷ χαρίζεσθαι.*

d. i. der Glaube an Christum gibt Frucht von ihm d. i. die Liebe, die wirkt durch den Glauben an Christum. Das sind die guten Werke, die also von dem Glauben glänzen, und gar umsonst dahin, allein dem Nächsten zu Nutz, geschehen; sonst sind sie heidnische Werke, so sie nicht aus dem Glauben fliessen; die werden denn hinten nach zu Nichten verdammt und in die äusserste Finsterniss geworfen. Darum willst du gute Werke thun, so glaube vor; willst du Früchte tragen, so werde zuvor ein Baum, darnach folgt es von selbst heraus.“ Aber dennoch bestimmt Luther das hochzeitliche Kleid als den Glauben, denn er hat ganz richtig erkannt, dass in dem Gleichnisse zu dem Auswirken einer eigenen Gerechtigkeit ebensowenig als zu dem Wirken guter Werke Raum gelassen wird. Es würde auch darauf noch zu achten sein, dass der König dem Menschen ohne hochzeitliches Kleid nicht vorwirft, dass er hier ohne dasselbe betreten wird, sondern dass er ohne dasselbe hereingekommen ist. Das hochzeitliche Kleid musste er mit in diesen Saal hereinbringen; lassen sich aber gute Werke wirken, ehe man an dem Gnadentische des Himmelreiches die Kräfte der zukünftigen Welt geschmeckt hat? Kann man ein neuer Mensch sein, ehe man aus der Welt in das Reich Gottes gekommen ist?

V. 12. Und sprach zu ihm: Freund, wie bist du hereingekommen und hast doch kein hochzeitlich Kleid an? Er aber verstummte. Der König stellt den ohne hochzeitliches Kleid erfundenen Menschen sofort zur Rede; er redet ihn sehr bezeichnend, wie der Hausvater den murrenden Knecht 20, 13, mit *ἑταῖρε* an. Gregor hat sich durch die Vulgata, die es mit *amice* übersetzt, irre führen lassen, er bemerkt: *mirandum valde est, — quod hunc et amicum vocat et reprobat.* Der König weiss recht wohl zwischen *φίλος* und *ἑταῖρος* zu unterscheiden. Gerhard gibt *ἑταῖρε* nicht übel durch *consors*, Geselle wieder. Die Frage lautet: *πῶς εἰσῆλθες ὧδε, μὴ ἔχων ἔνδυμα γάμου;* Es ist nicht zu begreifen, wie er ohne das hochzeitliche Kleid hierhergekommen ist; war er so verblendet, so Heubner, oder war er so unverschämt — Hieronymus redet von *impudentia* — dass er wähnte, er bedürfe einer andern Bekleidung nicht, um mit Ehren zu stehen vor dem grossen Könige und seinem Sohne? Auf die Frage bleibt der Mensch die Antwort schuldig: *ὁ δὲ ἐφιμώθη.* Gregorius schreibt dazu: *quia quod dici sine gemitu non potest, in illa districtione ultimae increpationis omne argumentum cessat excusationis, quippe quia ille foris increpat, qui testis conscientiae intus animum accusat.* Hieronymus theilt diese Ansicht nicht, nach welcher der Mann mehr zerknirscht, als zerschmettert ist, er sagt: *in tempore illo non erit locus poenitentiae nec negandi facultas, quum omnes angeli et mundus ipse testis est peccatorum* und erkennt also in diesem Verstummen und Schweigen ein Zeichen der Verstockung. Wir haben wohl keinen Grund, diesen unglückseligen Menschen gerade für eine schwache, weiche Natur oder für eine harte zu halten; die Verstocktheit scheint mir nicht statthaft zu sein, der Mensch ist ja gekommen auf die Einladung der Knechte, aber Weichheit ist auch nicht bei ihm als das Charakteristische zuzugeben, denn dann hätte er sich den Rock des Heiles in dem Vorzimmer ruhig anziehen lassen. Es wird wohl das Angemessenste sein — vorzüglich wenn wir bedenken, dass der Herr nach V. 15 zu den Pharisäern in Sonderheit in diesem Gleichnisse redete, — zu sagen, dass dieser Mensch, der in dem Wahne seiner eigenen Gerechtigkeit das hochzeitliche Kleid seines gnädigen Königes ausgeschlagen

und in dem Hochzeitssaale mit dem bunten, in allen Farben spielenden Rocke seiner eignen Gerechtigkeit sich gebrüstet hatte, jetzt zu seinem höchsten Schrecken und Entsetzen aus dem Munde des grossen Herrn und Königes, dem er gefallen wollte und dem er nach seines Herzens Ueberzeugung auch zu Gefallen gelebt hatte, erfährt, dass es nichts ist mit seinem eignen Gewande, dass dieses seine Blösse nicht decken und verstecken kann. Zuletzt und zu spät gehen ihm die Augen auf. Alle Selbsttäuschung nimmt ein Ende mit Schrecken, er verstummt.[1]) Womit soll er sich entschuldigen? Er hätte seine eigne Unwürdigkeit früher erkennen sollen und können.

V. 13. Da sprach der König zu seinen Dienern: Bindet ihm Hände und Füsse und werfet ihn in die äusserste Finsterniss hinaus, da wird sein Heulen und Zehnklappen. Der Mensch ohne hochzeitliches Kleid hat sich selbst gerichtet durch sein Verstummen: Gottes Gebot über ihn ist nur die textgemässe Auslegung seines Schweigens. Bemerkenswerth sind die Worte: *τότε εἶπεν ὁ βασιλεὺς τοῖς διακόνοις*; Bengel bemerkt dazu: *δοῦλοι, servi emittuntur: διάκονοι famuli ministrant ad mensam Joh. 2, 5.* Es ist hier wieder dieselbe Erscheinung wie oben V. 7, wo der König sein Gericht an den Mördern auch nicht durch die *δούλους*, sondern durch die *στρατεύματα αὐτοῦ* vollziehen lässt. Es sollen die Knechte, welche seinen Gnadenruf den Menschen übermitteln, durchaus nichts mit dem Gerichte zu schaffen haben; sie sind lediglich Botschafter an Christi statt und bitten: lasset euch versöhnen mit Gott. Das Gericht entzieht der Herr des Ackers, da das Unkraut zwischen dem Weizen stand, gleichfalls seinen Knechten und behält es seinen Engeln auf die Zeit der Ernde vor. Dieselbe Lehre, welche jenes Gleichniss uns ertheilte, tritt auch in diesem an uns heran. Sollten die Knechte nicht bemerkt haben, dass dieser Mensch ohne hochzeitliches Kleid in den Hochzeitssaal hineinging, ohne hochzeitliches Kleid an dem Hochzeitstische sass? Sicher haben sie diess wahrgenommen. Aber sie sollen nicht scheiden; bis zu dem Augenblicke, da der König in den Saal eintritt, ist noch Gnadenzeit, noch Busse und Bekehrung möglich. Der Hochzeitssaal vereinigt Böse und Gute bis auf den grossen Moment, da die Hochzeit gefeiert werden soll. Gut sagt Gregor der Grosse: *ecce iam ipsa qualitas convivantium aperte ostenditur: quia per has regis nuptias praesens ecclesia designatur, in qua cum bonis et mali conveniunt. permixta quippe est diversitate filiorum: quia sic omnes ad fidem generat, ut tamen omnes per immutationem vitae ad libertatem spiritalis gratiae culpis exigentibus non perducat. quousque namque hic vivimus, necesse est, ut vitam praesentis saeculi permixti agamus. tunc autem discernimur, cum pervenimus. boni enim soli nusquam sunt, nisi in coelo; et mali soli nusquam sunt nisi in inferno. haec autem vita, quae inter coelum et infernum sita est, sicut in medio subsistit, ita utrarumque partium cives communiter recipit, quos tamen sancta ecclesia et nunc indiscrete suscipit et postmodum in digressione discernit.* Der Herr gebietet: *δήσαντες αὐτοῦ πόδας καὶ χεῖρας ἐκβάλετε αὐτὸν εἰς τὸ σκότος τὸ ἐξώτερον, ἐκεῖ ἔσται ὁ κλαυθμὸς καὶ ὁ βρυγμὸς τῶν ὀδόντων.* Den erschütternden Schluss haben wir schon bei Matth. 8, 12 kennen gelernt; Fritzsche und Meyer wollen ihn nicht ganz

[1]) Augustinus sagt vortrefflich *de civit. Dei 20, 14: quaedam igitur vis est intelligenda divina, qua fiet ut cuique opera sua vel bona vel mala cuncta in memoriam revocentur et mentis intuitu mira celeritate ernantur, ut accuset vel excuset conscientia conscientiam; atque ita simul et omnes et singuli iudicentur. quae nimirum vis divina libri nomen accepit.*

als Wort des Königes fassen: Jesus soll von *ἐκεῖ* an auf ein Mal nach Schluss des Gleichnisses sprechen. Ein Wechsel hinsichtlich der Subjekte ist nirgends indicirt, wie *ἔσται* ihn andeuten soll, ist mir unverständlich; diese letzten Worte wie der V. 14 gehören zum Gleichniss, sind also Worte des Königes und nicht Betrachtungen Jesu über dieses Gleichniss. Die Füsse und die Hände sollen nun diesem Menschen gebunden werden und in diesem Zustande soll er in die äusserste Ferne von dem lichten, strahlenden Hochzeitssaale versetzt werden. Der böse Geist wird seiner Freiheit beraubt. Die Hände und Füsse werden ihm gebunden; Meyer meint, damit er sich nicht befreien könne aus dem *σκότος τὸ ἐξώτερον*, wie bei dem *ἐκβάλλεσθαι*. Thiersch meint zum Zeichen, dass er seine Hände nicht zum Gebete ausstrecken und mit seinen Füssen nicht in den Wegen Gottes wandeln könne. Es ist wohl das Einfachste anzunehmen, dass diese Bindung und Fesslung ihn als einen schweren Verbrecher darstellen soll und zugleich abbilden, dass die Sünde ihren Thäter zu einem Knechte macht. Auch das Wort: *ἐκβάλλετε* fordert Beachtung: der an Füssen und Händen Gebundene kann sich selbst nicht von dannen machen und wenn er sich auch bewegen könnte, gutwillig, freiwillig wandert kein Mensch an den Ort der äussersten Finsterniss, an den Ort der Qual. Der König ist in Affekt, sein Zorn ist entbrannt; die Knechte sollen den Gebundenen nicht sanft anfassen und sanft hinaustragen; werfen, schleudern sollen sie ihn an den Ort, der ihm bestimmt ist. Gregor sagt gut: *illic invitus proiicitur in noctem damnationis, qui hic sponte cecidit in coecitatem cordis.*

V. 14. Denn Viele sind berufen, aber Wenige sind auserwählt. Der Herr schliesst die Parabel mit einem Epiphonem ab, dem wir in der Parabel von den Arbeitern im Weinberge schon begegnet sind. Meyer bemerkt richtig: *γάρ* begründet das *ἐκεῖ ἔσται etc.* Denn die blosse Berufung kann so wenig vor der ewigen Verdammniss sicher stellen, dass vielmehr Viele zum Messiasreich Berufene sind, Wenige aber zur wirklichen Theilhabung an demselben von Gott Auserwählte und verweist auf das Wort der Concordienformel: *pauci enim verbum Dei serio recipiunt eique sincere obtemperant.* Wir wollen noch an zwei Worte gedenken; Gregor spricht: *quia vocati sumus, novimus; si sumus electi, nescimus. tanto ergo necesse est, ut unusquisque nostrum in humilitatem se deprimat, quanto, si sit electus, ignorat.* Bengel mahnt uns mit seinem Worte: *historiam ecclesiae ab uno temporum ad alterum complectitur haec parabola;* dass wir ja nicht über der nächsten Anwendung auf die Juden und Heiden uns vergessen, die wir jetzt an die Stelle des Volkes der Wahl getreten sind.

Diese Perikope wird vor allen Dingen auf das Gericht hinzuweisen haben, dem wir entgegengehen. Es kann dabei Gottes Gerechtigkeit und der Menschen Verschuldung behandelt werden.

Wie lautet die Unterschrift zu dem Gleichniss von dem hochzeitlichen Kleide?

1. Viele sind berufen,
2. aber wenige sind auserwählt.

Warum so wenig Auserwählte?
1. Weil so Wenige die Berufung annehmen,
2. weil nicht Alle, die sie annehmen, sie fest machen.

Das Gericht des Hern ergeht.
1. Ueber die da draussen,
2. wie über die da drinnen.

Der Gott der Gnade ein gerechter Richter.
1. Er lässt seinen Gnadenruf nicht ungestraft verachten,
2. er lässt sein Gnadenmahl nicht ungestraft entweihen.

Schrecklich ist's, zu fallen in die Hände des lebendigen Gottes!
1. Das bestätigt das Gericht über Israel,
2. das wird das Gericht über die Gemeinde am Ende offenbaren.

Gott offenbart seinen Zorn.
1. An denen, die seinen Gnadenruf muthwillig verachten,
2. an denen, die sein Gnadenkleid selbstgerecht verschmähen.

Errette deine Seele!
1. Sieh Gottes wunderbare Güte,
2. sieh Gottes furchtbares Gericht.

Was ist der Ruf zur Hochzeit?
1. Eine Gnadeneinladung,
2. eine Gerichtsvorladung.

Welche Gäste sind nichts werth?
1. Die da nicht kommen wollen, wenn sie zur Hochzeit gerufen werden;
2. die an dem Hochzeitstische sitzen wollen, wenn sie auch das hochzeitliche Kleid nicht anhaben.

Der König kommt, sich seine Gäste zu besehen.
Daher 1. kommet, dass er euch unter seinen Gästen findet,
2. ziehet das hochzeitliche Kleid an, dass er euch als seine Gäste anerkennen darf.

Wie gross ist unsre Schuld vor dem Könige des Himmelreichs?
1. Wir wollen nicht kommen, wenn er uns ruft;
2. wir höhnen und tödten seine Knechte, wenn er durch sie in uns dringt;
3. wir weisen den Rock seiner Gerechtigkeit von uns, wenn er uns mit demselben kleiden will.

Verblendet ist der Sünder!

1. Er hat kein Auge für die Gnade, die da angeboten wird;
2. er hat kein Auge für den Zorn, der da entbrannt ist;
3. er hat kein Auge für die Gerechtigkeit, die ihn vor Gott angenehm macht.

---

21. Der einundzwanzigste Sonntag nach Trinitatis.

Joh. 4, 47—54.

Es bedarf wohl keines Beweises, dass das Charakteristische dieser Perikope ist die Entwicklung des Glaubens aus seinen fleischlich-sinnlichen Windeln bis zu dem Leben in der Erkenntniss Jesu Christi, des Sohnes Gottes. Luther sagt schon, zum Andern wird uns in diesem Evangelium vorgebildet ein schönes Exempel des Glaubens, wie er eine Gestalt hat und was Art und Natur er ist; nemlich dass er soll zunehmen und vollkommen sein und malt den Glauben also ab, dass er nicht ein still liegend und feirend Ding sei, sondern ein lebendig, unruhig Ding, geht entweder hinter sich oder vor sich, lebt und schwebt; und wenn das nicht geschieht, so ist es kein Glaube, sondern ein todter Wahn im Herzen von Gott. Denn der rechte lebendige Glaube, den der heil. Geist in's Herz giesst, kann schlechts nicht feiren. Darum Niemand sicher sei, wenn er gleich den Glauben ergriffen hat, soll es nicht dabei bleiben; es gilt nicht anheben, sondern je länger je mehr fortfahren und zunehmen und weiter lernen Gott erkennen. — Das ist die Art und Natur des Glaubens, dass er ohne Aufhören wachse und zunehme.“ So weit der Reformator. Was soll aber diess Evangelium von dem Stufengang des Glaubens an diesem Orte? Die beiden vorhergehenden Perikopen haben gleichsam die beiden Faktoren der Eschatologie klar gelegt; Gottes Gnade, wie Gottes Gerechtigkeit drängen nach einem Abschlusse hin; die Gnade fordert eine Erlösung von allem Uebel, die Gerechtigkeit ein letztes, Alles entscheidendes Gericht. Ehe nun die Reihe der Evangelien beginnt, welche die letzten Dinge selbst darstellen, kommen noch etliche Perikopen, die zur Anschauung bringen wollen die Beschaffenheit derer, welche in jener letzten Zeit bestehen. Es werden jetzt die subjectiven Bedingungen, die Forderungen, welche der Herr an die stellt, welche die Krone davontragen wollen, vorgeführt. Sachgemäss tritt der Glaube zuerst hervor; des Glaubens Ende ist die Seligkeit.

Ehe wir aber zur Auslegung unsrer Perikope übergehen, haben wir eine Frage zu beantworten, welche wir bei der Besprechung des 3. Epiphaniasevangeliums Band 1, 417 schon berührten. Wir hatten dort genug zu thun mit dem Nachweise, dass die Synoptiker Matth. 8, 5 ff. und Luk. 7, 1 ff. eine und dieselbe Begebenheit erzählen wollen und verschoben die Frage, ob unsere Erzählung mit jener identisch ist, d. h. um es gleich prägnant auszudrücken, ob der Hauptmann von Kapernaum und der Königische von Kapernaum eine und dieselbe Person sind, bis auf diese Stelle. Schon in der ältesten Zeit ist die Identität sämmtlicher Erzählungen behauptet worden, von Kirchenvätern sowohl, als auch von Namenlosen aus der Gemeinde. Irenäus 2, 39 sagt: *filium centurionis absens verbo curavit*; *Nonnus* verarbeitet in seiner poetischen Paraphrase des vierten Evan-

geliums alle Berichte, der Königische wird beschrieben *ἐθνῶν στρατιήν* und der Kranke als ein Paralytischer und Fieberkranker zugleich geschildert, auch Eusebius setzt in seinem 3 Kanon die Einheit voraus. Gegen diese Annahme sprechen sich aber schon aus Origenes, Chrysostomus und die ihm folgenden Griechen. Hieronymus will auch nichts davon wissen; Augustinus hebt in seinem 16 Traktate zu Johannes die Differenzen zwischen beiden Berichten schon trefflich hervor: *videte distinctionem, regulus iste dominum ad domum suam descendere cupiebat, ille centurio indignum se esse dicebat. illi dicebatur, ego veniam et curabo eum: huic dictum est, vade, filius tuus vivit. illi praesentiam suam promittebat, hunc verbo sanabat. iste tamen praesentiam suam extorquebat, ille se praesentia eius indignum esse dicebat; huic succensum est elationi, illi consensum est humilitati.* Es wurde diese Ansicht in der Kirche herrschend. Wetstein erinnert wohl in seiner Anmerkung zu Joh. 4, 47 an des Eusebius Auffassung, erlaubte sich aber kein Urtheil: *conf. Matth. 8, 5—13. Luc. 7, 1—10, ubi si canonibus Eusebii credimus, eadem narratur historia.* Semler sprach sich zuerst entschieden für die Identität aus, ihm folgten Seiffarth, Strauss, Weisse, Gfrörer, Schweizer. Hase, Ammon, Baumgarten-Crusius, Baur, Hilgenfeld, Bleek, Ewald, Weizsäcker im Grossen und Ganzen, denn im Einzelnen bestehen unter ihnen nicht unwesentliche Differenzen; so geben dem Berichte der Synoptiker den Vorzug Strauss, Weisse, Baur, Hilgenfeld, während Gfrörer und Ewald dem Johannes mehr Ursprünglichkeit beimessen. Wir geben der von Origenes und Augustinus vertretenen Ansicht entschieden den Vorzug, wie Bengel, Olshausen, de Wette, Tholuck, Lücke, Meyer, Luthardt, Lange. Verschieden sind bei beiden Heilungen nicht bloss die äusseren Umstände, sondern die Heilungen haben auch einen ganz andern Charakter. Der Ort des synoptischen Wunders ist Kapernaum, dort wird Jesus um Hülfe angesprochen, hier bei Johannes thut er von Kana aus sein Wunder; auch die Zeit will nicht stimmen, hier geschieht dieses Wunder, da Jesus von dem ersten Osterfeste nach Galiläa zurückkehrt, dort, da er von dem Berge der Seligkeiten nach der langen Predigt wieder in Kapernaum einzieht. Der Kranke, an dem das Wunder geschieht, ist nach den Synoptikern paralytisch und zwar ein Knecht, nach Johannes fieberkrank und des Bittstellers Kind; der Bittsteller ist nach Matthäus und Lukas ein Centurio und zwar ein Heide, hier nach Johannes ein Königischer und ein Jude. Weitere äussere Unterschiede liessen sich noch aufstellen; diese genügen. Die Hauptsache aber ist, dass die beiderseitigen Wunderheilungen einen ganz verschiedenen Charakter an sich tragen. Der Centurio bringt dem Herrn einen solchen Glauben entgegen, wie er demselben aus Israel noch nie entgegengekommen ist: der Königische naht sich dem Heilande mit einem solchen Glauben — wenn dieser schwache Glaube überhaupt noch Glaube zu nennen ist — in welchem Jesus ein getreues Abbild des Unglaubens findet, welcher bisher aus Israel vor ihm offenbar geworden ist. Hiernach ist das Verfahren des Herrn ein grundverschiedenes; während er nach den beiden Synoptikern in der zuvorkommendsten Gnade dem Centurio sich darbietet, schlägt er sein Erscheinen hier dem Königischen ab; es gilt hier, den Glauben in seine Schule zu nehmen, dort den vollendeten Glauben zu krönen.

V. 47. **Und es war ein Königischer, dess Sohn lag krank zu Kapernaum. Dieser hörte, dass Jesus kam aus Judäa in Galiläa und ging hin zu ihm und bat ihn, dass er hinabkäme und heilte seinen Sohn, denn er war todtkrank.** Der Ausdruck ὁ βασιλικός ist vieldeutig: Euthymius meint, er könne dreifach gefasst werden. Entweder bezeichne er einen Mann, der dem königlichen Haus anverwandt und zugethan ist, also einen Prinzen von Geblüt; oder 2. einen Mann, der einen Dienst bei Hofe bekleidet, einen königlichen Würdenträger; oder endlich 3. einen Diener, einen Sklaven des Königes. Kirchenväter meinten, dieser βασιλικός sei ein Anverwandter des Königes Herodes gewesen; Nonnus nennt ihn desshalb einen βασιλήιος ἀνήρ, Origenes ist gar der Meinung, er habe zu dem Hause des Kaisers in Rom gehört. Diese Ansicht hat aber keinen Halt. Es ist der Sprachgebrauch zu befragen, denn die Worte τις βασιλικός sagen nicht, dass dieser Mann ein Wesen eigener Art war, sondern dass er zu der Kategorie der βασιλικοί überhaupt gehörte. In dem N. T. begegnet uns nun dieser Ausdruck nicht wieder; er ist aber bei Josephus gar nicht selten. Dort bezeichnet er, wie Krebs in seinen Observationen schon überzeugend dargelegt hat und wie sich jeder überzeugen kann, der sich nur die Mühe nimmt, die von Wetstein zu diesem Verse angezogenen Stellen des Josephus nach zu schlagen, die Diener des Königes Herodes vgl. z. B. *antiqu. 15, 8, 4.* Diese Anhänger und Diener des Königes lassen sich nun aber oben und unten suchen; dieser βασιλικός kann ein Staats- und Hofdiener gewesen sein, aber auch nur ein geringer Knecht. Hieronymus übersetzt *palatinus*, Luther sagt, er ist ein Landvogt oder Amtmann gewesen unter dem König Herodes, Melanthon nennt ihn einen *aulicus*, die Neueren sind alle derselben Meinung, nur bestimmen sie nicht, ob dieser Diener im Militär- oder Civildienste sich befand und ganz mit Recht, denn aus unsrer Erzählung selbst lässt sich darüber nicht das Mindeste ermitteln. Die Ansicht des Syrers, dass der βασιλικός ein Sclave des Königes gewesen, ist aufgegeben und wohl nicht mit Unrecht, da es nicht gut denkbar ist, dass dieser *servus* selbst wieder *servi* gehabt habe, man müsste ihn sonst für einen *libertinus* ansehen. Man hat nun noch weitere Versuche gemacht und die Person ermitteln wollen, welche unter diesem Diener des Königes Herodes Antipas verborgen ist. Man hat früher schon unter ihm den Chusa vermuthet, welcher des Herodes ἐπίτροπος war und die Johanna zum Weibe hatte, welche nach Luk. 8, 3 eine der galiläischen Frauen war, die dem Herrn nachfolgten und Handreichung von ihrer Habe thaten; auch an Menahem, den Milchbruder des Vierfürsten Herodes, der Apostelgeschichte 13, 1 erscheint unter den Propheten in der Gemeinde zu Antiochien, ist gedacht worden, so wieder von Hengstenberg neuerdings: Lightfoot hält beides für möglich, wagt sich aber nicht zu entscheiden. Da wir keinen urchristlichen Roman schreiben, sondern nur erklären wollen, was sich wirklich erklären lässt, führen wir diese Aufstellungen bloss an. Wenn Grotius aber sagt, dass sich nicht bestimmen lasse, wo dieser Königische gewohnt habe, so müssen wir dem auf Grund unsres Textes entgegentreten. Da der Kranke als παιδίον V. 49 bezeichnet wird, so müssen wir ihn in dem Hause seines Vaters suchen. Dieser kam zu Jesus: der Evangelist sagt nicht ohne Absicht: οὗτος. Es vertritt die Stelle eines ἰδού. Dieser Königische, man denke, kam zu Jesus. Es ist etwas Grosses, dass er kommt! Nicht erst Luther, welcher an dem Hofe seines frommen Churfürsten ein gern gesehener und hochgeschätzter Gast war, klagt wiederholt, dass

Gottesfurcht und Christusliebe unter dem Hofgesinde selten zu finden sei; die Alten haben diese Wahrnehmung schon gemacht. Auch an den Höfen der heidnischen Fürsten hatte die Gottesfurcht keinen rechten Wohnsitz. Lukanus singt 8, 493 ff.

exeat aula,
qui volet esse pius. virtus et summa potestas
non coëunt.

Auch Herodes Hof ist keine Pflanz- und Pflegestätte der Gottesfurcht; hat sich dieser Herr auch Jesus gegenüber noch nicht entschieden, so ist er doch ein leichtfertiger, sinnlicher, hochmüthiger Mensch. Der Herr, unser Gott, weiss aber der Menschen Herzen zu leiten; er hat sie alle in seiner Hand. Es ist nicht gesagt, dass der Königische damals das erste Wort von Jesus vernimmt; er wohnte zu Kapernaum, sollte er da noch nichts von den Thaten und Worten dessen vernommen haben, der diese Stadt zu seinem Wohnsitze erwählt hatte? Das ist kaum glaublich; er hat aber bis jetzt kein Bedürfniss gehabt, zu Jesus zu kommen. Jetzt kommt er *ἀκούσας, ὅτι Ἰησοῦς ἥκει ἐκ τῆς Ἰουδαίας εἰς τὴν Γαλιλαίαν.* Der Evangelist sagt nicht, ob er zufällig von Jesus Rückkunft Nachricht empfangen hat, oder ob er sich erkundigt hat, ob denn der bekannte Wunderthäter noch nicht da sei. Lange, Kühnöl, v. Gerlach glauben, dass der Königische mit in Jerusalem gewesen und dort durch die Wunder und Zeichen des Herrn angeregt worden sei; Theophylaktus, Bengel, Olshausen u. A. stellen es sich so vor, dass er von dem Wunder zu Kana gehört habe. Allein diese Notiz des Evangelisten will nicht erklären, wie es kam, dass der Mann Jesum suchte, sondern wie er ihn zu Kana finden konnte. Auf diese Nachricht hin, dass Jesus in der Nähe sei, machte sich der Königische auf, ihn trieb die Noth; er hatte eine dringende Bitte auf dem Herzen, er wollte ihn bitten, *ἵνα καταβῇ καὶ ἰάσηται τὸν υἱόν· ἤμελλε γὰρ ἀποθνήσκειν.* Das Kreuz führt ihn zu Jesus; es ist ein weiter Weg von Kapernaum nach Kana, wo der Herr Rast gemacht hat; alle Mittel sind vergebens angewandt worden, es wird von Stunde zu Stunde mit dem Kinde schlimmer. Wie schwer fällt es dem Vaterherzen, sich von dem Sterbebette seines Sohnes loszureissen, aber er eilt dahin, die Liebe beflügelt seine Schritte. Er hatte Sclaven, aber er fürchtete, diese würden nicht genug ihren Weg beschleunigen, nicht dringend genug die Noth seines Kindes schildern. Sein Glaube ist gross auf der einen Seite, er glaubt ja, dass Jesus noch helfen könne, da es mit aller Hülfe gar aus ist; aber er ist auf der andern Seite auch recht klein und schwach, er glaubt, dass Jesus nur helfen könne, wenn er herabkäme, wenn er selbst sähe, selbst Hand anlegte; auch glaubt er, dass Jesus nicht mehr helfen kann, wenn das Leben schon entflohen ist. Gut sagt Luther: ohne Zweifel hat er ihn auch selbst hören predigen; denn der Herr sein Predigen anfing zu Kapernaum, so hat er auch gehört, dass er zu Kana auf der Hochzeit Wein aus Wasser gemacht. Dadurch wird er bald bewegt, fällt zu und wird ein Christ; und da er in die Noth kommt mit seinem Sohne, zieht er Jesu entgegen auf zwei Tagereisen, ruft ihn an um Hülfe, hält Christum für einen solchen Mann, der den Leuten kann helfen und versieht sich alles Gutes zu ihm, hängt sich an den Christum. Wenn er wäre in einem Zweifel gestanden, so wäre er nicht zu Christo gekommen; aber sein Glaube lebt, darum steht er auf und geht hin zu Christo, das ist das A n f a h e n im Glauben. Das ist ein fein Herz gewesen,

welches sobald aus einer Predigt und aus einem Wunderwerk solchen Glauben schöpft zu Christo, dass er zu ihm tritt und in der Noth bei ihm Hülfe sucht. Solches hat der Königische bald gelernt. Was lernen wir? Haben wir doch Gottes Wort reichlich: dennoch glauben wir nicht." Calvin weist uns aber auch auf den Mangel im Glauben des Königischen hin: *quod opem a Christo petit, fidei quidem hoc aliquod signum est, sed quod opis ferendae modum Christo praefigit, ex eo apparet, quanta fuerit ruditas. Christi enim virtutem ad corporis praesentiam alligat: scilicet de Christo non aliud conceperat, quam prophetam esse divinitus missum cum hoc mandato et facultate, ut miraculis edendis se Dei ministrum probaret.*

V. 48. Und Jesus sprach zu ihm: Wenn ihr nicht Zeichen und Wunder sehet, so glaubet ihr nicht. Die Antwort, welche der Herr Jesus dem bekümmerten Vater gibt, stösst uns vor den Kopf; wir haben ein ganz anderes Wort erwartet und gehofft. Wir wissen ja, dass er das glimmende Docht nicht auslöschen will; sollte er nicht den glimmenden Glaubensfunken in der Bitte des Königischen erkannt haben? Sollte er diesen Glauben, welcher allerdings in sehr erbärmlichen Windeln liegt, ganz und gar verwerfen wollen? Calvin hat diese Härte schon richtig gefühlt und nach einem Worte der Lösung geforscht; er sagt: *hoc tamen vitium* (siehe oben) *quamvis reprehensione dignum, Christus dissimulans alia de causa severe eum obiurgat: imo in genere omnes Judaeos, quod miraculorum nimis cupidi forent. sed unde nunc tanta Christo asperitas, qui alios miracula appetentes comiter accipere solitus est? fuit certe ei tunc certa aliqua ratio, quae nos latet, cur severius quam ex more suo ageret cum hoc homine. et forte non tam eius rationem habuit, quam totius gentis. videbat parum auctoritatis habere suam doctrinam, neque tantum negligi, sed prorsus sperni. interea defixos esse omnes in miraculis et totos eorum sensus stupore magis quam admiratione occupari.* Grotius und Bengel sind in Calvins Spuren geblieben, nach ihnen setzt der Herr, indem er diesen Königischen rügt, mit dem ganzen jüdischen Volke sich aus einander, welches nicht nach seiner Lehre, sondern nach seinen Wundern forschte und begehrte. Doch näher liegt es, mit Olshausen, Lücke, de Wette, Luthardt u. A. diesen Königischen von Kapernaum als den Repräsentanten der Galiläer anzusehen, zu denen Jesus eben zurückkehrt, nachdem er in Samarien ohne Zeichen und Wunder einen solchen Glauben gefunden hat; denn auch in Judäa, selbst in der Metropole hat er, dem Galiläa so wenig Glauben entgegentrug, viele Gläubige um seine Person gesammelt. Joh. 2, 23. Jesus spricht: *ἐὰν μὴ σημεῖα καὶ τέρατα ἴδητε, οὐ μὴ πιστεύσητε.* Es fragt sich, worauf der Ton liegt: Raphael, Storr u. A. legen ihn auf *ἴδητε* und sagen, Jesus tadele den Königischen, dass er von ihm verlange, mit ihm zu gehen und gegenwärtig vor seinen Augen das Kind von dem Tode zu erretten, worin ein Mangel an Vertrauen auf die Wunderkraft Christi liege, der auch abwesend durch ein Wort helfen konnte. Auf dem *ἴδητε* liegt aber der Ton nicht, man würde dann *τοῖς ὀφθαλμοῖς ὑμῶν*, wie Lücke und Bäumlein erinnern, noch erwarten, oder zum wenigsten *ἴδητε* vor *σημεῖα καὶ τέρατα* lesen, was Meyer bemerkt: warf Jesus das Sehenwollen dem Manne vor, so ist nicht begreiflich, wie er seine Bitte, dass er doch komme, wiederholte. Auf *σημεῖα καὶ τέρατα* liegt also der Accent. Die Alten haben diese Worte nicht recht verstanden: sie verirrten sich mehrfach bis zu dem Punkte, dass sie dem Königischen allen und jeden Glauben absprachen. Augustinus sprach:

qui rogabat, non credebat? quid a me exspectas audire? Dominum interroga, quid de illo senserit — arguit hominem in fide tepidum aut frigidum aut omnino nullius fidei, sed tentare cupientem de sanitate filii sui, qualis esset Christus, quis esset, quantum posset. Gregor erinnerte hiergegen mit Recht: *qui — salutem filio quaerebat. procul dubio credebat. mementote, quod petiit, et aperte cognoscetis, quia in fide dubitavit. poposcit namque, ut descenderet et sanaret filium eius, corporalem ergo praesentiam domini quaerebat, qui per spiritum nusquam deerat. minus itaque in illum credidit, quem non putavit posse salutem dare, nisi praesens esset corpore.* Der Herr leugnet nicht den Glauben bei dem Königischen, er erklärt nur sehr entschieden, dass dieser vorhandene Glaube nicht der Glaube rechter Art ist; denn dieser Glaube sucht nach sinnenfälligen, handgreiflichen, sichtbaren Beweisen, er will sich nur gründen auf sinnliche Ueberführung, auf sinnlich überwältigenden Zeichen und Wunder. Gut sagt Luther: dass sich der Königische an Christus hängt, das ist ein rechtes Herz eines Christen. Nun aber werden wir sehen, wie ihm Christus in die Queer und Widersinnes entgegengeht und sein Glaube angefochten wird, als er zu ihm spricht: wenn ihr nicht Zeichen und Wunder sehet, so glaubet ihr nicht. Wie reimt sich das? Er spricht: ihr glaubet nicht und habt gleichwohl den Glauben? Bei dem Königischen war ein Vertrauen zu dem Herrn Christus, er könnte und würde seinem Sohne helfen; aber solch Vertrauen war noch ohne das Wort und stand bloss auf dem Wunder, dass der Herr zuvor in Galiläa gethan hatte auf der Hochzeit. Solches mag man wohl einen Glauben heissen; aber es ist noch ein sehr schwacher Glaube. Denn die Zusagung ist noch nicht heraus und beruht solcher Glaube oder Vertrauen noch auf dem ungewissen Wahne, ob Christus helfen wolle oder nicht. Hilft er, so hält der Königische ihn für einen grossen heiligen Mann; hilft er nicht, so hält er nicht so hoch von ihm. Darum fährt ihn Christus etwas hart an und spricht: wenn ihr nicht Zeichen sehet, so glaubet ihr nicht: als wollte er sagen: der Glaube soll nicht allein auf Zeichen und Wunder stehen, sondern auf dem Wort: denn Zeichen und Wunder können wohl falsch und erlogen sein, wer aber auf das Wort baut, der kann nicht betrogen werden, denn Gottes Zusagung ist gewiss und kann nicht lügen. Denn obgleich der Herr Zeichen und Wunder gethan hat, dass er sich damit hat wollen sehen lassen und die Leute zum Glauben bewegen; so ist doch seine endliche Meinung gewesen, dass die Leute mehr auf sein Wort sehen sollten denn auf die Zeichen. welche dem Worte dienen mussten als Zeugnisse. Denn darum war es ihm vornehmlich nicht zu thun, dass er diesem und andern Kranken am Leibe hülfe, sein vornehmstes Amt war, die Leute auf das Wort weisen und dasselbe in ihr Herz bilden, dass sie dadurch sollten selig werden.“ Nicht den Wunderglauben überhaupt trifft, wie Brückner richtig bemerkt, dieses Wort des Herrn, sondern die, welche sonst nicht glauben wollen, welche erst sehen wollen mit Thomas, ehe sie an den Herrn glauben. Jesus spricht sein tiefstes Bedauern aus, dass solche Mittel, um den Glauben zu wecken, nothwendig sind und jetzt noch nothwendig sind, da er bereits durch Wort und Werk sich schon in einzigster Weise geoffenbart hat. Hätte der Königische, hätten die Galiläer, welche in ihm vor den Augen Jesu stehen, ein Herz empfänglich für das Reich Gottes, so wären Wunder und Zeichen nicht mehr bei ihnen nothwendig, ihre Herzen schlügen in heiliger Freude und lebendigem Glauben dem Herrn schon entgegen. Baur bemerkt

in seinen kritischen Untersuchungen über die Ev. *p.* 148. Jesus will hiermit den nur an den σημεῖα und τέρατα hängenden Glauben als einen an sich werthlosen bezeichnen; wenn man, will er unstreitig sagen, nicht anders glaubt als so, dass man σημεῖα und τέρατα vor sich hat, so steht man auf der niedrigsten Stufe des Glaubens, in einem solchen Glauben ist das rein Aeusserliche, das Sinnliche so überwiegend, dass wer nur so glaubt, eigentlich gar nicht glaubt." Mit Recht rechnet Lücke diese Erklärung zu denjenigen, worin sich die unter der Menge aussondernde, auf das Innere der Gemüther gerichtete, begründende messianische Thätigkeit Jesu schon jetzt zu offenbaren anfängt. Nachdem er durch den äusseren Reiz seiner Wunder die Aufmerksamkeit, die äussere Geneigtheit (die ersten Bedingungen seiner Wirksamkeit) erregt hatte — will er je länger je mehr das sinnliche, bloss äusserliche Element aus dem Glauben seiner Zeitgenossen entfernen. Und wie ihm der Vater des sterbenden Kindes der Mehrzahl derer anzugehören schien, in denen der Glaube nur ein γεγεννημένον ἐκ τῆς σαρκός war, so versäumte er die Gelegenheit nicht, ihm zu sagen, dass er mit dieser herrschenden Stimmung nicht zufrieden sei und einen geistigeren, höheren Glauben verlange, wie schon ein solcher in den Samaritern aufkeimte." Dieses Wort ist, so zu sagen, zwiefach an seiner Stelle: ein Mal musste der Herr, der aus Samarien kam, wo man ihm um seines blossen Wortes willen geglaubt hatte, von dieser galiläischen Art, die schneidend dazu contrastirte, tief ergriffen und verwundet sein; anderer Seits musste er aber auch den Königischen zurechtweisen, der in der Wunderthätigkeit den Hauptberuf Christi erkannte. Wie er hier den Königischen von dem wundersüchtigen, wunderbedürftigen Glauben auf die Höhe des Glaubens führt, wo man auf das Wort sich gründet; so ist ja die Tendenz seines ganzen Evangeliums, diesen Glauben, den er selig preist Joh. 20, 29, aus jenem Glauben sich entwickeln zu lassen.

Diese das Verhältniss des Wunders zum Glauben klar darlegende Frage ist kein Abschlag der Bitte. Bengel findet in ihr eine seltsame Mischung: *responsum externa quadam repulsionis specie et tacita opis promissione mixtum congruit sensui rogantis ex fide et imbecillitate mixto.* Ganz recht. Der Königsche schwebt und schwankt zwischen Glauben und Unglauben; er glaubte und suchte im Glauben bei Jesus Hülfe, aber er sucht nicht im rechten Glauben die Hülfe; denn der Glaube, so er Hülfe sucht, überlässt dem Herrn die Bestimmung der Mittel und Wege und hält kein Ding für unmöglich. Der Anfang des Glaubens ist da; wie aber das Kind noch nicht aufrecht gehen kann auf seinen eignen Füssen, wie es, wenn es auch stehen gelernt hat, doch eines Haltes bedarf und eines Stützpunktes, so ist es auch mit diesem keimenden Glauben in dem Herzen des Königischen; er bedarf einer äusseren Unterstützung, einer sinnlichen, handlichen Krücke. Wenn der Herr ihm nun dieses aufrückt, so liegt in dem Verweisen doch ein Verheissen. Erkennt er nämlich, dass es bei der Eigenthümlichkeit dieses Geschlechtes nicht anders geht, als dass es an Wundern den schwachen Glauben stärken muss, so wird der Herr, welcher ja als der Hirte gekommen ist, um das Schwache zu stärken und, was todt ist, lebendig zu machen, auch ein Uebriges thun und dieser Schwachheit barmherzig Rechnung tragen.

V. 49. Der Königische sprach zu ihm: Herr, komme hinab, ehe denn mein Kind stirbt. Es war ein hartes Wort, sagt

Luther, es sei denn, dass ihr Wunderzeichen sehet, so glaubet ihr nicht. Das Wort macht ihm Anfechtung und einen Zweifel, dass er dahin strauchelt. Der gute Mann hörte von Christo ein Geschrei, dass er jedermann hülfe; das glaubte er und kam zu ihm. Da er aber hört, dass sich Christus widert zu ihm zu kommen, stösst er sich und fällt der Glaube dahin, sorgt; Christus werde ihm nicht helfen. Das ist ein Puff, da geht die Anfechtung an des angefangenen Glaubens. Der Teufel stand hinter ihm und sprach: gehe hin nach Haus, warte deines Dinges, er wird dir nicht helfen. Der arme Mann erschrickt und sein Glaube hebt schon an zu sinken und zu erlöschen, darum spricht er: Herr, komme hinab, ehe denn mein Kind stirbt; als wollte er sagen: ei, du musst eilend gehen und selbst dasein, sonst bleibt mein Sohn nicht lebend. Er lässt nicht bald ab im Glauben und Bitten, was mangelt ihm aber? Daran fehlt es ihm, sein Glaube streckt sich noch nicht so weit aus, dass er glaube, dass Christus könnte gesund machen, er wäre denn gegenwärtig. Darum musste er ein höher Stück des Glaubens haben. Der schwache Glaube war dahin, das Töpflein war zerschlagen, er meint, sein Sohn sollte nun sterben, aber der Herr verlässt ihn nicht, hilft ihm gleich wieder auf, setzt ihn in einen Stand, dass er stark wird und nun auf eine andre Weise glaubt denn vorhin." Ganz kann ich dieser Auffassung Luthers nicht beipflichten. Dass die Antwort des Herrn dem Königischen eine Glaubensanfechtung bereitete, ist gewiss: aber das scheint mir in der Erzählung keinen Halt zu haben, dass dieser „Puff" den Mann erschreckte und seinen Glauben sinken und erlöschen machte. Der Vater besteht nach meiner Ansicht die Probe: seine Bitte ist nicht die Bitte eines Menschen, welcher den Boden unter seinen Füssen zergehen fühlt, sondern die Bitte eines solchen Menschen, der zu seinem Ziele gelangen will. Die Bitte lautet: *κύριε, κατάβηθι πρὶν ἀποθανεῖν τὸ παιδίον μου.* Der Königische wendet sich mit der Anrede *κύριε* an Jesus: ich will nicht behaupten, dass er dieses Wort in seinem dogmatischen Sinne fasste, in welchem es die Apostel gebrauchten; aber das darf man doch mit Bestimmtheit behaupten, dass er damit die Ueberlegenheit Jesu ausspricht. Er beharrt bei seiner Bitte und hegt die Hoffnung, dass Jesus trotz des Scheltwortes mit ihm nach Kapernaum hinabkommen werde. Er richtet sich an das Herz desselben; er nennt sein Kind absichtlich *παιδίον*, er führte in diesem Deminutivum seine zärtliche, väterliche Liebe zu dem Kranken zu Gemüthe. Ein wachsendes Vertrauen gibt sich, wie Lücke richtig gesehen hat, in diesen Worten zu erkennen.

V. 50. Jesus spricht zu ihm: gehe hin, dein Sohn lebt. Der Mensch glaubte dem Worte, das Jesus zu ihm sagte und ging hin. Der Herr, angegangen schnell zu helfen, hilft dem ängstlichen Vater auf eine ganz überraschend schnelle Weise, wie er bis zu dieser Stunde noch nicht geholfen hatte: *λέγει αὐτῷ ὁ Ἰησοῦς· πορεύου, ὁ υἱός σου ζῇ.* Der Vater hatte begehrt, dass er mit komme und hülfe; das Mitkommen ist nicht mehr nöthig, er hat schon geholfen, geholfen in dem Augenblicke, da er sprach *ὁ υἱός σου ζῇ*. Ganz offenbar bezieht sich dieses *ζῇ* auf das Wort des Vaters *πρὶν ἀποθανεῖν τὸ παιδίον μου* zurück. Der Sohn ist also aus der Todesgefahr schon herausgerissen; er befindet sich nicht bloss besser, es ist ganz entschieden eine Krisis zum Bessern eingetreten, er ist aus aller Gefahr, er lebt im emphatischsten Sinne des Wortes. Dieses Wort, welches dem Vater nicht die kommende Hülfe ansagt, sondern die ge-

schehene Hülfe als vollendete Thatsache verkündigt, ist aber zugleich auch ein Wort fortgehender Glaubensprüfung. Zweischneidig ist das Wort Gottes. Wird der Königische, welcher den Herrn absolut mit sich haben wollte, dieweil nach seinen niedrigen Begriffen nur der gegenwärtige Heiland helfen konnte, sich jetzt darin ergeben; wird er in festem, freudigem Vertrauen auf Jesu Wort heimgehen? Je dringend nothwendiger er die Gegenwart des Herrn hielt, je besorgter er über seines Kindes Zustand war, desto unglaublicher musste es ihm vorkommen, dass ein einziges Wort sollte solche grosse Dinge wirken können. Er hatte bisher dem Worte nichts zugeschätzt und sollte nun auf ein Mal dem Worte Alles zutrauen. Ein Wunder soll Jesus wirken durch das blosse Wort in einer Entfernung von Stunden und Meilen!

In dem Momente, da der Herr spricht: *ὁ υἱός σου ζῇ*, vollzieht sich das Wunder, denn ich bin nicht der Ansicht, dass es verstattet ist, die Heilung des Kindes für einen ganz natürlichen Hergang zu erklären und das Wunder nur darin zu finden, dass Jesus darum weiss. Nicht ein Wunder der Allwissenheit, sondern ein Wunder der Allmacht liegt hier vor; Lücke hat selbst in der dritten Auflage seine frühere Ansicht aufgegeben und so ist der Consensus sämmtlicher Ausleger vorhanden, dass der Evangelist hier ein Wunder der allmächtig auch in die Ferne hin wirkenden Kraft des Herrn berichten will.

Der Königische besteht auch diese Prüfung; in demselben Augenblicke, wo in dem kranken Leib seines heissgeliebten Kindes die Heilung und Genesung eintritt, wird auch sein Seelenschade geheilt und seine Seele genest zu dem ewigen Leben. Der Evangelist berichtet: *καὶ ἐπίστευσεν ὁ ἄνθρωπος τῷ λόγῳ, ᾧ εἶπεν αὐτῷ ὁ Ἰησοῦς καὶ ἐπορεύετο.* Es ist wohl nicht zufällig, dass jetzt auf ein Mal statt *ὁ βασιλικός* steht *ὁ ἄνθρωπος*. In verächtlichem, wegwerfendem Sinne kann es unmöglich gemeint sein, denn der Evangelist hebt es offenbar als etwas sehr Bedeutendes hervor, dass der Königische glaubte und zwar dem Worte glaubte; es soll wohl den grossen Abstand zwischen dem *κύριος* und dem *βασιλικός* malen. Luther sagt: als wollte der Evangelist sagen: der Königische hat so einen feinen, trefflichen Glauben, dass er dem schlechten, blossen Worte glaubt und nicht zweifelt, so er heimkommt, werde er seinen Sohn frisch und gesund finden, steht also in gewisser Hoffnung, ob er schon weder sieht noch fühlt. Denn man darf nicht ansehen, dass der Glaube klein ist, sondern darauf muss man sehen und Acht haben, dass uns der Teufel den Glauben nicht aus dem Herzen reisse. Es kann sich begeben, dass der, so einen geringen Glauben hat, im Glauben bleibe und der einen starken Glauben hat, niedersinke und zweifle. Jetzt da das Wort: dein Sohn lebet; in sein Herz kommt, steigt er von seinem ersten Glauben, so er geglaubt, Christus könnte gesund machen, wenn er gegenwärtig wäre, und kommt zu einem höheren Glauben, dass er jetzt dem blossen Worte glaubt, ersäuft sich darin und zweifelt gar nicht, es sei nicht anders denn wie das Wort lautet: gehe hin, dein Sohn lebet. Also gibt ihm der Herr zu dem grossen Stosse (V. 48) auch eine grosse Stärke: denn jetzt muss er in dem hangen, dass er nicht sieht. Das ist erst ein rechter starker Glaube, wenn ein Herz glauben kann, was es nicht sieht noch begreift, wider allen Sinn und Vernunft und allein an dem Worte hangt. Der Glaube hangt allein dem Worte bloss und lauter an, wendet die Augen nicht davon, sieht keine

andere Dinge an, nicht sein Werk noch Verdienst. Wer sich daran hält, der muss bleiben, wo das lebendige und ewige Wort bleibt. Darauf müssen wir nun gerüstet sein, dass wir nicht in einem Grad stehen bleiben, sondern immer zunehmen; darum muss das Kreuz, Anfechtung und Widerwärtigkeit kommen, damit dadurch der Glaube wachse und stark werde."

V. 51. Und da er noch hinabging, begegneten ihm seine Knechte, verkündigten ihm und sprachen: dein Kind lebt. Er geht im Glauben dahin und empfängt noch, ehe er heimgekehrt ist, den Segen seines gläubigen Gehorsams: *ἤδη δὲ αὐτοῦ καταβαίνοντος, οἱ δοῦλοι αὐτοῦ ἀπήντησαν αὐτῷ.* Diese Begegnung fand nicht, wie die ersten Worte vermuthen lassen, sofort statt, da der Königische von dem Herrn umwandte. So schnell lässt Jesus den Glauben nicht zur seligen Erfahrung kommen; es fehlte sonst dem Glauben die Bewährung, er muss in der Geduld geübt werden. Die Begegnung fand erst bei dem Hinabsteigen Statt: Grotius wollte dieses *καταβαίνειν* im Sinne von *redire* fassen; das ist aber nicht richtig: *καταβαίνειν* heisst an und für sich nie zurückgehen, sondern stets hinabgehen. Von Kana geht der Weg nach Kapernaum nicht abwärts, sondern zuerst aufwärts, erst ganz in der Nähe Kapernaums geht es hinab, denn der See Genezareth liegt da umgeben von hohen Bergeszügen. Als der Königische also die Stadt vor sich liegen sah, begegneten ihm seine Sklaven, die sich aufgemacht hatten, um ihm Nachricht zu bringen. Wie freundlich ist doch der Herr unser Gott; in dem Augenblicke, wo dem Königischen das Herz bange klopfte, ob er es auch daheim so finden würde, wie er auf Jesu Wort hin geglaubt hatte, wo sein Glaube auf's Neue angefochten werden musste, da kommen ihm diese Sclaven als stärkende Engel entgegen, sie nehmen alle Bangigkeit ihm aus dem Herzen und begiessen die zarte Pflanze des Glaubens, welche der Herr mit seinem Verheissungsworte in seine Seele eingedrückt hatte, mit den Worten: *ὁ παῖς σου ζῇ.* Jesus wunderbares Wort ist also in Erfüllung gegangen und wie wunderbar! die Knechte verkündigen ihm das Wunder, das sich zugetragen hat, mit denselben Worten, mit denen der Herr es angekündigt hatte; denn das *ὅτι* vor *ὁ παῖς σου* will die direkte Rede der Sclaven einführen. Es ist somit das Wort des Herrn in die buchstäblichste Erfüllung gegangen; zugleich bestätigt dieses Wort, dass der Vater nicht übertrieben hatte, wenn er seinen Sohn in den letzten Zügen zu sehen glaubte. Die Knechte berichten, was ihm am meisten zu wissen wünschenswerth sein musste.

V. 52. Da forschete er von ihnen die Stunde, in welcher es besser mit ihm geworden war. Und sie sprachen zu ihm: gestern um die siebente Stunde verliess ihn das Fieber. Wie musste die Botschaft der Knechte den Königischen im Glauben stärken; sie, die ihm sonst nur leibliche Diener gewesen waren, leisten ihm jetzt höhere Dienste, sie fördern wesentlich sein Leben im Glauben. Doch sagen wir nicht zuviel *bona fide?* Der Königische bricht ja nicht in einen Preis auf den Herrn aus, der von dem Tode erlösen kann, sondern *ἐπύθετο οὖν παρ' αὐτῶν τὴν ὥραν, ἐν ᾗ κομψότερον ἔσχε.* Das Gegentheil von dem *κακῶς ἔχειν* ist *κομψῶς ἔχειν*, welches hier das einzige Mal in dem N. T. vorkommt; bei den Classikern aber das gebräuchlichste Wort ist. Wozu fragt aber dieser Mann? Calvin's Antwort kann uns nicht genügen: *quod servos rogavit, quando melius habere filius coepisset, factum est arcano Dei impulsu, quo miraculi veritas magis illucesceret. nam et nos ad suffocandam potentiae*

Dei lucem natura plus quam maligni sumus et in hoc variis artibus incumbit Satan, ut operum eius aspectum obscuret. quare ut laudem suam apud nos obtineant, ita conspicua nobis reddi necesse est, ne quis dubitationi supersit locus. quamlibit ergo ingrati sint homines, non tamen patitur haec circumstantia tam insigne Christi opus fortunae adscribi. Calvin ist ein feiner Beobachter der bösen menschlichen Art und Natur; es ist allerdings so, dass, wenn uns ein Heil, wenn auch noch so ein grosses, widerfährt, wir Gott die Ehre geben und seine Hand dankbar und freudig erkennen; aber wenn der erste Eindruck verwischt ist und eine längere Zeit zwischen liegt, so redet sich unser gottloses Herz selbst geflissentlich ein, dass Alles mit natürlichen Dingen so zugegangen sei, dass sich Alles entweder von selbst oder nach unsrer eigenen Weisheit so gemacht habe. Ich möchte aber doch nicht sagen, dass sich der Königische vor diesem Streiche, den sein Herz ihm spielen kann, vorsehen will und desshalb sogleich den Thatbestand festsetzt. Wer möchte in solch einem erhebenden Augenblick in dieser niedrigen Weise seine Betrachtungen anstellen? Chrysostomus ist der Ansicht, der Königische frage, weil er nicht schlechtweg glaube, sondern ungewiss sei, ob sein Sohn nicht zufällig durch Hülfe der angewandten Heilmittel gesund geworden sei. Allein eine solche Annahme läuft schnurstracks wider das Wort: *καὶ ἐπίστευσεν ὁ ἄνθρωπος τῷ λόγῳ.* Der Glaube an das Wort Jesu Christi, der Glaube, dass er die Wahrheit geredet habe, da er sprach: dein Sohn lebt, ist ihm nicht entschwunden, da er fragt nach der Stunde des Besserwerdens. Die Frage kommt nicht aus dem Unglauben, sondern aus dem Glauben, der da glaubt und seines Glaubens ganz gewiss werden will, der da jedes Mittel, welches sich ihm bietet, benutzt, um zu der Erkenntniss und Erfahrung der Wahrheit zu gelangen. So auch Tholuck.

Auf seine Frage erhält der Königische den Bescheid: *χθὲς ὥραν ἑβδόμην ἀφῆκεν αὐτὸν ὁ πυρετός.* Was für eine Stunde ist unter dieser siebenten Stunde zu verstehen, ist diese Stunde 1 Uhr Nachmittags, oder 7 Uhr Abends? das heisst, rechnet der Evangelist nach jüdischer oder nach römisch-griechischer Sitte? Baumgarten-Crusius, Lücke, Meyer, de Wette, Hengstenberg nehmen hier die jüdische Stundenzählung an, welche von Abend zu Abend den Tag rechnete; hiernach hätte der Vater nach unsrer Weise zu reden, noch an demselben Tage etwa gegen Abend die Freudenbotschaft empfangen können. Lampe, Lightfoot, Tholuck, Rettig nehmen die andere Zählung an; man hat gegen diese eingewandt, dass sich nicht denken lasse, wie der Vater, nachdem er von Jesus das Lebenswort gehört hatte, habe eine Nacht verstreichen lassen können, ehe er zu Hause ankam. Lampe sagt, dass der Vater *non festinans et animo tranquillo et pacato* von Jesus fortgegangen sei und da sein Herz getröstet war, unterwegs über Nacht irgendwo geblieben sei, (Ewald lässt ihn kurz und gut in Kana selbst nächtigen); allein diese Annahme ist nicht natürlich. War das Herz des Vaters auch gutes Muthes, so musste es ihn doch so nach Hause ziehen, dass er die sinkende Nacht nicht fürchtete. Allein ich sehe gar nicht ein, wie man mit Grund behaupten kann, dass, wenn die Heilung am Abend um 7 Uhr geschehen ist, der Vater irgend wo unter Weges geschlafen haben müsse. Die Entfernung zwischen Kana und Kapernaum ist doch so bedeutend, dass der Vater nicht vor Mitternacht eintreffen konnte. Die Entscheidung wird davon abhangen, ob in dem Evangelium

des Johannes nach jüdischer oder römischer Weise die Stunden berechnet werden. Rettig hat behauptet, an allen Stellen werde römisch gezählt, das Gegentheil ist von Lücke gesagt worden; da aber auch der Fall möglich ist, dass der Evangelist das eine Mal so, das andre Mal aber anders zählt, so enthalte ich mich des Urtheils. Nur auf eins in der Antwort der Knechte möchte ich noch aufmerksam machen, worauf Grotius sehr richtig schon hingewiesen hat: *non paullatim revaluit, sed subito eum reliquit febris.*

V. 53. Da merkte der Vater, dass es um die Stunde wäre, in welcher Jesus zu ihm gesagt hatte: dein Sohn lebet. Und er glaubte mit seinem ganzen Hause. Wie der Königische vorher die Glaubensprobe des Herrn bestanden hat, so besteht nun umgekehrt das Wort des Herrn die Glaubensprobe des Königischen. Der Satz: **ἔγνων οὖν ὁ πατήρ, ὅτι ἐν ἐκείνῃ τῇ ὥρᾳ, ἐν ῇ εἶπεν αὐτῷ ὁ Ἰησοῦς· ὅτι ὁ υἱός σου ζῇ καὶ ἐπίστευσε κτλ.** ist nicht ganz vollständig; nach **ζῇ** ist das Prädikat zu **ὅτι** zu ergänzen. Grotius denkt **τοῦτο ἐγένετο**, Meyer aber **ἀφῆκεν αὐτὸν ὁ πυρετός** hinzu. Es zeigt sich hier, wie sich das *credo, ut intelligam* belohnt: je mehr wir den Wegen des Herrn nachforschen — und weise ist's, auf die Führungen des Allerhöchsten zu achten — desto deutlicher enthüllen sich die verborgenen Pfade seines Regimentes, die Spuren seines allweisen, allmächtigen Waltens. Dass nur mit dem rechten Kindessinne nach den Fusstapfen des lebendigen Gottes gesucht würde! Noch ein Mal sagt der Evangelist: **ἐπίστευσεν αὐτός.** Richtig bemerkt Beda: *unde datur intelligi et in fide gradus esse, sicut et in aliis virtutibus, quibus est initium, incrementum atque perfectio. huius ergo fides initium habuit cum filii salutem petiit, incrementum, dum credidit verbum Domini, deinde perfectionem obtinuit nunciantibus servis.* Dieser letzte Glaube war der Silberblick seines Glaubens. Er glaubte jetzt schliesslich nicht mehr dem Herrn, sondern an den Herrn; Jesus war seines Glaubens Stern und Kern, seines Lebens Leben geworden. Er hat im Glauben Jesum den Herrn gesucht und gefunden. Er, der Trost in seiner Noth, ist nun das Licht seines Lebens. Durch das Kreuz ist er zu diesem seligmachenden Glauben hindurchgedrungen. Alle Trübsal, auch die Trübsal der letzten Zeit, bricht herein, damit diese duftende Rose des Glaubens unter den Dornen sich entwickle. Die leibliche Hülfe, welche der Herr uns erweist, soll eine *manuductio spiritualis* sein. Ströme lebendigen Wassers sollen von dem Leibe dessen fliessen, der da glaubt: von diesem Königischen geht ein reicher Segensstrom aus über sein Haus; der Evangelist schliesst seinen Bericht mit den köstlichen Worten: **καὶ ἐπίστευσεν αὐτὸς καὶ ἡ οἰκία αὐτοῦ ὅλη.** Der von dem Herrn zum Glauben bekehrte Königische wird, eingetreten in sein Haus, des Glaubens Bote; der Herr erweckt sich seine Zeugen aus allerlei Geschlecht und Zungen, aus allerlei Ständen und Klassen. Dieser Mann ist der erste neutestamentliche Laienprediger, wenn ich so sagen darf: ein grosser Segen folgt seiner Arbeit im Glauben und in der Liebe nach. Er zieht sein ganzes Haus in die Bahnen, in welche der Herr ihn gebracht hat. Jesus hat durch sein Wort in die Ferne gewirkt und seinen Sohn vom Tode errettet, er wirkt nun mit seinem Worte für den abwesenden Herrn und hilft ihm seine Hausgenossen vom Tode erretten. Dieser Königische ist der erste neutestamentliche Hausvater, der Prophet, Priester und König zugleich ist. Whitfield sagt ein Mal: der Hausvater hat drei Aemter: das des Propheten, zu lehren, das des Priesters, für und

mit seinem Hause zu beten und das des Königes, zu regieren, zu leiten und zu sorgen für sie. Das letztere vergessen sie nicht so leicht wahrzunehmen, ja über dieses halten sie gewöhnlich sehr eifersüchtig, aber für die zwei ersten Aemter tragen sie wenig Sorge. Leider ist es so. Luther schreibt: Er glaubte mit seinem ganzen Hause; er hat also zugenommen im Glauben, dass er nicht allein von einem niedern Stande in einen höheren gefahren ist, sondern hat auch andre Leute zum Glauben geführt; er ist nicht allein in seinem Glauben geblieben, hat einen thätigen Glauben gehabt, der nicht im Herzen müssig und still gelegen ist, sondern herausgebrochen und hat diesen Christum gepredigt und gepriesen, wie er zu Christo gekommen und Trost von ihm empfangen und wie durch seinen Glauben ihm geholfen sei, also das Alles zum Glauben musste, was im Hause war. Denn das ist ja die Natur des Glaubens, dass er zu ihm zieht andere Leute, bricht aus, geht durch die Liebe in's Werk. Der Glaube kann nicht anders, er muss reden, denn er will nützlich sein dem Nächsten."

V. 54. Das ist nun das andere Zeichen, das Jesus that, da er aus Judäa in Galiläa kam. Der Evangelist hebt ausdrücklich hervor, dass Jesus wieder ein Wunder gethan hat, da er aus Judäa nach Galiläa kam, und weist damit auf 2, 1 ff. zurück, auf das Wunder auf der Hochzeit zu Kana, welches er ja auch vollbrachte, da er aus Judäa in Galiläa kam; ich beziehe so dieses πάλιν mit Meyer auf ἐποίησε. Und dieses Wunder war das zweite — nicht überhaupt, denn Johannes hat 2, 23 gesagt, dass Jesus viele Zeichen zu Jerusalem gethan habe — auch wohl nicht das zweite Wunder in Galiläa überhaupt, was Tholuck denkt, sondern nur das zweite auf solch einer Rückreise. Augustinus und Chrysostomus finden in diesem Zusatze eine ernste Rüge der Galiläer. Das erste Wunder habe nur die Jünger zum Glauben gebracht, dieses zweite nur das Haus des Königischen, während in Samarien eine ganze Stadt sofort gläubig geworden sei und zwar ohne Wunder.

Origenes deutet diese Geschichte auf die Wiederkunft des Herrn: die zweite Ankunft in Galiläa ist die Parusie. Der Königische ist Abraham oder Jakob, der für seine Kinder bittet, dass der Herr sich ihrer noch am Ende erbarme.

Von dem Glauben spricht diese Perikope: sie zeigt sein Wachsthum, sein Wesen, seine Arten, seine Verheissung.

Der Glaube wächst.
1. In der Noth wird er geboren,
2. im Vertrauen wird er geübt,
3. in der Heilserfahrung wird er vollendet.

Die Lebensgeschichte des Glaubens.
1. Sein Anfang liegt in der Noth,

2. sein Fortgang führt durch Anfechtungen hindurch,
3. sein Ende ist die Gemeinschaft der Gläubigen.

Wann wächst unser Glaube gesegnet?

1. Wenn aus dem Wunderglauben der Glauben an das Wort,
2. und aus dem Glauben an das Wort der Glaube an die Person des Herrn hervorwächst.

Wie kommt es bei uns zum lebendigen, seligmachenden Glauben?

1. Wenn wir zu dem Herrn kommen,
2. wenn wir von dem Herrn uns strafen lassen,
3. wenn wir dem Herrn auf sein Wort glauben,
4. wenn wir den Herrn als unsren Heiland erfahren.

Was gehört zum rechten Glauben?

1. Ein rechtes Beten um des Herrn Hülfe,
2. ein rechtes Halten an des Herrn Wort,
3. ein rechtes Forschen nach des Herrn Wunder,
4. ein rechtes Zeugen für des Herrn Ehre.

Christus ist unsers Glaubens Kern und Stern.

Denn er ist unsers Glaubens 1. Anfänger,
2. Förderer,
3. Vollender.

Das Kreuz des Glaubens Schule!

1. Es weckt,
2. es prüft,
3. es krönt den Glauben.

Verschieden erscheint der Glaube!

1. Der Eine will Zeichen und Wunder sehen,
2. der Andere traut dem Worte Gottes,
3. der Andre sucht in der Erkenntniss und Erfahrung noch zu wachsen,
4. der Andere lebt und wirkt für den Herrn.

Glaubst du!

1. Aus Noth?
2. dem Worte?
3. an den Herrn?

Wie gross ist des Glaubens Lohn?

1. Er erfährt, was er glaubt,
2. er lebt dem, an den er glaubt,

3. er ist selig, indem er glaubt,
4. und macht selig durch den, an den er glaubt.

Der Sohn des Königischen.
1. Rufe mich an in der Noth,
2. so will ich dich erretten,
3. und du sollst mich preisen.

Wenn ihr nicht Zeichen und Wunder sehet, so glaubet ihr nicht.
1. Ein Wort offenbarer Rüge,
2. ein Wort verborgener Verheissung.

Die unversiegliche Lebenskraft der evangelischen Kirche.
Denn 1. sie hat das lebendige Wort,
2. sie hat den lebendigen Glauben.

---

22. Der zweiundzwanzigste Sonntag nach Trinitatis.

Matth. 18, 23—35.

Die Tendenz dieses Gleichnisses ist von dem Herrn in der daran gehängten Erklärung so klar ausgesprochen, dass kein Zweifel darüber übrig bleibt, was dieser Sonntag durch sein Evangelium uns lehren wolle. Diese Mahnung zum Vergeben passt ausserordentlich gut in den eschatologischen Cyklus. Die Bitte in dem V. U.: vergib uns unsre Schulden, wie wir vergeben unsren Schuldigern; gibt uns schon zu bedenken, dass ein innerer Zusammenhang zwischen dem Vergeben Gottes und dem Vergeben unsrer Seits besteht: diese Perikope lehrt, dass Gott uns nur vergeben kann, wenn wir auch vergeben unsrem Bruder seine Fehler. Stellte das vorige Evangelium den lebendigen Glauben hin als dasjenige, was uns zu dem Heile verhilft, so hören wir jetzt, dass dieser Glaube in einem Leben sich zu erweisen hat, das da Liebe und Vergebung übt.

V. 23. Darum ist das Himmelreich gleich einem Könige, der mit seinen Knechten rechnen wollte. Der Evangelist Matthäus, welcher uns dieses Gleichniss allein aufbewahrt hat, knüpft es mit einem *διὰ τοῦτο* an das Vorhergehende an. Bleek meint, diese Anknüpfung gehöre wohl dem evangelischen Schriftsteller an, der dieser Parabel hier ihren Platz wohl wegen der Verwandtschaft mit den vorhergehenden Aussprüchen überhaupt von V. 15 an angewiesen habe; allein die Verknüpfung ist eine so innige, dass Bleek mit seiner Behauptung keinen Beifall finden konnte. Petrus hatte seinen Meister gefragt: wie viel mal er dem Bruder, der an ihm sündige, zu vergeben habe, ob sieben Mal genüge. Siebzigmal siebenmal, hatte die Antwort gelautet. Diese Zahl des Herrn im Gegensatze zu der Zahl des Apostels sagt, dass über das Vergeben nicht Buch zu führen ist, dass es vielmehr ein *progressus in infinitum* ist; dass nicht gezählt,

sondern frisch und fröhlich in einem fort vergeben werden soll. Petrus war nur zu einem sehr beschränkten Vergeben bereit, dieses knappe Maass reicht für die einfachsten Lebensverhältnisse schon nicht aus und doch ist dieses Maass des Petrus weit grösser als das Maass des natürlichen Menschen, der mag überhaupt nicht vergeben, sondern greift den Schuldigen an und spricht: Auge um Auge, Zahn um Zahn! Calvin sagt: *quia nos ad misericordiam flectere difficile est, praesertim vero ubi multa fratrum vitia toleranda sunt, statim taedium obrepit, doctrinam hanc aptissima parabola Dominus confirmat, cuius summa est eos, qui ad ignoscenda fratrum delicta sunt inflexibiles, pessime sibi consulere ac statuere sibi legem nimis duram et gravem, quia Deum experientur aeque rigidum et inexorabilem erga se ipsos.* Fritzsche will diese Parabel noch enger an das Verhergehende anschliessen: *nempe quia saepissime est alteri iniuriarum concedenda venia cf. v. 22*, allein da der Herr am Schluss hierauf nicht den Accent legt, auch die ganze Anlage des Gleichnisses dieser Annahme nicht entspricht, bleiben wir bei der allgemeinen Auffassung stehen, dass die Pflicht des Vergebens dringend an's Herz gelegt werden soll. Origenes sagt schon: ἡ μὲν περίνοια τῆς παραβολῆς διδάσκειν βούλεται, συγχωρητικῶς εἶναι τῶν εἰς ἡμᾶς ἁμαρτημάτων τοῖς ἀδικήσασιν ἡμᾶς. Wenn Meyer sich noch ausdrücklich gegen de Wette und Bleek ausspricht, welche die Versöhnlichkeit hier empfohlen finden, so erscheint uns dieser Protest auf Silbenstecherei zu beruhen. Denn jenes unbegränzte Verzeihen und Vergeben wird ja doch wohl dasjenige sein, worin die Versöhnlichkeit mit dem fehlenden Bruder zu Tage tritt. Euthymius verengt wohl mehr absichtslos den Gesichtskreis der Parabel, wenn er schreibt: διὰ τὸ χρῆναι πάντοτε συγχωρεῖν τῷ πάντοτε μετανοοῦντι: die dem Nächsten zu ertheilende Vergebung wird durchaus nicht von der Busse desselben abhängig gemacht, sondern schlechterdings gefordert; wir haben jedem zu vergeben, selbst dem, welcher der Sünde, die er an uns begangen hat, sofort eine andere Sünde hinzufügt. Mit dem Himmelreich verhält es sich also, als wenn ein ἄνθρωπος βασιλεύς mit seinen Knechten abrechnen will. Der König soll euch hier nicht durch ἄνθρωπος als ein humaner charakterisirt werden, im Griechischen hat ἄνθρωπος gar nicht diesen Sinn: sondern ἄνθρωπος wird durch βασιλεύς näher bestimmt. Es können gar viele Menschen abrechnen mit Andern, der hier aber Rechenschaft abhielt, war nicht ein gewöhnlicher Mensch, sondern ein mächtiger König. Das Himmelreich hat nicht bloss ein Angesicht, es hat zwei: das eine Angesicht zeigt es als das Reich, darin ein gnädiger und barmherziger Gott waltet und Viele verlieren sich in diesen Anblick; es hat aber noch ein anderes Angesicht, das ist ernst und furchtbar, der gnädige und barmherzige Gott sieht wohl lange mit zu, aber er sieht nicht durch die Finger. Er hat eine Stunde schon gesetzt, da er den Erdkreis richten will mit Recht und Gerechtigkeit. Remigius lässt es in Frage, wer unter diesem Könige zu denken sei, ob Gott der Vater oder der Herr Christus. Es könnte ein dogmatisches Interesse geben, hier unter dem ἄνθρωπος βασιλεύς den Herrn zu verstehen. Bekanntlich beruft sich Faustus *Socinus de Christo servatore lib. 3, c. 2* auf dieses Gleichniss mit, um gegen die Kirchenlehre von der Versöhnung des Menschen mit Gott durch den einigen Mittler Jesus Christus zu polemisiren — der König fordert ja kein Lösegeld, keinen Bürgen. Allein wir möchten auch hier wie 22, 2 bei dem Nächstliegenden stehen bleiben und erklären den König für das parabolische Bild von Gott

dem Vater. Gegen die Socinianer würde schon die einfache Bemerkung genügen, dass es nicht Aufgabe eines Gleichnisses sein kann, den ganzen Jnhalt der christlichen Lehre zum Vortrag zu bringen, dass jedes Gleichniss nur einen Ausschnitt aus den Lehrganzen uns bietet. Hier kam es nicht darauf an, zu lehren, worauf hin uns Gott alle Sünde vergibt, sondern einfach aus der Vergebung, welche wir von Gott empfangen, unsre Pflicht, dem Nächsten zu vergeben, abzuleiten. Unter den Knechten, mit welchen der König sich berechnen wollte, dürfen wir nicht Sclaven verstehen, denn V. 25 wird einer dieser Knechte wie eine ganz freie Person behandelt, sondern Beamte, Diener des Königs, welchen er sein Land und die Einkünfte desselben zur Verwaltung anvertraut hat; so schon Grotius, Kühnöl, Fritzsche, Meyer, Bleek, de Wette, Thiersch u. A. Das Wort δοῦλος erscheint in der klassischen Gräcität schon in diesem Sinne, nach den Begriffen der alten Welt ist ja der König absoluter Monarch und ihm gegenüber haben die Unterthanen kein Recht, sie sind vor ihm rechtlose Subjecte.

V. 24. Und als er anfing zu rechnen, ward Einer vor ihn gebracht, der war ihm zehntausend Pfund schuldig. Der König führt seinen Vorsatz aus. Es hat den Anschein, dass keiner seiner Knechte sich aus freien Stücken zur Ablage seiner Rechnung meldet — sie haben alle guten Grund, die Rechenstube ihres Königs zu meiden wie den Ort der Qual. Bengel bemerkt zu προσηνέχθη *vel invitus*; er hat damit das Richtige getroffen. Das Wort malt uns ja vor die Augen, wie dieser Mensch nicht mit aufgerichtetem Haupt und siegesgewissen Schritten herzueilt, er kommt nicht selbst, daher kein προσῆλθε, sondern er wird herbeigeführt, herbeigeschafft. Alles Sträuben und Verbitten half ihm nichts: die Knechte des Königs hatten einen bestimmten Befehl erhalten, den führten sie mit Kraft und Nachdruck aus. Dass der König gerade dieses Knechtes wegen ganz bestimmte Befehle ertheilt hatte, geht aus der Parabel nicht hervor: Lange freilich sagt, der König habe Befehl ertheilt, Einen der Ersten, Höchstgestellten zu bringen; allein davon ist in dem Text nichts zu lesen. Der Erste Beste, welchen die Knechte fanden, die da ausgeschickt waren, war ein ὀφειλέτης μυρίων ταλάντων. Welcher Mensch ist nicht ein Schuldner vor Gott? Kein Mensch wagt das zu leugnen und der natürliche Mensch versteckt sich gar gern hinter das Feigenblatt, welches er Röm. 3, 23 findet: sie sind allzumal Sünder und mangeln des Ruhmes, den sie an Gott haben sollten. Der Christ, welcher seine Schuld vor Gott in Abrede stellen wollte, wäre schlimmer als ein Heide, denn alle Heiden erkennen und bekennen sich durch die Opfer, welche sie darbringen, als Sünder und Schuldner vor Gott, ja sie erkennen und bekennen, dass sie die grössten Sünder und Schuldner vor Gott sind; sie opfern nicht ein Geringes von ihrem Gute, sondern das Beste, was sie besitzen, ja nicht bloss ihr Gut, sondern selbst ihr Fleisch und Blut. Dieser Mensch war ein ὀφειλέτης μυρίων ταλάντων, Origenes fasste μυρίων schon im Sinne von πολλῶν, wie auch Chrysostomus und später Wetstein, Fritzsche u. A. Dies ist aber, wie Bleek schon bemerkt, wohl nicht ganz richtig. Bei dem Schuldner dieses Schuldners des Königs wird angegeben, nicht dass er eine ganz geringe Summe, sondern dass er hundert Denare schuldig gewesen sei; es liegt desshalb am nächsten, hier nicht im Allgemeinen eine sehr grosse Schuld angedeutet, sondern die grosse Schuld bestimmt angegeben

zu sehen. Ueber die Höhe dieser Schuld nach unserer Geldwährung streiten sich die Ausleger: es lässt sich eben nicht genau ermitteln, nach welchen Talenten der Herr hier rechnet. Ist das jüdische Talent gemeint, so kommt die höchste Summe heraus, denn dasselbe hat nach Hager, die Münzen der heil. Schrift, einen Werth von beinahe 2600 Thalern; ist das persische Talent hier zu finden, so würde die Schuld etwas geringer sein, denn dasselbe ist ungefähr 1800 Thalern gleich; bei dem griechischen Talente würde die geringste Summe herauskommen, denn ein solches Talent gilt fast 1600 Thaler; bei dem römischen Talente würde eine etwas grössere Summe sich ergeben, denn dasselbe beträgt circa 1600 Thaler. Wir wollen uns nicht streiten, ob hier mit Gerlach das sogenannte syrische Talent à 320⅓ Thaler anzunehmen ist oder mit Olshausen das jüdische oder mit Meyer das attische: für uns ist nur von Interesse, zu erkennen, wie durch diese Angaben die Schuld des Knechtes als eine ganz unermessliche hervortritt. Wer kann merken, wie oft er fehlt? Boos berechnet diese Schuld auf eine einfache Art, er sagt: der Gerechte fällt des Tages sieben Mal, weil nun das Jahr 365 Tage hat, so fällt er in einem Jahre schon 2555 Mal. Wie oft in seinem ganzen Leben? Augustinus gedenkt bei den 10,000 Talenten an die zehn Gebote und lässt jedes 1000 Mal von uns übertreten werden: ein recht praktischer Fingerweis. Wir gehen so leicht und wohlgemuth dahin und haben gar keine Ahnung, welch eine schwere Schuld auf uns lastet: da schickt uns der Herr die Boten seines Gerichtes, da schlägt er seine Bücher auf und fängt mit uns an zu rechnen: wir erkennen nun, dass wir mehr Sünden haben als Haare auf unserem Haupte, sie stehen wie Berge vor uns und fallen auf uns. Gut sagt Luther: einer solchen grossen Summe Geldes gleicht der Herr unsere Sünde; damit anzuzeigen, dass wir sie nimmer ablegen oder dafür genug thun können. Denn also gehet es auch zwischen Gott und uns zu, wenn Gott Rechnung halten will, so lässt er die Predigt von seinem Gesetz ausgehen, durch welches wir erkennen lernen, was wir schuldig sind, als wenn Gott zum Gewissen sagt: du sollst keinen anderen Gott haben, sondern mich allein für Gott halten, mich liebhalten von ganzem Herzen und dein Vertrauen allein auf mich setzen: das ist die Rechnung und das Register, darin geschrieben stehet, was wir schuldig sind. Das nimmt er in die Hand, liest es uns her und spricht: siehe, das sollst du thun, du sollst mich allein fürchten, lieb haben und ehren, du sollst allein auf mich vertrauen und dich des Besten zu mir versehen, so thust du das Widerspiel und bist mir feind, glaubst nicht an mich und setzest dein Vertrauen auf andere Dinge. Summa Summarum: da siehst du, dass du keinen Buchstaben vom Gesetze hältst. Wenn nun das Gewissen solches hört und das Gesetz recht an Einen kommt, so sieht der Mensch, was er schuldig ist zu thun und nicht gethan hat, wird gewahr, dass er keinen Buchstaben gehalten habe und muss bekennen, dass er nicht einen Augenblick Gott geglaubt und geliebt habe."

V. 25. Da er's nun nicht hatte zu bezahlen, hiess sein Herr ihn verkaufen und sein Weib und seine Kinder und Alles, was er hatte, und bezahlen. Die Rechnungen sind verglichen, das Facit ist gezogen: die Schuld steht riesengross vor seinen Augen und er kann sie nicht um einen Heller mindern. Der König hat nicht eigenmächtig zu der Schuld seines Knechtes hinzugesetzt, um ihn so insolvent

zu machen: was hätte er lieber, als dass sein Knecht mit Ehren in dem Gericht bestünde? Gibt es denn für einen Herrn, welcher anderen Menschen grosses Vertrauen geschenkt hat, eine glücklichere Stunde als die, wo er seinen Knecht treu erfindet und zu ihm sprechen darf: ei du frommer und getreuer Knecht! Der Knecht erkennt die Richtigkeit des Rechnungsabschlusses an, er schweigt im Gefühle seiner tiefen Verschuldung. Der Herr gebietet, ihn zu verkaufen. Wie blind ist doch die Welt! Am Ende nimmt sie doch auch wahr, dass die Sünde kein leeres Wort, kein hohler Wahn ist: aber sie redet sich so gerne ein, dass es mit der Strafe der Sünde nichts sei. Geschehene Dinge, heisst es, sind nicht zu ändern: die Griechen haben das schon nackt ausgesprochen, so Plato im Protagoras 324. B.: *οὐ ἂν τόγε πραχθὲν ἀγένητον θείη*, so Pindarus Ol. 2, 39 ff.:

τῶν δὲ πεπραγμένων
ἐν δίκᾳ τε καὶ παρὰ δίκαν
ἀποίητον οὐδ᾽ ἂν
χρόνος, ὁ πάντων πατήρ,
δύναιτο θέμεν ἔργων τέλος.

Allein mit der Sünde muss es anders sein nach der Welt Meinung: sie schmeichelt sich mit dem Wahne, dass sie das *minus* in ein *plus*, das Deficit vor Gott in ein Guthaben an Gott verwandeln könne. Der König in dem Gleichniss theilt nicht diese Ansicht: der Schuldner ist insolvent und wird ewig insolvent bleiben, er verfällt dem Rechte, dem strengen, unerbittlichen Rechte. Der Herr berichtet: *ἐκέλευσεν αὐτὸν ὁ κύριος πραθῆναι.* Auf dem *αὐτόν* liegt der Nachdruck, desshalb ist es vorgezogen: die Rechtmässigkeit des ganzen Verfahrens decken die Worte *ὁ κύριος αὐτοῦ* auf. Dieser König konnte und durfte so auftreten, denn dieser Knecht gehörte nicht noch einem anderen Herrn an, sondern war sein ausschliessliches Eigenthum. An dem, der mir das Meine umgebracht hat, darf ich mich erholen: den Schaden, den er mir zugefügt hat, darf ich so gut, als es geht, mir von dem Seinen ersetzen lassen. Nach dem strengen jüdischen Rechte handelt der Herr mit seinem Knechte, vgl. Exod. 22, 3. Levit. 25, 39. 2 Reg. 4, 1. Amos. 2, 6 und 8, 6. — Michaelis, mosaisches Recht, 2. Aufl. 3. §. 148. p. 39. Dasselbe Recht galt nach Plutarchus vita Solon. c. 15 vor Solon, auch bei den Römern war der zahlungsunfähige Schuldner seinem Gläubiger mit Gut und Blut haftbar; die 12 Tafeln bestimmten, wie Gellius in den *noct. att. 20, 1, 49* berichtet: *tertiis nundinis partis secanto. si plus minus ve secuerunt, se fraude esto:* es stand hiernach dem Gläubiger das Recht zu, — *nihil profecto immitius, nihil immanius* sagt der Schriftsteller gleich §. 50 weiter — seinen bösen Schuldner zu viertheilen, vgl. *Livius 2, 23. 6, 36.* Streng ist der König, aber bei aller Strenge ist und bleibt er immer noch ein gütiger, seinem Knechte wohlgesinnter Herr. Er ertheilt seine Befehle nicht im Geheimen seinen Knechten, der Uebelthäter hört das Urtheil mit an: er weiss, was ihm sicher bevorsteht und hat, da der Verkauf doch nicht in einem Augenblicke vor sich gehen kann, noch eine Gnadenfrist. Die Strafe lässt den Schuldigen mit seiner Person aufkommen für seine Schuld: wie er sich die Freiheit nahm, zu sündigen, so muss er mit dem Verlust seiner Freiheit dafür büssen. Aber die Gerechtigkeit des Königs begnügt sich mit dieser Strafe noch nicht. Der *δοῦλος* ist nicht ein einzelnes Individuum, er hat Weib und Kind. Diese sind mit haftbar: nicht, wie Einige meinen, weil das Weib den Mann in

dem Verschwenden unterstützt hat und die Kinder dem Vater dabei behülflich gewesen sind; sondern aus dem einfachen Grunde, weil dem Gläubiger der Schuldner zugewiesen wird mit Allem, was er hat, und im Alterthume galten Weib und Kind noch nicht als Personen, sondern nur als Sachen, vgl. *2 Reg. 4, 1. Nehem. 5, 5. Jesaj. 50, 1.* Wie schrecklich sind die Folgen der Sünde; sie zieht den Schuldigen mit Allem, was er besitzt, in den Abgrund des Verderbens. Verstrickt die Sünde des Einen auch den Andern nicht gerade in dieselbe Sünde, verführt sie ihn mit Wort und Werk nicht zu gleicher Missethat, so erstrecken sich doch ihre traurigen Wirkungen auf den Nächsten. Unsere Sünden bringen über die, mit welchen wir am allernächsten verbunden sind, ein namenloses Unglück und Unheil: Gott straft die Sünden der Väter so oft an den Kindern. Der Vater bringt durch seine Verschwendung das Erbtheil seiner Kinder um und hinterlässt sie in der bittersten Armuth: er macht den Namen, den sie mit ihm führen, auf ganze Generationen stinkend im Lande. Aus der Erzählung von dem reichen Manne erkennen wir, welche Qualen es in dem Jenseits bereitet, wenn man im Diesseits Andern ein Stein des Anstosses gewesen ist: welche Pein muss es erst sein, wenn man sich sagen muss, du hast dein unschuldiges Weib, deine unschuldigen Kinder in das Verderben hineingezogen!

So soll nun Alles, was der Knecht besitzt, verkauft werden *καὶ ἀποδοθῆναι.* Der zu erwartende Kaufschilling reicht natürlich nicht aus, den enormen Schaden zu decken. Darauf ist es aber auch gar nicht abgesehen, es soll Recht und Gerechtigkeit geübt werden, es werde der Schaden ersetzt oder nicht ersetzt. Der Mensch handelt häufig so, dass er den Schuldigen laufen lässt, weil er von ihm doch keine Wiedergutmachung erwarten darf. — Gott der Herr handelt nimmer so. Er erleidet, wenn ein Knecht ihm auch 10,000 Talente durchbringt, keinen Schaden, denn er ist der Herr über Alles — aber er will, dass das Recht dem widerfahre, welcher sich an ihm vergangen hat. Das Recht ist eine Wohlthat für den, welcher widerrechtlich gehandelt hat. Es soll bezahlt werden, so heisst das Urtheil. Fritzsche, Paulus, de Wette sagen: es soll der Erlös in die Kasse des Königs abgeführt werden: richtiger sagen Meyer, Bleek u. A. mit Verweisung auf das eben vorangegangene *ἀποδοῦναι*, es soll bezahlt werden. Dass der Erlös nicht hinreicht, ändert an der Sache nichts: der Befehl wird gegeben; die Knechte mögen zusehen, wie weit sie ihn ausführen können.

V. 26. D a f i e l d e r K n e c h t n i e d e r, b e t e t e i h n a n u n d s p r a c h: H e r r, h a b e G e d u l d m i t m i r, i c h w i l l d i r A l l e s b e z a h l e n. Unter diesem Gerichte beben die Kniee des Knechtes: die Schrecken des Gerichtes ergreifen den Leichtsinnigen, der Stolze bricht zusammen und fällt vor seinem Herrn nieder. Seine Sünden und Schulden haben ihn ergriffen, sie sind ihm zu schwer geworden, er kann sie nicht tragen. Aus der Tiefe wimmert eine Stimme, die Gnade sucht. Der Knecht liegt auf seinem Angesicht, wagt nicht in das Angesicht seines Herrn und Königs zu sehen, er spricht: *κύριε, μακροθύμησον ἐπ' ἐμοὶ καὶ πάντα σοι ἀποδώσω.* Stier ist gewiss auf dem Holzwege, wenn er meint, dieser Mann mache es in seiner Angst nicht ohne fortgesetzten Muthwillen wie alle bösen Schuldner, die immer wieder vom künftigen Bezahlen reden, Frist und Geduld verlangen, wo doch mit aller Geduld nichts zu erlangen bleibt. Bengel hat diese Worte

anders aufgefasst; er leitet sie so ein: *ostenditur sensus animi contriti.* Ganz vortrefflich malt Luther: ehe der König mit ihm Rechnung hielt, hat er kein Gewissen, fühlt die Schuld nicht und wäre immer hingegangen, hätte mehr Schuld gemacht und nichts darnach gefragt. Da aber der König mit ihm rechnen will, fühlt er die Schuld allererst. Also geht es mit uns auch. Der mehrere Theil fragt nichts nach der Sünde, geht sicher dahin, fürchtet sich nicht vor Gottes Zorn. Solche Leute können nicht zur Vergebung der Sünden kommen, denn sie kommen nicht dahin, dass sie wüssten, dass sie Sünden haben. Sie sprechen wohl mit dem Munde, sie haben Sünde; aber wenn's ihnen ein Ernst wäre, so würden sie viel anders reden. Dieser Knecht sagt auch wohl, ehe sein Herr mit ihm Rechnung hält, so viel bin ich meinem Herrn schuldig, nämlich zehntausend Pfund: aber er geht dahin und lacht's. Da aber die Rechnung gehalten ist und sein Herr heisst verkaufen ihn, sein Weib, seine Kinder und Alles, was er hat und bezahlen: da fühlt er's. Also fühlen wir auch den Ernst, wenn uns unsere Sünden im Herzen offenbart werden, wenn uns das Schuldenregister vorgehalten wird, da vergeht uns das Gelächter. Alsdann sprechen wir: ich bin der allerelendeste Mensch, es ist kein unglückseligerer Mensch auf Erden, denn ich. Solch Erkenntniss macht einen rechten demüthigen Menschen, macht Reue, dass man zu rechter Vergebung der Sünden kommen kann. Wo solche Demuth nicht vorhergeht, da ist auch keine Vergebung der Sünden. Darum gehört das Evangelium von der Vergebung der Sünde allein für die rechten Christen, die ihre Sünde recht erkennen und fühlen; die andern rohen Leute, die ihre Sünde nicht erkennen noch fühlen, gehören nicht hierher; verstehen auch nicht diesen Artikel von Vergebung der Sünde, wiewohl sie davon predigen hören, so bleibt es ihnen doch zugedeckt. — Wo sollen wir aber nun hin? Die Schuld ist vor Augen, wir können nicht leugnen; — so will der Herr bezahlt sein; wir aber können nicht bezahlen, das ist unmöglich. Das ist nun das treffliche Stück, dagegen wir unsere Ohren neigen und unsere Herzen weit aufthun sollten, ob wir diese Kunst auch lernen könnten, dass wir aus der grossen Schuld möchten kommen und dem Tode entfliehen. Es geschieht aber solches allein damit, dass wir thun, wie der Herr hier sagt, dass der Knecht gethan habe. Er sieht beides wohl, seine grosse Schuld, darnach sein Unvermögen und die Strafe. Darum fällt er vor den Herrn nieder, betet ihn an und spricht: habe Geduld mit mir. Das heissen wir auf deutsch zu Kreuz kriechen und Gnade begehren. Das will der Herr, dass wir's lernen sollen, so wir anders von der Schuld wollen ledig werden. Denn wer die Schuld nicht bekennen, sondern leugnen wollte (wie die Pharisäer thun, die sich für fromm und gerecht halten), der würde seine Sache nur ärger machen. So wir's aber bekennen, so sind wir gefangen, denn wir können's ja nicht bezahlen. Darum ist's ein gefährlicher, greulicher Irrthum, dass man im Papstthum die Leute auf eigene Werke und Genugthuung weist, Sünde damit abzulegen. Der einige Weg ist, dass du solche Sünde und Schuld bekennest und mit dem Knechte niederfallest und um Gnade bittest und sprechest mit dem Zöllner: ach, Herr, sei mir gnädig! — Ja sprichst du: es sagt gleichwohl der Knecht: ich will dir Alles bezahlen. Ja, er fährt zu der Narr, und meint, er wolle noch bezahlen. Das ist die Plage aller Gewissen, wenn die Sünde kommt und beisst, dass sie fühlen, wie sie mit Gott übel daran sind, so haben sie keine Ruhe, laufen hin und her,

suchen hie und da Hülfe, dass sie der Sünde los werden und vermessen sich, dass sie Gott noch viel thun, um die Sünde zu bezahlen. Also thun wir eben, wie hier dieser Narr thut. Wenn wir schon hören, dass uns Vergebung der Sünden verheissen sei, so geht es uns dennoch nicht ein, sondern sind also gesinnt: die und die Sünde habe ich gethan, so viel guter Werke will ich dagegen thun, will so viel fasten, beten, Almosen stiften und meine Sünde bezahlen. Denn menschliche Natur will allzeit die Hand im Solde haben und den Ruhm davon tragen und den ersten Stein legen. Auch können wir solche Gnade, die so reich und überschwänglich ist, nicht fassen. Es dünkt uns immerdar, es sei zu viel, Gott werde nicht so gnädig sein, dass er uns Alles sollte nachlassen, es müsse dennoch auch etwas bezahlt werden, es sei zu viel, dass man uns Alles ganz und gar nachlassen und schenken sollte. Wiewohl das auch wahr ist, wer Vergebung seiner Sünden begehrt, der muss am wenigsten den Vorsatz haben, er wolle der Schuld nicht mehr machen, d. h. er wolle von Sünden ablassen und sich bessern und hinfort frömmer werden. Denn in Sünden fortfahren und davon nicht wollen ablassen und dennoch um Vergebung bitten, das heisst des Herrn unsres Gottes spotten. Ein solch Herz, das also mit dem Gesetz getroffen ist und seinen Jammer und Noth fühlt, das ist recht gedemüthigt. Darum fällt es vor dem Herrn nieder und bittet Gnade, nun hat es den Fehler noch, dass es ihm selbst helfen will, das kann man aus der Natur nicht reissen." Soweit Luther.

V. 27. Da jammerte den Herrn desselben Knechtes und liess ihn los und die Schuld erliess er ihm auch. Nicht einen muthwilligen Spott hat der König aus den Worten seines Knechtes herausgehört, sondern den Angstschrei der Verzweiflung: er erkennt, dass dieser sich fürchtet vor seinem gerechten Zorn und wie ein Wurm sich krümmt im Staube vor seiner Majestät. Das greift ihm an sein königliches Herz, er wird auf das Tiefste ergriffen und bewegt: es jammerte ihn. Das ist die rechte und eigentliche Farbe, sagt Luther wieder trefflich, damit man Gottes und sein Herz auf das eigentlichste malen kann und soll. Wer ihm aber eine andere Farbe gäbe, der malt ihn unrecht und anders denn er an ihm selbst ist. Denn dass unsere Herzen dafür halten, Gott sei ein ernster Richter, dabei die Sünder keine Gnade finden, das ist ganz und gar ein falscher Gedanke, obgleich das Gesetz selbst von unserem Herr Gott nicht anders predigt. Denn das Gesetz redet von den Sündern, die keine Gnade hoffen und begehren. Die Sünder aber, die ihre Sünden bekennen, lassen's ihnen leid sein und bitten desshalb um Gnade — die sollen Gnade finden. Ursach, Gott ist ein gnädiger Gott und hat ein väterlich Herz. Wenn du also in Sünden steckst und dich ängstest, deine Werke thun es nicht, sondern Gottes Erbarmen thut es, dass er sich deines Elendes jammern lässt und sieht, dass du in solcher Angst steckst, dich im Schlamm würgest und dir nicht heraushelfen kannst: das sieht er an, dass du nicht bezahlen kannst, darum schenkt er dir Alles. Mit welcher Spannung mochte der Knecht auf den Erfolg seiner flehentlichen Bitte harren. Das Schwerste, das ihn treffen konnte, drohte ihm und die strengsten Befehle sind seinetwegen schon erlassen. Er hatte die Gnade seines Herrn schon genug erfahren, aber auch seine Gerechtigkeit hatte sich ihm nicht unbezeugt gelassen, sein eigenes Gewissen schlug und verdammte ihn: er konnte nicht hoffen, dass die Gnade in dem Herzen seines Herrn über die Ge-

rechtigkeit siegen werde. Was er nicht hoffen konnte, das geschieht. Der König schiebt sein Gericht nicht bloss auf, er gewährt ihm nicht bloss zur Beschaffung der 10,000 Talente eine Frist; über Bitten und Verstehen ist er gnädig und barmherzig. Chrysostomus ruft schon voll Verwunderung: *εἶδες πάλιν φιλανθρωπίας ὑπερβολήν; ἐξήτησε μόνον καιροῦ ὑπέρθεσιν ὁ οἰκέτης, ὁ δὲ μεῖζον ἢ ᾔτησεν, ἔδωκεν, ἄφεσιν ὁλοκλήρου τοῦ δανείσματος καὶ συγχώρησιν.* Der Knecht war durch das Urtheil seines Herrn schon seiner persönlichen Freiheit beraubt und der Schuldhaft überwiesen, der König *ἀπέλυσεν αὐτόν*, er gab ihn frei, schenkte ihm seine volle Freiheit wieder. Aber es soll dieser Knecht nicht mit der bangen Furcht dahingehen, dass sich das Gericht seines Herrn doch noch über kurz oder lang an ihm erfüllen werde; es soll ihm, je rühriger und gewissenhafter er arbeitet, damit er habe, um das *δάνειον*, das vorgestreckte Geld zu entrichten, nicht immer deutlicher werden, dass Alles doch nichts helfen kann, dass er mit Weib und Kind trotz der Gnadenfrist doch unrettbar dem Verderben anheimgefallen ist: mit aufgerichtetem Haupte, mit frohlockendem Herzen soll er dahingehen. Freude, Friede will das Erbarmen des Herrn in das Herz seines Knechtes bringen. Daher geht die Barmherzigkeit über die Bitte weit hinaus: *unum petierat*, sagt Bengel, *duo impetravit beneficia*. Baumgarten-Crusius bemerkt zu dieser Stelle: Die Verweigerung des Königs V. 27 bedeutet: dass vor Gott dieses nicht gelte, sondern freie Vergebung. Die alten Protestanten hätten dieses bemerken sollen; sie liessen die Stelle unbenutzt." Es wird zuzugeben sein, dass die alten evangelischen Dogmatiker, bezw. Polemiker von diesem Gleichnisse und diesem Zuge in Sonderheit nicht den ausgiebigen Gebrauch gemacht haben, den sie davon hätten machen können und sollen. Es wäre aber ein Unrecht, wenn man ihnen vorwerfen wollte, dass sie die Bedeutung dieser Stelle nicht erkannt hätten. Luther hat diesen Text schon trefflich ausgelegt: solches sollen wir fleissig merken, spricht er, auf dass wir wissen, wie wir der Sünde los werden, nämlich durch keine andre Weise noch Mittel, denn wie im dritten Artikel unsres christlichen Glaubens steht: ich glaube Vergebung der Sünden, das ist so viel gesagt: ich erkenne und fühle die Sünde wahrhaftig, bebe, zittre und zage der Sünden halber. Wie werde ich aber der Sünde los? Also werde ich ihr los, dass ich glaube, obgleich Sünde da ist und ich die Sünde fühle, dennoch ist's nicht Sünde, denn sie ist vergeben. Ist aber die Sünde vergeben, so ist die Vergebung nicht verdient. Denn vergeben heisst nicht lohnen oder bezahlen, sondern frei aus Gnaden schenken. Solches soll man fleissig lernen. Es ist bald gesagt, Vergebung der Sünden, wie denn auch die ganze christliche Lehre leicht ist. Ja, wenn es mit Worten ausgerichtet wäre: aber wenn es zum Ernst und Treffen kommt, so weiss man nichts davon. Denn es ist ein gross Ding, dass ich mit dem Herzen soll fassen und glauben, mir sei alle meine Sünde vergeben und dass ich durch solchen Glauben gerecht bin vor Gott. Alle Juristen, Klugen und Weisen sagen: die Gerechtigkeit müsse sein in des Menschen Herzen und Seele. Aber dies Evangelium lehrt uns, dass die christliche Gerechtigkeit nicht aller Dinge sei in der Menschen Herzen und Seele, sondern wir sollen lernen, dass wir gerecht und von Sünden erlöst werden durch Vergebung der Sünden. Darum ist dies eine hohe Predigt und himmlische Weisheit, dass wir glauben, unsere Gerechtigkeit, Heil und Trost stehe ausser uns, nämlich dass wir vor Gott seien gerecht, angenehm, heilig und weise und ist

doch in uns eitel Sünde, Ungerechtigkeit und Thorheit. In meinem Gewissen ist eitel Fühlen und Gedächtniss der Sünde und Schrecken des Todes und ich soll doch glauben, dass keine Sünde und Tod da sei: denn dies Wort ist über mich gesprochen: dir sind deine Sünden vergeben. Also bezahlt dieser Knecht seine Schuld nicht aus seiner Tasche, Beutel, Kisten oder Kasten, denn er hat nichts zu bezahlen; sondern die Bezahlung steht in eines Andern Gewalt, nämlich in des Königs Gewalt, der sich über den Knecht erbarmt und spricht: mich jammert deiner, darum will ich das Register zerreissen, dass du mir nichts mehr schuldig seist; nicht dass du mich bezahlt hast, sondern dass ich dir die Schuld erlasse. Aber, wie gesagt, Fleisch und Blut hat das Herzeleid, es will allezeit etwas aufbringen, darauf es sich verlasse, es kann sich der Unart nicht erwehren, es kann nicht ausgehen aus dem Fühlen der Sünde und die blosse Gnade und Vergebung der Sünde ergreifen. So du diese Kunst kennst: kannst nicht sehen, das du doch siehst und nicht fühlen, das du doch fühlst, so wollen wir dir etwas Höheres predigen. Aber du wirst noch wohl eine Weile daran zu lernen haben. Denn mit dem Glauben von der Vergebung der Sünden ist's eben, als wenn jemand mit einer geladenen Büchse auf dich zielte und jetzt auf dich abschiessen wollte und du solltest dennoch glauben und sagen, es sei nichts. Ich muss selbst bekennen, dass es mir sauer und schwer wird, diesen Artikel zu glauben. Denn ich bin von Natur also gesinnt, so bin ich auch im Papstthum also gewohnt, dass ich gern wollte gute Werke thun, damit ich meine Sünden bezahlte. Ich wollte gern Gott einen falschen Sünder geben und sofern auch einen Sünder bekennen, dass ich keine Sünde in mir fühlte. Nun aber sind dies Worte des heil. Geistes, dass es heisst: ich glaube Vergebung der Sünden. Was der heil. Geist Sünde heisst, das muss ja keine gemalte, sondern muss eine rechte, wahrhaftige Sünde sein. — Soll die Vergebung der Sünden rechtschaffen sein, so muss auch die Sünde rechtschaffen sein.[1]) — So soll denn ein Christ diesen Artikel fassen und nicht daran zweifeln, sondern gewiss glauben und immer sehen auf die Vergebung, die er im Worte hat. Er disputire nur nicht viel mit seinen Sünden; denn wo er mit denselben disputirt, so kommt er dahin, dass er die Schuld bezahlen will, wie dieser Knecht thut. Darum soll man nicht hören, was unser Herz dazu sagt aus Zagen und Unglauben, sondern was Gott sagt, der grösser ist als mein und dein Herz. Wo wir dem Worte glauben, so wird das Wort uns den Himmel aufthun, und wir werden erkennen, dass Gottes Wort grösser, höher, tiefer, länger und breiter ist denn alle Kreaturen."

V. 28. **Da ging derselbige Knecht hinaus und fand einen seiner Mitknechte, der war ihm hundert Groschen schuldig; und er griff ihn an und würgete ihn und sprach: bezahle mir, was du mir schuldig bist.** Der erste Auftritt des Gleichnisses ist geschlossen, es folgt ein zweiter, welcher leider den ersten wieder vollständig aufhebt. Von dem Danke, welchen der Knecht seinem Herrn mit Worten abstattet, schweigt Jesus, denn er hat von einem Danke zu er-

[1]) Schlagend beweist auch diese Perikope, dass die *iustificatio hominis coram Deo* nicht in der Bewirkung eines neuen Verhaltens, nicht in der sittlichen Umwandlung des Menschen besteht, sondern nur die Herstellung eines neuen, persönlichen Verhältnisses des Menschen zu Gott ist.

zählen, der in Werken geschieht und der jedes Wort über jenen ersten geradezu überflüssig macht. Er sagt: *ἐξελθὼν ὁ δοῦλος ἐκεῖνος εὗρεν ἕνα τῶν συνδούλων*. Aus der Königsburg ist der Knecht kaum herausgetreten, zu Weib und Kind ist er noch nicht heimgekehrt, keine Zeit konnte die frommen Vorsätze, die er gefasst, die Eindrücke, welche er empfangen hatte, verwischt haben; er musste noch ganz hingenommen sein von seines Herrn Gnade, Herz und Mund musste mit den Worten des Psalmisten jubeln: lobe den Herrn, meine Seele, und Alles, was in mir ist, seinen heiligen Namen; lobe den Herrn meine Seele, und vergiss nicht, was er dir Gutes gethan hat. Da findet er einen seiner Mitknechte, also einen Knecht, der, wie er selbst, auch jenem grossen Herrn und König dient. Sollten wir nicht erwarten, dass sich jetzt das Herz des Knechtes weit aufthut, um mit feuriger Zunge seinem Mitknecht das Lob seines Herrn zu verkündigen? Dieser Mitknecht ist unsrem Knechte hundert Denare schuldig: der begnadigte Schuldner, dem alle seine Schuld erlassen ist, begegnet seinem Schuldner, nur hundert Groschen hat er an ihn zu fordern. Was sind hundert Denare gegen zehntausend Talente? Eine Bagatelle. Wir erwarten, der Knecht, welchem Barmherzigkeit widerfahren ist, wird an diesem seinem Mitknechte Barmherzigkeit erweisen. Erkennt er nicht die Hand Gottes, welche ihm diesen Mitknecht zuführt, dass er Gelegenheit habe, seinem Herrn und Könige an dem Geringsten seiner Knechte seinen Dank zu bezeugen? Aber was geschieht? Kaum hat der Knecht seinen Mitknecht wahrgenommen, da gedenkt er an dessen Schuld, *καὶ κρατήσας αὐτὸν ἔπνιγε*. Er stürzt auf seinen Schuldner los, packt ihn an und dreht ihm den Hals zu. Wetstein bemerkt nämlich sehr richtig zu *ἔπνιγε*: *propria est verbi ratio in creditoribus, qui debitores segnes obtorto collo corripiunt atque solvendum aes alienum acerbe cogunt.* Nach römischem Rechte war dieses dem Gläubiger gestattet. Er würgte seinen Mitknecht und sprach: *ἀπόδος μοι, εἴ τι ὀφείλεις;* auch der *codex sinaiticus* gibt statt der *lectio recepta ὅτι - εἴ τι*. Was soll aber dieses *εἰ*? Fritzsche schreibt hierzu: *est autem illud inde explicandum, quod non sine urbanitate Graeci a conditionis vinculo aptarunt, quod a nulla conditione suspensum sit, ut h. l. regis minister esse sibi commilitonem obaeratum.* Olshausen hat Fritzsche beigestimmt: gewiss sehr mit Unrecht. Der Knecht, welcher so gewaltsam seinen Mitknecht anfällt, soll sich einer feinen Redewendung gegen ihn bedienen? Paulus, de Wette, auch Baumgarten-Crusius nehmen an, dass der Knecht nicht recht sicher wisse, ob dieser ihm auch 100 Groschen schuldig sei und finden also im Gegensatze zu Fritzsche's Höflichkeit hier eine rechte Grausamkeit: allein diese Ansicht ist auch nicht haltbar. Wie konnte der Knecht in dieser Weise zufahren, wenn er seiner Sache nicht gewiss war; auch stellt es die Erzählung ausser allen Zweifel mit den Worten *ὃς ὤφειλεν αὐτῷ κτλ.*, dass es sich wirklich mit ihm so verhielt, wie der erste Knecht voraussetzte. Bengel sagt zu *εἰ*: *lat. si. particula vehemens pro quum.* Bleek meint, es sei in *εἴ τι* nichts anders zu suchen, als: bezahle mir, wenn du etwas schuldig bist, statt: was du irgend schuldig bist, sei es viel oder wenig. Meyer fasst es ebenso: *εἰ* ist nach ihm Ausdruck der unbarmherzigen Logik: bezahle mir, wenn du was schuldig bist. Aus letzterem folgt die Nothwendigkeit des ersteren. Bist du etwas schuldig (und das ist der Fall), so musst du auch zahlen." Wie hier der Knecht gegen seinen Mitknecht so unbarmherzig handelt, obgleich ihm eben erst die Barmherzig-

keit seines Herrn widerfahren ist; so unbarmherzig handelt nur zu oft der Christenmensch, welchem Gott alle seine Sünden vergeben hat, an seinem Mitmenschen. Was ist die Schuld, in welche ein Bruder bei dem andern Bruder gerathen kann, gegen die Schuld, in welcher wir alle Gott gegenüber stecken? Chrysostomus schreibt schon: *εἶδες ὅσον τὸ μέσον τῶν εἰς θεὸν ἁμαρτημάτων; ὅσον τὸ μέσον μυρίων ταλάντων καὶ ἑκατὸν δηναρίων, μᾶλλον δὲ καὶ πολλῷ πλεῖον.* Die andre Ursach, sagt Luther, dem Nächsten zu vergeben ist, dass der Herr will, wir sollen doch den Schaden und Unbilligkeit, so uns von andern widerfahren, recht ansehen und wohl bewegen; so werden wir gewisslich befinden, wenn wir's auf die Goldwage legen, dass die Schuld, so wir gegen unsern Herr Gott haben, wird sein wie zehntausend Pfund gegen hundert Pfennige, die uns unser Nächster schuldig ist. So will nun der Herr so sagen: wenn ihr gleich euren Schaden wollet so hoch aufmutzen, darum euch dünkt, ihr habt Ursach zu zürnen: — was ist's denn? Es ist noch nicht ein Gulden gegen hunderttausend Gulden, die ihr unserm Herr Gott schuldig seid. So denn Gott gegen euch das Auge zu thut, er will solche grosse Schuld nicht ahnen noch ansehen; wie könnet ihr denn so unbarmherzige, harte Leute sein, dass ihr nichts nachlassen und Alles so genau nehmen wollt? Thut's nicht um Gottes willen! Leget eure Sünde auf eine Wage und eures Nächsten auch, und thut nicht mehr, denn euer himmlischer Vater mit euren vielen und grossen Sünden gethan hat, so seid ihr rechte Christen."

V. 29. Da fiel sein Mitknecht nieder und bat ihn und sprach: habe Geduld mit mir, ich will dir Alles bezahlen. Der Mitknecht befindet sich in derselben Lage, in welcher sich sein Dränger noch vor wenigen Minuten befunden hat. Ganz so verzweifelt ist seine Sache nicht. Der Knecht hatte es dort mit seinem Herrn zu thun, er hat nur mit seinem Mitknechte zu schaffen und dazu kommt noch der Umstand, dass es sich hier nur um die geringe Schuld von hundert Groschen handelt. Diese Summe ist ja nicht unerschwinglich; er ist augenblicklich nur nicht im Stunde, sie zu zahlen. Er thut, was sein Mitknecht vor dem Herrn gethan hatte, er fällt vor ihm nieder und bittet ihn und spricht: *μακροθύμησον ἐμοί, καὶ πάντα ἀποδώσω σοι.* Diese Worte müssen den Weg zu dem Herzen des Knechtes finden; wenn die ganze Situation ihn nicht lebhaft erinnerte an die entsetzliche Lage, in welcher er selbst sich eben erst befunden hatte, so mussten diese Worte ihn daran ermahnen. Die Alten haben schon ganz richtig bemerkt, dass dieser Mitknecht mit denselben Worten um Gnade fleht, mit denen sein Gläubiger den König angegangen hatte. Aber hier ist das gerade Gegenspiel zu dem ersten Theile unserer Perikope.

V. 30. Er wollte aber nicht, sondern ging hin und warf ihn in das Gefängniss, bis dass er bezahlte, was er schuldig war. Das Flehen seines Bruders fand nicht den Weg zu seinem Herzen: sein Herz kannte kein Erbarmen. Gut bemerkt Chrysostomus: *οὐ τὸ σχῆμα τῆς ἱκετηρίας ἀνέμνησεν αὐτὸν τῆς τοῦ δεσπότου φιλανθρωπίας — ὁ δὲ οὐδὲ τὰ ῥήματα ᾐδέσθη, δι' ὧν ἐσώθη.* Er hat Alles vergessen, gar nichts gelernt. Er will nicht ein Mal einen kleinen Aufschub gewähren und hat doch eben den Erlass einer so unendlichen Schuld erhalten auf seine Bitte. Aber so ist des Menschen Herz. Gottes Herz wird voll Erbarmen, wenn der Mensch vor ihm sich beugt; des Menschen Herz will

aber von Erbarmen nichts wissen: οὐκ ἤθελεν bildet zu dem σπλαγχνισθεὶς ὁ κύριος den schärfsten Gegensatz. Jesus Sirach spricht schon die Erfahrung aus 28, 3 und 4: ἄνθρωπος ἀνθρώπῳ συντηρεῖ ὀργὴν καὶ παρὰ κυρίου ζητεῖ ἴασιν. ἐπ' ἄνθρωπον ὅμοιον αὐτῷ οὐκ ἔχει ἔλεος καὶ περὶ τῶν ἁμαρτιῶν αὐτοῦ δεῖται. Mit der grausamsten Härte verfährt der Knecht gegen seinen Mitknecht; wenn er ihn könnte verkaufen lassen, so würde er es gerne thun, aber ihm sind die Hände gebunden. Dieser sein Schuldner ist ja auch wie er δοῦλος des königlichen Herrn, ohne dessen Genehmigung kann er ihn nicht auf den Sclavenmarkt bringen und ihn um Erlaubniss zu fragen wagt er nicht, denn er weiss recht gut, wozu die Barmherzigkeit, welche er von ihrem gemeinsamen Herrn erfahren hat, ihn vor Gott und Menschen verpflichtet. Er schleppt ihn eigenhändig in das Gefängniss, vor dem er selbst eben erst zum Tode erschrocken ist. Nun soll sein Bruder an diesen Ort der Qual und er soll nicht eher wieder frei werden, bis dass er ihm Alles bezahlt hat, was er ihm schuldig war. Wie kann dieser arme Gefangene aber im Gefängniss etwas verdienen, um nach und nach seine Schuld abzutragen? Jetzt ist es in unsren Gefängnissen, welche durch den Geist christlicher Einsicht und Liebe reorganisirt sind, wohl möglich, dass ein Gefangener über das tägliche Brod, was er empfängt und abarbeitet, sich noch etwas verdient: damals war dergleichen unmöglich. Er muss also im Gefängniss liegen ohne Hoffnung und nur der Engel des Todes öffnet ihm die Thüre dieses Gewahrsams.

V. 31. Da aber seine Mitknechte solches sahen, wurden sie sehr betrübt, und kamen und brachten vor ihren Herrn Alles, das sich begeben hatte. Der grausame Knecht hatte nicht an einen stillen, abgelegenen Ort seinen Schuldner gelockt, er hatte ihn auf dem Wege am hellen, lichten Tage überfallen und, als ob er das grösste Recht dazu hätte, vor Aller Augen in das Gefängniss abgeführt; seine Schandthat blieb nicht verborgen. Und wenn er ganz andre Mittel und Wege eingeschlagen hätte, was hätte es geholfen. Es ist kein Fädchen so fein gesponnen, es kommt doch endlich an das Licht der Sonnen und wenn du selbst deinem Bruder vergibst mit dem Munde, aber ihm seine Sünde nachträgst in deinem Herzen, so bleibt das dem grossen Herrn und Könige nicht verborgen. Was seine Knechte nicht wahrnehmen können, das bemerkt er, denn er sieht das Herz an. Wer sind nun diese, ἰδόντες οἱ σύνδουλοι αὐτοῦ? Diejenigen, welche zu den *quidam* des Hieronymus gehören, und unter dem Schalksknechte den Teufel verstehen, kommen hier in's Gedränge; diese Deutung ist aber auch ganz und gar abgeschmackt. Augustinus versteht unter diesen Knechten die *ecclesia, quae illum solvit et ligat;* doch das ist nicht hierher gehörig, die Knechte handeln hier ja nicht Sünden erlassend oder behaltend, sondern als bloss mittheilende Organe. Origenes, Theophylaktus, Druthmar, Paschasius dachten an die Engel; Andere an die Prediger des Evangeliums, wie Luther. Es möchte wohl das Angemessenste sein, bei Remigius letzter Aufstellung stehen zu bleiben: *sive quicunque fideles.* Diese rechtschaffnen Gottesknechte, diese Heiligen, welche noch unter diesem ungeschlachten Geschlechte stehen, wie die Rosen unter den Dornen, bleiben nicht gleichgültig, wenn sie solche grosse Versündigung gegen die brüderliche Liebe wahrnehmen: ἐλυπήθησαν σφόδρα. Bengel bemerkt: *saepe λύπη simul indignationem denotat* und Kühnöl übersetzt darnach: *indignati sunt.* Fritzsche und Meyer erklären sich dagegen. Sie haben Recht, es ist ganz überflüssig hier noch den Un-

willen einzuschwärzen, da wir mit der Betrübniss vollkommen ausreichen und viel besser zurecht kommen. Meyer sagt: sie wurden betrübt über die Hartherzigkeit und Misshandlung, deren Hergang sie gesehen: ich glaube aber nicht, dass damit der höchste Schmerz, welchen sie empfanden, angegeben ist. Mitleid mit ihrem Mitbruder, welcher nun in dem Gefängniss schmachtete, bestimmte sie vor allen Dingen zu ihrem Herrn zu gehen und ihm das Geschehene zu eröffnen. Sittlicher stehen offenbar diese Knechte da, wenn nicht der Unwillen, sondern das Mitleid das Motiv ihres Handelns ist. Sie selbst aber können nicht helfen: denn kein Bruder kann die Seele seines Bruders von seiner Schuld erlösen. Sie wissen aber, wohin sie sich zu wenden haben, wer hier Rath und Hülfe schaffen kann; *καὶ. ἐλθόντες διεσάφησαν τῷ κυρίῳ αὐτῶν πάντα τὰ γενόμενα.* Zu ihrem Herrn gehen sie: man hat gefragt, warum, da doch keine Ungewissheit entstehen konnte, welcher Herr gemeint sei, hier noch *αὐτῶν* dabeistehe. Meyer schreibt dazu: das Reflexiv bezeichnet, dass die *σύνδουλοι* nicht irgend etwa einen Fremden angingen, sondern ihrer Stellung gemäss ihren eignen Herrn. An keinen Andern wies sie der Zug des Vertrauens." Allein das verstand sich doch wohl von selbst. Lange meint, es solle das Muthige, das Gefährliche ihres Auftretens hervorheben: damit, dass sie es dem Herrn, der auch ihr Herr war, ganz klar aus einander setzten, setzten sie sich der Gefahr aus, von der Flamme seines Zornes ergriffen zu werden. Ist aber der König in unsrem Gleichnisse bis hieher als ein solch jähzorniger Mensch gezeichnet worden, der da aufbraust und blind wüthet? Mir scheint das *αὐτῶν* hervorheben zu sollen, dass diese Knechte in ihrer Traurigkeit an die rechte Thüre wandlen; dieser Herr konnte allein ihnen helfen und ihrem Mitknecht, denn er war ihrer aller Herr. Sie berichten ihrem Herrn nun auf das Genaueste, das *δια* in dem *διεσάφησαν* deutet darauf hin, was sich zugetragen hatte und ihre Herzen so tief bekümmerte. Sehr gut legt Luther diesen Zug des Gleichnisses also aus: das heisst auf deutsch so viel: durch solche Unbarmherzigkeit wird der heil. Geist in dem Christen betrübt; denen sonderlich, welche das Evangelium predigen, das sind die andern Knechte, thut es wehe; seufzen derhalb zu Gott. Da darf Niemand denken, dass solch Seufzen sollte vergeblich und umsonst sein. Denn gleichwie frommer Leute Fürbitte nicht vergebens noch umsonst ist; so ist der gemeine Fluch, das gemeine Klagen über die Bösen auch nicht vergebens noch umsonst, der Herr wird durch der andern Christen Klagen und Seufzen gedrungen, dass er zur Strafe eilen muss. Darum will der Herr uns hiermit warnen, dass wir solchen gemeinen Fluch nicht verachten, sondern gegen unsre Mitknechte freundlich und barmherzig sein sollen; so werden wir Christen finden, die für solche Barmherzigkeit Gott danken und wünschen werden, dass Gott uns dergleichen auch thun soll.

V. 32. Da forderte ihn sein Herr vor sich und sprach zu ihm: du Schalksknecht, alle diese Schuld habe ich dir erlassen, dieweil du mich batest. Der König entschliesst sich schnell. Der Uebelthäter wird gerufen, er kann sich diesem Rufe nicht entziehen, denn, der ihn ruft, ist der König und hat eine starke Hand. Er muss folgen und steht nun wieder vor dem Angesichte seines Herrn. Aber dieses Angesicht ist nicht mehr das freundliche, gnädige, welches er zuletzt gesehen hat; ernst und finster blickt es auf ihn. Wie könnte ihm dieses Angesicht leuchten? Hat er doch sich benommen, als wenn er gar

keinen Herren über sich hätte, als ob er keinem Rechenschaft über sein Thun und Lassen schuldig sei? Der König kann diesem undankbaren, unbarmherzigen Knechte gegenüber von dem schönsten Privilegium der Könige auf Erden keinen Gebrauch machen, von dem Vorrechte der Amnestie, der Sündenvergebung, des Straferlasses; er muss jetzt auftreten in seiner vollen Majestät. Ein ernstes, niederschmetterndes Wort richtet er an seinen Knecht: er herrscht ihn an: *δοῦλε πονηρέ*. Die Vulgata übersetzt: *serve nequam*, Luther: Schalksknecht: Stier eifert gegen diese Uebersetzung, wohl aber mit Unverstand. Durch diese Anrede mit *πονηρέ* will der König dem Knechte sogleich den ganzen Zustand seines Herzens aufdecken, er ist ein bösärtiger, ein boshaftiger Mensch. Seine Traurigkeit war keine göttliche, seine Bitte war keine aus Herzens Grund; die Bosheit stack so tief in ihm, dass die erfahrene Gnade auf ihn auch nicht den mindesten Eindruck gemacht hat. Er ist ein unverbesserlicher Mensch und damit auch ein verlorener. Seine Missethat wird ihm nun recht vor die Augen gerückt; er hat ein sehr kurzes Gedächtniss, daher muss er erinnert werden an das Grosse, das ihm geschehen war; er soll zudem auch erkennen, dass ihm sein Recht widerfährt, denn bei dem Urtheil, welches der König jetzt auszusprechen sich anschickt, soll es für Zeit und Ewigkeit sein Bewenden haben. Gott aber richtet keinen Menschen so, dass derselbe noch bei sich denken kann, dass ihm irgend ein Unrecht angethan worden sei; selbst der Mund und das Herz der Verdammten soll und wird bekennen, dass sie empfangen haben, was ihre Thaten werth waren. Der König sagt: *πᾶσαν τὴν ὀφειλὴν ἐκείνην ἀφῆκά σοι*. Mit dem *ἐκείνην* will er die Schuld seinem Knechte wieder in das untreue Gedächtniss zurückrufen, mit dem *πᾶσαν* will er ihn erinnern an die Unermesslichkeit seiner Schuld. Zugleich hebt er aber noch hervor in den Worten: *ἐπεὶ παρεκάλεσάς με*: was ihn zu diesem Werke der Barmherzigkeit bewogen hat. Meyer's Bemerkung ist nicht am Orte: und nicht ein Mal um Erlass, sondern nur um Nachsicht hatte er gebeten." Denn auch der Mitknecht hatte diesen Schalksknecht nicht um Erlass, sondern nur um Nachsicht angegangen. Auf ein bittendes Wort hin hatte der König sich erbarmt über den Knecht, welcher auf das bittende Wort seines verschuldeten Mitknechtes gar nicht geachtet, sondern ihm die Kehle zugezogen hatte mit unbarmherziger Hand. Temporal und causal ist *ἐπεὶ* hier zufassen, es gilt hier ein Mal: *post hoc, ergo propter hoc.*

V. 33. Solltest du denn dich nicht auch erbarmen über deinen Mitknecht, wie ich mich über dich erbarmet habe? Wozu war der Herr so barmherzig gegen seinen Knecht? Wozu wollte er durch diese überschwängliche Gnade seinen Knecht reizen und locken? Es heisst: *qualis rex, talis grex:* der König wollte ein leuchtendes Vorbild allen seinen Unterthanen sein in der vergebenden Liebe. Er hatte seinem Knechte Barmherzigkeit erwiesen, dass derselbe nun Barmherzigkeit üben sollte an seinem Nächsten; die Wohlthat, welche der Herr, unser Gott, an uns thut, soll ein Saamenkorn sein, aus welchem dem Gott aller Liebe eine reiche Ernde reift. Gottes Verhalten gegen uns soll die Norm unsres Verhaltens zu unsren Brüdern sein, nicht bloss so im Allgemeinen, sondern wie hier auch im Einzelnen und Besonderen. Es muss so sein: *ἔδει* weist bestimmt auf die moralische Verpflichtung hin. Der *δοῦλος πονηρός* musste dieses wissen: wenn sein Herz seine Verpflichtung nicht tief fühlte, so musste sein Verstand ihm sagen: dein Herr ist König, sein Wille ist also

Reichsgesetz und, was sein heiliger Wille ist, das hast du eben erst an dir selbst erfahren! Hier ist eine Stelle, wo recht ersichtlich ist, wie jene zwei Gebote, Matth. 22, 37 ff. aus e i n e r Wurzel hervorspriessen; die Liebe gegen unseren Nächsten ist nicht möglich, wenn wir nicht die Liebe Gottes der Gestalt erfahren haben, dass es heisst: lasset uns ihn lieben, denn er hat uns erst geliebt. Der Gedanke an die Gnade Gottes, welche sich an uns Sündern verherrlicht hat, treibt uns zur versöhnenden, vergebenden Liebe gegen unsren Nächsten. Diese Pflicht muss uns leicht und süss sein; ist das Danken nicht ein köstlich Ding, ist es dem Herzen, das Gnade erfahren hat, nicht ein Bedürfniss, Gnade zu üben? Und was ist unser Sündenvergeben im Vergleich mit dem Sündenvergeben Seitens Gottes? Schön sagt Chrysostomus: *ὅσον σταγὼν ὕδατος πρὸς πέλαγος ἄπειρον, τοσοῦτον, μᾶλλον δὲ καὶ πολλῷ πλέον ἀποδέει σου ἡ φιλανθρωπία πρὸς τὴν ἄπειρον ἀγαθότητα τοῦ θεοῦ, ἧς ἐν χρείᾳ καθέστηκας δικάζεσθαι μέλλων.*

V. 34. U n d s e i n H e r r w a r d z o r n i g u n d ü b e r a n t w o r t e t e i h n d e n P e i n i g e r n, b i s d a s s e r b e z a h l t e A l l e s, w a s e r i h m s c h u l d i g w a r. Der Knoten ist in den vorhergehenden Versen vor unsren Augen geknüpft worden, jetzt kommt die erschütternde Katastrophe. Der König geräth jetzt in Zorn: Bengel bemerkt zu *ὀργισθείς* treffend: *ante non iratus fuerat*: jetzt erst, wo er selbst nichts verliert, sondern sein Knecht unter dem Schalksknecht leidet, erzürnt er. Das Unrecht, welches ihm selbst widerfahren war, hat er mit geduldigem Herzen getragen, er sucht eben nicht das Seine, wohl aber das des Andern ist. Denn diese Unbarmherzigkeit gegen seinen Knecht bringt ihn auf und zu dem Aeussersten. Er ward zornig und je grösser seine Barmherzigkeit gegen diesen bösen Knecht gewesen war, desto grösser wird nun sein Zorn: *qui gratiam experti sunt*, erinnert Bengel, *iram maxime vereri debent*. Jede Gnade, welche uns von Gott widerfährt, mehrt, so zu sagen, Gottes Recht an uns und unsere Verpflichtung gegen Gott. Gottes Zorn ist schrecklich; ja schrecklich ists, in die Hände des lebendigen Gottes zu fallen? Hebr. 10, 31. So heiss wie seine Liebe, so verzehrend ist das heilige Feuer seines Zornes. Vorher hatte der König nur geboten, dass sein Knecht verkauft werden sollte mit Weib, Kind und seiner ganzen Habe; jetzt ertheilt er andere Befehle. Meyer lobt den Grotius, welcher zu dieser Stelle schreibt: *utitur autem hic rex ille non solo creditoris iure, sed et iudicis*, aber hierauf liegt sicher das Gewicht nicht. Es ist von allen Auslegern fast übersehen worden des Chrysostomus treffende Bemerkung: *οὐδὲ ἁπλῶς αὐτὸν παρέδωκεν, ἀλλ᾽ ὀργισθείς. ὅτε μὲν γὰρ ἐκέλευσε πραθῆναι, οὐκ ἦν ὀργῆς τὰ ῥήματα, οὐκοῦν οὐδὲ ἐποίησε, ἀλλ᾽ ἀφορμὴ φιλανθρωπίας μεγίστη. νυνὶ δὲ ἀγανακτήσεως πολλῆς ἡ ψῆφος καὶ τιμωρίας καὶ κολάσεως.* Das Gebot ist jetzt viel schärfer, härter. Wurde der Knecht verkauft, so ging er damit nur in die Hände eines andern Herrn über, erhielt wohl für diesen langmüthigen, barmherzigen Herrn einen andern gestrengen und zornigen, er konnte aber immer noch sich frei wie ein Sklave bewegen und hatte keine besonderen Strafen auszustehen. Durch seine Unbarmherzigkeit hat dieser Schalksknecht sich aber den Zorn gehäuft auf den grossen Tag des Gerichtes: jetzt ergeht über ihn ein unbarmherziges Gericht: *καὶ ὀργισθεὶς ὁ κύριος αὐτοῦ παρέδωκεν αὐτὸν τοῖς βασανισταῖς.* Fritzsche versteht unter diesen *βασανισταῖς*, wie Grotius, de Wette u. A., die Gefängnisswächter, welche sonst *δεσμοφύλακες* heissen: er sagt: *mirantur interpretes, quod rex, qui ut ministri inhumani-*

tatem iusta poena afficeret, ab eo quamvis remissum antea debitum acerbe exigit, hominem τοῖς βασανισταῖς tradidisse dicitur, quum obaerati in carcerem quidem coniici solerent, sed non torqueri. mihi verisimile videtur, carceris custodes vocari τοὺς βασανιστάς a negotio, quod simul impositum saepe exercebant. Aber hier sind diese βασανισταί weder die Kerkermeister noch etwa die Leibwächter des Königes, sondern in der That die Folterknechte. So haben die alten Väter dieses Wort schon ausgelegt; Bengel hat seiner Zeit hauptsächlich gegen Grotius geschrieben: *tortoribus, non modo custodibus* und Bleek, mit dem Meyer es hält, bemerkt: βασανισταί, eigentlich Folterer, so werden hier die Kerkermeister genannt, wiefern sie ihn nicht bloss in Haft halten, sondern auch fortwährend peinigen sollten, wohl mit Anspielung auf die fortgesetzte Pein der Gottlosen in der Hölle. Es kann so allein verstanden werden, denn der Schalksknecht wird nicht zur Untersuchungshaft abgeführt, sein Prozess ist geschlossen, er kommt in Strafhaft und diese βασανισταί sind die, welche die Strafe vollziehen. Die Alten bezogen diese βασανισταί vielfach auf die bösen Engel, Andre auf das folternde Gewissen. Man hat gesagt, böse Engel können es nicht gut sein, weil diese ja selbst gequält werden; allein wie oft straft der höchste Gott nach seiner unerforschlichen Weisheit die Bösen nicht also, dass ein Böser den andern Bösen martert. Diese βασανισταί auf die anklagenden und verdammenden Gedanken in des Bösen Brust zu beschränken, liegt kein Grund vor: man müsste sonst die ganze realistische Eschatologie spiritualisiren. Das Gericht über den Schalksknecht ist ein furchtbares; er wird den Folterknechten übergeben, ἕως οὗ ἀποδῷ πᾶν τὸ ὀφειλόμενον αὐτῷ. Bricht hier ein Schimmer von Hoffnung in diese Nacht der Qual? Oder heisst es: so bleibt es immer und ewig? Die Papisten bauen auf das ἕως οὗ ihre Hoffnungen; Calvin sagt gegen sie schon: *ridiculi vero sunt Papistae, dum ex adverbio quousque purgatorium ignem eliciunt. certum enim est mortem aeternam a Christo hic notari, non poenam temporalem, qua Dei iudicio satisfiat.* Olshausen schliesst sich der katholischen Auslegung des ἕως οὗ an, ohne jedoch, was vielfach übersehen wird, mit ihnen die Ansicht von dem Fegefeuer zu theilen, denn sein reinigender Zwischenzustand ist etwas wesentlich andres als das Fegefeuer der Katholiken, in welchem nach den Bekenntnissen der römischen Kirche diejenigen Strafen erduldet werden, welche in diesem Leben von dem Sünder der Kirche hätten geleistet werden müssen, aber nicht geleistet worden sind. Nach dem Lehrbegriff der katholischen Kirche ist Gott barmherziger als Gottes Magd, die Kirche — Gott vergibt die *poenas aeternas*, aber die Kirche kann die *poenas temporales* nicht erlassen, sie zieht die ausstehenden Strafen noch in dem Jenseits ein, ehe sie die Pforten des Himmels den Gläubigen erschliesst. Wir haben früher schon zu Matth. 22, 44 über ἕως οὗ uns ausgelassen; es kann an und für sich die katholische Auffassung enthalten. Alles kommt auf den Zusammenhang an. Chrysostomus, welcher schon gesagt hat: τουτέστιν διηνεκῶς· οὔτε γὰρ ἀποδώσει ποτέ, hat schon den ganz richtigen Weg zur Ermittlung des Sinnes eingeschlagen. Wenn der Knecht nicht eher aus dem Gefängnis entlassen werden darf, bis dass er Alles bezahlt hat, so wird er nimmer aus dem Gefängniss loskommen, denn wie sollen 10,000 Talente in dem Gefängniss verdient werden? Die protestantischen Ausleger, Luther, Calvin, Bengel, Meyer, Bleek u. A. sind demnach vollständig im Recht.

Ist aber das Verfahren des Königes nicht ein ungerechtes? Wie geht

denn das zu, fragt auch Luther, dass der Herr das Recht aufhebt und dazu diesen Knecht darum verdammt, dass er sein Recht fordert?" Ist hier nicht eine Rechtsverletzung, die gen Himmel schreit? Wir müssen ein Mal bedenken, dass das Gleichniss auf orientalischem Boden spielt, wo allerdings der König in solcher strengen absolut-despotischen Form regiert und dann müssen wir noch hinzunehmen, dass *omne simile claudicat*. Der Schluss hebt endlich jedes Bedenken.

V. 35. Also wird euch mein himmlischer Vater auch thun, wenn ihr nicht vergebet von eurem Herzen, ein jeglicher seinem Bruder seine Fehler. Das ist, wenn ich so sagen darf, die Moral dieser Parabel. Diese Sentenz erinnert lebhaft an Matth. 6, 15. Hieronymus ruft aus: *formidolosa sententia, si iuxta nostram mentem sententia Dei flectitur atque mutatur. si parva fratribus non dimittimus, magna nobis a Deo non dimittuntur. et unusquisque qui potest dicere, nihil habeo contra eum, ipse novit, habet Deum iudicem, non mihi curae est, quod velit agere, ego ignovi ei, confirmat sententiam suam et omnem simulationem fictae pacis evertit, dicens: si non remiseritis unusquisque fratri suo de cordibus vestris.* Es ist aber diese Sentenz anderer Seits auch eine sehr tröstliche, denn von unsrem Verhalten gegen den Bruder hängt das Verhalten Gottes zu uns ab. Jesus sagt: *οὕτω καὶ ὁ πατήρ μου ὁ ἐπουράνιος ποιήσει ὑμῖν.* Chrysostomus legt den Finger schon auf die Pronomen *μου*, er sagt dazu: *οὐ λέγει, ὁ πατὴρ ὑμῶν. ἀλλ' ὁ πατήρ μου. οὐ γὰρ ἄξιον τοῦ τοιούτου πατέρα καλεῖσθαι τὸν θεόν, τοῦ οὕτω πονηροῦ καὶ μισανθρώπου.* Gott kann so lange nicht unser Vater in der That und Wahrheit heissen, als wir noch unvergebene *παραπτώματα* auf uns liegen haben und zum Vergeben nicht geneigt sind; er ist nur dann unser Vater, wenn wir unsre Sünden ablegen und barmherzig Sünden vergeben, wie er uns vergibt. Hier ist die einzige Stelle, wo Gott in dem Himmel *ὁ ἐπουράνιος* genannt wird; es wird von dem Herrn geflissentlich an diese Ueberweltlichkeit Gottes erinnert; wenn er, der in der Höhe und im Heiligthum wohnt, zum Vergeben sich herbeilässt, wie viel mehr wir, die wir auf Erden wallen und nicht bloss Sünden zu vergeben haben, sondern auch selbst um Sündenvergebung bitten müssen. Wetstein führt zu Matth. 6, 12 aus *Sepher lekach Tof* folgende hierhergehörige Stelle an: *hoc etiam quisque apud se meditetur, quemadmodum nos omni die peccata nostra cumulamus coram Deo S. B., qui tamen peccata nostra nobis clementer remittit. si vero nos filii ipsius sumus S. D. filii estis Domino, Deo vestro. Deut. 14, 1.* Wir sollen aber uns unter einander. denn die Worte *ἕκαστος τῷ ἀδελφῷ αὐτοῦ* beweisen, dass das Vergeben ein gegenseitiges sein wird, die Sünden vergeben *ἀπὸ τῶν καρδιῶν.* Hier ward nicht ein Mal mit dem Munde Sünde vergeben; wie oft wird mit dem Munde Sünde vergeben und das Herz vergibt nicht, sondern trägt nach und verschiebt die Rache auf eine gelegene Zeit. Ich glaube nicht, dass Meyer mit seiner Anmerkung den Sinn des Herrn getroffen hat; also aus mitleidiger Sympathie, nicht stoischer Apathie; Bengel weist auf etwas Besseres hin: *offensa revocatur ad animum: ab animo, a corde, debet remitti. quae sic fiunt, indefessa frequentia fiunt.* Die Sünde, welcher der Andre, er wird hier sehr absichtlich nicht als *ὁ πλησίον*, sondern als *ὁ ἀδελφός*, um ihn unsrem Herzen noch näher zu rücken, bezeichnet, an mir begeht, kränkt und verwundet mein Herz: wir sollen aber von Herzen vergeben, damit jedes bittere Gefühl, jeder Unwille, jeder Groll, jedes Gedenken aus demselben herausgetrieben

werde. Von Grund aus, von dem innersten Fokus unsres Lebens aus soll dieser Strom der vergebenden Liebe hervorbrechen, der Alles von Grund aus wegnehmen soll. Gut sagt Chrysostomus: *δυὸ τοίνυν ἐνταῦθα ζητεῖ καὶ τῶν ἁμαρτημάτων καταγινώσκειν ἡμᾶς καὶ ἑτέροις ἀφιέναι καὶ ἐκεῖνο διὰ τοῦτο, ἵνα εὐκολώτερον τοῦτο γένηται. ὁ γὰρ τὰ ἑαυτοῦ ἐννοῶν, συγγνωμονικώτερος ἔσται τῷ συνδούλῳ.* Die göttliche Vergebung hängt also ab (nicht *causaliter*, denn Gott vergibt aus freier Gnade wie der König im Gleichnisse) von unsrer Versöhnlichkeit gegen unsren Nächsten. Gottes Barmherzigkeit verpflichtet uns zur Barmherzigkeit gegen unsren Nächsten. Fällt es dem stolzen Herzen schwer zu vergeben und zu vergessen — und dass es schwer fällt, bezeugt die drohende Fassung dieses Schlusses — so denke jeder an die Barmherzigkeit Gottes. Ein armer Sünder, der da weiss, dass er ohne die Gnade Gottes nicht durchkommt im Leben und im Sterben, ist barmherzig gegen seinen Bruder. Seneca mahnt schon in seinen Briefen: *ut absolvaris, ignosce* und Plinius schreibt *ep. 8, 22: ego optimum et emendatissimum existimo, qui ceteris ita ignoscit, tamquam ipse quotidie peccet.* Die Warnung des Herrn komme uns nie aus dem Herzen: Bengel sagt: *reviviscentia peccatorum, quae fundatur in iure Dei inexhausto in servos suos.* Die Vergebung der Sünden, welche Gott uns ertheilt, ist ein Gnadenakt und hat desshalb etwas schwebendes. Fallen wir aus der Gnade; so fällt die empfangene Vergebung auch wieder dahin und die bereits vergebenen Sünden fallen wieder auf unser schuldiges Haupt zurück. Das Himmelreich ist eben nicht ein Reich des äusseren Rechtes, sondern ethischer Verhältnisse.

Rhabanus deutet den Schalksknecht auf das jüdische Volk und den Mitknecht auf die Heiden, denen die Juden das Joch des Gesetzes aufhalsen wollen.

Die Pflicht, dem Bruder zu vergeben, legt diese Perikope uns ebenso warm als ernst an das Herz. Dieses Gebot kann nach seinem Grunde, nach seinem Inhalte, nach seiner Verheissung in's Auge gefasst werden.

Was predigt uns das Gleichniss von dem Sckalksknecht?

1. Gott hat dir eine unermessliche Schuld vergeben,
2. du aber willst deinem Bruder seine kleinen Fehler nicht vergeben,
3. das führt dich in die ewige Verdammniss.

Vergebet von euren Herzen, ein jeglicher seinem Bruder seine Fehler!

Bedenket 1. wie sehr ihr der vergebenden Gnade Gottes bedürft,
2. dass ihr die vergebende Gnade Gottes verscherzt, so ihr nicht vergebet euren Schuldigern.

Was soll uns treiben dem Bruder zu vergeben?

1. Die Gnade Gottes, welche wir überschwänglich erfahren haben,
2. der Zorn Gottes, welcher mit unbarmherzigem Gerichte den Unbarmherzigen droht.

Wollt ihr nicht vergeben?

Bedenket doch 1. welche unermessliche Schuld hat Gott euch vergeben,
2. welche geringe Schuld hat euer Bruder nur auf sich geladen,
3. welche unverzeihliche Schuld ladet ihr durch eure Unversöhnlichkeit auf euch.

Woran denkt der Unbarmherzige nicht?

1. An die Grösse seiner Schuld,
2. an die Tiefe des göttlichen Erbarmens,
3. an den Jammer seines Bruders,
4. an den Zorn des lebendigen Gottes.

Woran wollen wir gedenken, um von Herzen zu vergeben.

1. An unsre eigene grosse Schuld,
2. an unsres Gottes Barmherzigkeit,
3. an unsres Herzens Verstocktheit,
4. an die Schrecken des Gerichtes.

Der Unbarmherzige fällt in das Gericht des Herrn.

Denn 1. er zieht Gottes Gnade auf Muthwillen,
2. er versündigt sich an Gottes Knecht.

Nur nicht sicher!

1. Gott lässt dich wohl hingehen und grosse Schulden machen, aber die Stunde kommt, da er mit dir rechnet.
2. Gott vergibt dir alle deine grosse Schuld wohl, aber er fordert deine Schuld wieder von dir, so du nicht vergibst.

Die Vergebung der Sünden.

1. Wie nothwendig allen Menschen,
2. wie leicht zu erlangen,
3. wie schwer zu bewahren.

Was lehrt uns der Schalksknecht?

1. Wie wir dem göttlichen Gericht entrinnen,
2. wie wir dem göttlichen Gericht verfallen.

Aus Gnaden werden wir der Sünden los und ledig.

1. Ein Wort aus der Wahrheit,
2. Ein Wort für das Lebens.

Das Gleichniss vom Schalksknecht ein Zeugniss für die evangelische Wahrheit.

Es zeugt nämlich, 1. dass die Gerechtigkeit allein aus dem Glauben kommt,
2. dass die Gerechtigkeit aus dem Glauben zu guten Werken treibt.

---

23. Der dreiundzwanzigste Sonntag nach Trinitatis.

Matth. 22, 15—22.

Die Bestimmung über die Absicht dieses Evangeliums ist am Ende doch nicht so schwer, als Lisko findet. Es liegt wohl am nächsten, an Luthers Wort zu gedenken: das vornehmste Stück in diesem Evangelio ist, dass unser lieber Herr Christus lehrt, den Unterschied zwischen den zwei Regimenten, welche wir pflegen zu nennen das göttliche und weltliche Reich." Allein was soll jetzt, da das Ende aller Dinge gekommen ist, eine Untersuchung über das Verhältniss von Staat und Kirche? Eine Bestimmung über dieses Verhältniss lag jener Zeit, in welcher das Perikopensystem sich bildete, noch ferne: für unsere Zeit, wo man an dem Rotheschen Gedanken von dem Aufgange der Kirche in den Staat am Ende vielfach weiter fortspinnt und fortarbeitet, wäre vielleicht eine solche Besprechung motivirt. Eschatologisch will der Text gefasst sein, wie er auch aus den letzten Verhandlungen des Herrn mit den Juden zu Jerusalem entlehnt ist. Ohne Künstelei kann diess geschehen. Das Evangelium kann entweder veranschaulichen, wie der Sohn Gottes am Ende über alle seine Feinde triumphirt, oder welch ein Ende den Feinden des Herrn gewiss ist. Der letzte Gesichtspunkt möchte wohl der richtigste sein.

Unsere Stelle hat bei Markus seine Parallele 12, 13 ff. und bei Lukas 20, 20 ff.

V. 15. Da gingen die Pharisäer hin und hielten einen Rath, dass sie ihn fingen in seiner Rede. Das Synedrium hatte an Jesus, der bei seinem letzten Osterbesuche in dem Tempel lehrte wie nie zuvor, eine Gesandtschaft abgefertigt, wie einst, da Johannes Zeit sich auch zum Untergange neigte, zu dem Täufer, um ihn zu fragen, in welcher Macht er so auftrete. Auf seinen Vorläufer hat der Herr eben erst hingewiesen; die Taufe Johannes war seine göttliche Beglaubigung vor allem Volke. Hierauf hatte er ihnen drei Gleichnisse erzählt, deren letztes das von dem hochzeitlichen Kleide war. Aeusserlich und innerlich sind die Feinde der Wahrheit gerichtet und vernichtet. Sie wollen aber der siegreichen Wahrheit nicht weichen; sie sind verstockte Sünder und suchen auf einem andern Wege zum Ziele zu gelangen. Sehr wahr sagt der *autor op. imp.: quemadmodum si aliquis claudere voluerit aquae currentis meatum, si una ex parte exclusa fuerit aqua, violentia aliunde sibi semitam rumpit, sic eorum malignitas ex una parte confusa, aliunde sibi aditum adinvenit.* Sie treten nun nicht mehr im Namen des Hohenrathes, in welchem sie damals die Mehrzahl bildeten auf, sondern wie Joh. 1, 24 als Privatpersonen.

Sie rathschlagen desshalb in Sonderheit mit Ausschluss der Sadducäer, *ὅπως αὐτὸν παγιδεύσωσιν ἐν λόγῳ*. Ein alexandrinisches Wort ist *παγιδεύειν*, in der 70 kommt es mehrmals vor, in dem N. T. nur an dieser einzigen Stelle; sie wollten also eine Schlinge legen, in einer Schlinge fangen. Nicht zu einer unbesonnenen That getrauten sie sich den verhassten Mann fortzureissen, aber doch zu einer Aeusserung zu veranlassen, welche sie so lange drehen konnten, bis sie wie ein Strick um seinen Hals lag. Sie fassten dieses *συμβούλιον, ὅπως κτλ.* nicht wie Luther übersetzt, und wie Beza es billigt, wie, *quomodo* sie ihn fingen, sondern sie fassten nun den Beschluss, dass er gefangen werden müsse, damit er gefangen werde, so auch Meyer und Bleek. Die Pharisäer legen jetzt schon die Maske ab, welche sie 21, 23 noch vor dem Angesichte trugen, sie sind nun schlüssig, den Herrn zu Fall zu bringen. Aber mit offner Gewalt, das ist ihnen inzwischen klar geworden, können sie nichts anfangen, sie müssen zu Lug und Trug, zur List und Tücke ihre Zuflucht nehmen. So ist die Welt gegen alle treuen Zeugen der Wahrheit gesinnt; vermag sie dieselben nicht mit ihrer Autorität zum Schweigen zu bringen, so greift sie zur Arglist, will auch diese nicht helfen, so greift sie zu offner Gewalt. Der Zeuge der Wahrheit ist nie sicher, am wenigsten, wenn er durch sein Wort und seinen Geist den Feind geschlagen hat; er nehme sich wohl in Acht und halte seine Zunge, dass er sich nicht eine Blösse gebe. Damit wird uns aber auch, wie Luther schon gesehen hat, ein tröstlich Bild vorgestellt wider die Verfolgung, so uns begegnet von den boshaftigen Menschen auf der Erde, die mit all ihrem Vermögen wider uns handeln. Können sie das Evangelium mit der Faust und der Gewalt nicht unterdrücken, so setzen sie sich dawider mit bösen Tücken und giftigen Praktiken.

V. 16. Und sandten zu ihm ihre Jünger sammt Herodis Dienern und sprachen: Meister, wir wissen, dass du wahrhaftig bist und lehrest den Weg Gottes recht und fragest nach Niemand, denn du achtest nicht das Ansehen der Menschen. Die Pharisäer sind verschmitzte Leute: sie ersinnen einen Rath, der unstreitig der arglistigste ist, der je gegen Jesus ist ausgesonnen worden. Sie selber aber treten, so siegsgewiss sie auch sein mochten, nicht gegen den Herrn auf den Plan. Fürchten sie sich vor dem Volk, welches mit wachsendem Erstaunen der Rede Jesu zugehört hat; oder tragen sie Bedenken, sofort nach ihrer Niederlage sich wieder mit dem siegreichen Helden zu messen? Schwerlich liegt hier der Grund: der *autor op. imp.* sagt: *mittunt discipulos quasi ad huc minus cognitos et minus suspectos, ut aut abscondite facile deciperent aut deprehensi minus erubescerent apud eum.* Bengel kommt mit seiner Bemerkung auf dieselben beiden Gründe wieder zurück: *discipulos, cum quibus putabant Jesum incautius acturum: quorum cladem putabant sibi minori fieri dedecori.* Aber sie schicken nicht ihre Schüler allein ab, mit ihnen kommen *οἱ μετὰ τῶν Ἡρωδιανῶν*. Es soll den Anschein haben, als ob der Pharisäer Schüler und diese Herodianer mit einander über eine jüdische Streitfrage hadern, als ob es ein Schulgezänk ist, welches sie ihm zum Entscheide vortragen, und nicht eine ernste, das Volk in seinen Tiefen bewegende und die Herrschaft der Römer über Israel in ihren Grundfesten antastende Frage. Er soll der Schiedsrichter sein: an wen sollten sich diese streitenden Parteien sonst wenden? Wären sie zu den Pharisäern gegangen, so hätten die Meister natürlich zu ihren

Schülern gehalten. Es sieht also Alles höchst unverfänglich und unschuldig aus und ist doch Alles im höchsten Grade falsch und arglistig. Wer sind nun diese Herodianer, mit welchen die Pharisäerschüler vor Jesus hintreten?

Die Alten haben mehrfach diese Herodianer für eine religiöse Sekte unter den Juden genommen; sie sollen Herodes (es ist nicht ganz gewiss, ob Herodes den Grossen oder Herodes Antipas, die Mehrzahl entscheidet sich aber für den ersteren) für den verheissnen Messias gehalten haben. So Epiphanius *haer. 20,* Tertullianus *de praescr. haer. c. 28*, Philastrius u. A. Diese Ansicht schien aufgegeben: Huet hat sie aber in seinen Anmerkungen zu Origenes Commentar zu Matth. p. 83 wieder aufgestellt, Grotius schloss sich an, hält sie aber für eine Art Sadducäer. Hieronymus hat gegen diese Fassung schon gesagt: *quidam Latinorum ridicule Herodianos putant, qui Herodem Christum esse credebant, quod nusquam omnino legimus.* Da weder Philo noch Josephus von solch einer Sekte etwas wissen, haben wir auf keinen Fall eine religiöse Partei oder Sekte unter diesen Herodianern zu verstehen.

Eine politische Fraktion unter den Zeitgenossen des Herrn trug diesen Namen: es theilen sich aber die Ansichten wieder. Die Einen nämlich denken sich unter diesen Herodianern solche Leute, welche römisch gesinnt waren, während die Andern unter ihnen solche sich vorstellen, welche Herodes Freunde, aber wie die Pharisäer auch der Römer Feinde waren. Meyer sagt: Herodianer sind nicht die Hofleute des Herodes (Fritzsche), sondern die dem königischen Hause Herodes ergebene Parthei der Juden, eine politische, nicht hierarchisch aber auch nicht rein römisch gesinnte Parthei, volksthümliche Royalisten im Gegensatz gegen das reine Princip der Theokratie, aber auch gegen die unvolksthümliche Römerherrschaft (gegen den Kaiser) mit den mächtigen Pharisäern aus Politik und nach den Umständen es haltend." Bleek lässt sich ähnlich aus, nach ihm erwarteten diese, im Gegensatz gegen die römische Herrschaft wieder aus der herodischen Familie einen König und zwar wohl einen von den Römern unabhängigen." Mir will diese Auffassung nicht zusagen; nach unserem Texte haben wir uns diese Herodianer als eine solche Partei zu denken, welche es mit dem römischen Kaiser hielt und bejahte, dass man demselben die Steuer bezahlen solle. Herodes Haus hatte in Israel ja keine natürliche Grundlage, es war ein idumäisches Geschlecht und den wahren Juden ebenso verhasst, als der Kaiser in Rom; wie konnten die Anhänger des Herodes gegen den Kaiser sein, da nur des Kaisers Gunst ihren Fürsten auf dem Throne hielt; wie konnten sie, die weltkundigen Leute, wähnen, dass es ihrem Herrn gelingen könne, sich vom Kaiser unabhängig zu erklären? Wieseler sagt in seinen Beiträgen zur richtigen Würdigung der Evangelien *p. 124*: 'Ἡρῳδιανοί (Matth. 22, 16. Marc. 12, 13 vgl. 3, 6) sind als Anhänger der mit Rom sympathisirenden herodischen Dynastie, welche wir seit dem Haupte dieser Dynastie, Herodes dem Grossen, antreffen, natürlich auch Vertheidiger des Census, [1]) während von den strengeren Pharisäern dieser verworfen und jene Dynastie als illegitim und fast heidnisch angesehen wurde; doch wie Pilatus und Herodes so einigten sich die Pharisäer und Herodianer zur Verderbung des Einen Gerechten. Diese finden sich auch bei Josephus

[1]) Auch Hitzig nimmt in der Geschichte des Volkes Israel S. 559 an, dass die Sekte der Herodianer an der mit Roms Obmacht solidarischen Monarchie des römischen Königs Herodes festhielt.

als *οἱ Ἡρώδου, οἱ περὶ Ἡρ.* oder *οἱ βασιλικοί. Ant. 14, 13, 1 ff. 16, 9, 3. 17, 10, 3. bell. jud. 2, 17, 6, 7* und *8*. Ihr Vorkommen in den Evangelien zeugt wie vieles Aehnliche gegen eine Abfassung der betreffenden Evangelienschriften erst im zweiten Jahrhundert, wo jene Parteibildung längst vergessen war.“ So Origenes, Chrysostomus (*καὶ τοὺς Ἡρώδου στρατιώτας*), Hieronymus *(milites Herodis)*, Luther, Calvin, Bengel, Paulus, Baumgarten-Crusius, de Wette, Kühnöl, Neander u. A.

Diese beiden Faktoren vereinigen sich mit einander, denn sie haben ein und dasselbe Interesse, dass dieser Jesus von Nazareth, welcher es mit keiner von beiden Parteien hält, verderbt werde. Es ist ein grosses Zeichen der Zeit, dass diese geschworenen Feinde sich jetzt gegen den Gesalbten Gottes die Hand reichen.

Arglistig ist die Anrede, eine rechte *captatio benevolentiae*. Wie die Schlange ihre Beute erst mit ihrem Speichel beleckt und bedeckt, um sie desto bequemer verschlingen zu können; so schmeicheln auch diese dem Herrn erst. Gut sagt der *autor op. imp.*: *haec est hypocritarum prima potentia, simulata laudatio, quia laudant, quos perdere volunt.* Fein stylisirt ist die Rede: *διδάσκαλε, οἴδαμεν, ὅτι ἀληθὴς εἶ καὶ τὴν ὁδὸν τοῦ θεοῦ ἐν ἀληθείᾳ διδάσκεις καὶ οὐ μέλει σοι περὶ οὐδενός, οὐ γὰρ βλέπεις εἰς πρόσωπον ἀνθρώπων.* Mit *διδάσκαλε* heben diese Schmeichler und Heuchler ihren Spruch an. Wenn Lange in dieser Anrede eine listige Andeutung findet, dass sie bereit wären, ihm als dem Messias zu huldigen, so geht er wohl zu weit. Luther hat das Richtige schon erkannt, er sagt: sie fallen nicht flugs auf ihn mit der Frage, sondern machen vorher einen freien Zugang, damit sie ihn einnehmen wollen, schmücken sich, als meinen sie es recht und gut und sei ihr grosser Ernst, loben und trauen ihm mit glatten Worten, heissen ihn Meister, damit sie ihn erinnern seines Amtes, seiner Pflicht, dass er sie nicht ohne Antwort lasse. Als wollten sie sagen: du bist ein Meister und erbeust dich, du wollest jedermann lehren und Antwort geben: darum musst du uns nicht ohne Antwort lassen, noch uns abweisen. Dabei stellen sie sich, als wären sie seine lieben Jünger.“ Sie geben mit dieser Anrede wohl auch zu erkennen, dass sie sich seiner Autorität unterwerfen, dass sie von ihm als dem Weisesten der Weisen eine Lösung dieses schwierigen Problems sicher hoffen. Diese Anrede ist nur der Anfang ihrer Huldigungen: wie Gott sich aus dem Munde der jungen Kinder und Säuglinge eine Macht zurichtet, so bereitet sich der Herr hier, der so ganz und gar nicht das Lob der Leute sucht, ein herrliches Lob aus dem Munde seiner Feinde zu. Sie bekennen es ja: *οἴδαμεν, ὅτι ἀληθὴς εἶ.* Der Herr Jesus ist wahr, wahrhaftig durch und durch, er ist ja die Wahrheit, er hält aber diese Wahrheit nicht in sich verborgen; er lässt sie im Gegentheil aus sich heraustreten — *καὶ τὴν ὁδὸν τοῦ θεοῦ ἐν ἀληθείᾳ διδάσκεις.* Jesus hat die Wahrheit und offenbart die Wahrheit, lehrt den Weg, auf welchem wir wandeln müssen, so wir anders Gott gefallen wollen, der Wahrheit gemäss: *verum sciendum et loquendum est,* bemerkt Bengel sehr treffend. Diese Wahrheit des Herrn und seiner Lehre beweist sich darin *οὐ μέλει σοι περὶ οὐδενός*. Die Wahrheit geht gerade aus und weicht weder zur Rechten noch zur Linken einen Schritt aus dem Wege: sie fragt nicht, was wird mir dafür, wie wird die Wahrheit angenommen. Jesus ist also ein Lehrer, der das Wort und das Recht Gottes nicht beugt: er ist der Held der Wahrheit, bereit, für die Wahrheit zu leiden und zu sterben.

Diese Freimüthigkeit hat ihren Grund darin: *οὐ γὰρ βλέπεις εἰς πρόσωπον ἀνθρώπων*. In dem klassischen Griechisch ist diese Redensart ganz unbekannt, denn *βλέπειν εἰς πρόσωπόν τινος* hat einen ganz anderen Sinn: aus dem Hebräischen ist diese griechische Phrase geflossen. Fritzsche wollte *πρόσωπον* als blosse Umschreibung der Person nehmen, Meyer erklärt sich mit Recht dagegen; *πρόσωπον* ist die gesammte äussere Erscheinung. Wenn er aber *βλέπειν εἰς πρ.* und *λαμβάνειν πρ.* nicht als gleichbedeutend fassen will, so kann ich ihm nicht Recht geben; Lukas setzt hier die mehr hebraisirende Formel *λαμβάνειν πρ.* Folge von dem *βλέπειν εἰς πρ.* ist das *λαμβάνειν πρ.* Wie der Fischer dem Fisch nicht den Angelhaken nackt und bloss hinwirft, sondern ihn unter einer Lockspeise verbirgt, so sind diese Worte auch nur zusammengefügt, um den gefährlichen Haken, welchen sie dem Lehrer der Wahrheit in den Weg werfen wollen, zu verstecken. Jetzt kommen sie erst zur Sache.

V. 17. Darum sage uns, was dünket dich? Ist es Recht, dass man dem Kaiser Zins gebe oder nicht? Mit *οὖν* schliessen sie ihre Frage an das Vorhergehende an: weil er bekanntlich stets die volle Wahrheit sagt, so wird er das auch jetzt thun unangesehen der Personen und der Verhältnisse. Die Frage heisst: *ἔξεστι δοῦναι κῆνσον καίσαρι ἢ οὐ*. Bengel sagt sehr richtig: *flagitant responsum rotundum*. Eine politische Frage ist es, welche sie vor den Herrn bringen: diese politische Frage wird aber mit dem *ἔξεστιν* unter den ethisch-religiösen, theokratischen Gesichtspunkt von ihnen gestellt. Sie werfen die Frage auf, ob ein Israelit mit gutem Gewissen dem Kaiser Zins geben könne oder nicht? Hofmann erklärt sich gegen Olshausen, welcher die Spitze der Frage hier darin findet, ob es Recht sei, dass das Volk Gottes einer heidnischen Obrigkeit gehorche, denn, sagt er, der einzelne Israelit blieb doch Unterthan der israelitischen Obrigkeit. Er ward durch den Census als Angehöriger des heidnischen Staates behandelt. Dem sich zu fügen, konnte ein Verrath an dem Volke Gottes, eine Versündigung gegen den Gott scheinen, welcher Israel in sein Land wieder gebracht und sein Gemeinwesen des heiligen Volkes wiederhergestellt hatte." Es ist wohl wahr, dass sich hier die Frage bloss um die Steuer dreht, welche der Kaiser als Kopfsteuer von jedem Israeliten forderte; damit aber, dass jeder jüdische Kopf dem Kaiser versteuert wurde, war stillschweigend auch die Unterwürfigkeit jedes Juden unter des Kaisers Gebot ausgesprochen. Es kommt so doch die Frage: darf man dem Kaiser Zins geben oder nicht, auf Olshausens Fassung: darf man dem Kaiser gehorchen oder nicht, hinaus.

Dieser Census, um welchen es sich hier handelt, war damals so sehr lange noch nicht eingeführt. Pompejus legte, als er den Streit zwischen Hyrcanus und Aristobulus schlichtend 63 v. Ch. Jerusalem erobert hatte, den Juden einen Tribut auf. *Joseph. antiqu. 14, 4, 4.* Diese Steuer wurde von jüdischen Beamten selbst gesammelt und war dem Lande als Ganzem aufgelegt. Cäsar verfügte in seiner zweiten Diktatur, dass die Juden mit Ausnahme des siebenten Jahres, des sogenannten Sabbathjahres, in welchem sie weder Baumfrüchte einsammelten noch erndeten, Steuer zahlen sollten und zwar sollten sie im zweiten Jahre, also dem der Ernde nachfolgenden die Steuer in Sidon, dem phönicischen Hafenplatze, abtragen, den vierten Theil des Gesäeten: ausserdem hätten sie an Hyrcanus und seine Nachkommen, wie es von den Vorfahren hergebracht wäre, den Zehnten zu

zahlen. (Also Tempelsteuer). Ausser dieser Steuer sollte kein Statthalter, Feldherr oder Gesandte in dem Gebiete der Juden weder Soldaten ausheben dürfen, noch unter irgend einem Vorwande Geld einfordern. *Antiqu. 14, 10, 6.* Wir finden nun unter der Regierung des Tiberius auf ein Mal eine Kopfsteuer für den römischen Kaiser eingeführt: es bieten sich nun nach Zumpts gründlichen Untersuchungen in dem Geburtsjahr Christi S. 201 nur zwei Gelegenheiten, wo dieselbe eingeführt werden konnte, erstlich nach Herodes Tode, wo Augustus lange Bedenken trug, die einheimischen Fürsten Judäas zu bestätigen und zweitens nach Archelaus Absetzung, wo Judäa wirklich unmittelbare römische Provinz wurde. Da nach Archelaus Absetzung durch Quirinus eine Abschätzung des Vermögens stattfand (*Antiqu.* 17 zu Ende und 18 zu Anfang), also nur die berücksichtigt wurden, welche reich waren, die Armen aber gehen gelassen wurden, so kann damals die Kopfsteuer, welche mit dem Vermögen nichts zu schaffen hat, nicht eingeführt worden sein; es stammt also diese Kopfsteuer aus der Zeit unmittelbar nach dem Tode des sogenannten grossen Herodes. Hieronymus hebt nun das höchst Bedenkliche und Verfängliche dieser Frage hervor mit diesen Worten: *nuper sub Caesare Augusto Judaea subiecta Romanis, quando in toto orbe est celebrata descriptio, stipendiaria facta fuerat et erat in populo magna seditio, dicentibus aliis pro securitate et quiete, quia Romani pro omnibus militarent, debere tributa persolvi: Pharisaeis vero, qui sibi applaudebant de iustitia e contrario dicentibus, non debere populum Dei, qui decimas solveret et primitias daret et cetera, quae in lege scripta sunt, faceret, humanis legibus subiacere. Caesar Augustus Herodem, filium Antipatris, alienigenam et proselytum, regem Judaeis constituerat, qui tributis praeesset et Romano pareret imperio.* Calvin sieht die Zeitlage eben so an; diese Frage war nach ihm nicht bloss eine schwebende, sondern eine brennende, ja die brennendste Tagesfrage in Israel: *quum Pharisaei*, sagt er, *alia omnia in Christum frustra tentassent, hoc postremo putarunt optimum esse eius perdendi compendium, si praesidi tamquam seditiosum ac res novas molientem traderent. De censu tunc magna erat apud Judaeos disceptatio. nam quum censum, quem Deus in lege Mosaica sibi solvi iubebat, Romani ad se transtulissent, partim fremebant Judaei, indignum esse ac minime ferendum facinus, quod profani homines divinum ius hoc modo ad se raperent. adde, quod quum illa legalis census indictio adoptionis eorum testis esset, honore sibi debito se spoliari putabant. iam ut quisque tenuissimus erat, ad tumultuandum audaciorem reddebat paupertatis fiducia.* Sowohl der Kirchenvater als der Reformator zeichnen das Angesicht jener Tage ganz richtig. Gegen den Census welchen der Kaiser Augustus im 37 Jahre seiner Regierung den Juden auferlegte, rief Judas der Galiläer (*Act. 5, 37*) in Verbindung mit einem gewissen Pharisäer Saduk das Volk zu den Waffen — *τὴν ἀποτίμησιν οὐδὲν ἄλλο ἢ ἄντικρυς δουλείαν ἐπιφέρειν λέγοντες καὶ τῆς ἐλευθερίας ἐπ᾽ ἀντιλήψει παρακαλοῦντες τὸ ἔθνος. Antiqu. 18, 1, 1.* Sie rechtfertigten also ihren Aufruf zur Empörung ganz offen durch die Berufung auf die Theokratie. Der Aufstand des Judas schlug allerdings fehl und brachte ihm selbst den Untergang, aber mit ihm kamen seine Anhänger nicht um das Leben, sie wurden nur zerstreut (*διεσκορπίσθησαν Act. 5, 37.*) und warteten nur auf einen günstigen Moment, um mit den Waffen in der Hand ihre Ueberzeugung zur Herrschaft zu bringen. Josephus bestätigt dieses ausdrücklich, er führt die Anhänger des Judas *Antiqu. 18, 1,* 6 als

vierte jüdische Sekte neben den Pharisäern, Sadducäern und Essenern auf, und charakterisirt sie mit folgenden Worten: *τὰ μὲν λοιπὰ πάντα γνώμῃ τῶν φαρισαίων ὁμολογοῦσι, δυςκίνητος δὲ τοῦ ἐλευθέρου ἔρως ἐστὶν αὐτοῖς, μόνον ἡγεμόνα καὶ δεσπότην τὸν θεὸν εἶναι ὑπειλήφασι.* Der Aufstand, welcher später in heller Flamme ausbrach, das ganze Land verzehrte und Jerusalem selbst in Schutt und Asche legte, glimmte damals, wie auch Origenes angibt, schon im Verborgenen.

Auf ein höchst schlüpfriges und gefährliches Feld stellen diese Pharisäerschüler und die Herodianer den Herrn Jesus. Es scheint, er mag sich wenden und drehen wie er will, er kann seinen Kopf doch nicht mehr aus der über ihn geworfenen Schlinge herausziehen. Er mag antworten, was er will, nach einer Seite hin, so scheint es, muss er sich compromittiren. Ein Entweder- Oder steht vor ihm. Trefflich sagt Luther, dem Calvin vollkommen beistimmt: da, denken sie, haben wir ihn gewisslich als wie zwischen zwei Spiessen, denn wo er Ja sagt, so haben wir ihn als einen Gottesdieb und Ketzer und verleugneten Juden, der wider Mosen und die Propheten lehrt, Gott seine Ehre nimmt, welcher wollte allein dieses Volkes Herr sein, und das Volk verführt unter Gottes Namen. Sagt er aber Nein, so haben wir hier Herodes Diener, und er ist erfunden als ein Dieb und Räuber des Kaisers und schuldig an kaiserliche Majestät und Krone, welches in allen Rechten ist eine Schuld des Todes. Sagt er, man solle dem Kaiser Zins geben, so nehmen ihn die Juden hin. Sagt er aber, man solle dem Kaiser nicht Zins geben, so nehmen ihn die Heiden hin. Kommt er Herodes Dienern in die Hände, so ist es mit ihm aus; kommt er aber dem Pöbel in die Hände, so muss er sterben, so sind wir sein los. Ist das nicht klüglich genug angestellt? Menschliche Vernunft möchte hier wohl irre werden und sich bedenken, ob man Ja oder Nein sagen solle, sonderlich wenn sie sehen sollte so grosse Gefahr, wie Christo hier gedräuet wird." Wir müssen auch noch mit in Anschlag bringen: nach der ganzen Fassung der einleitenden Rede erwarten die Frager, wie Hieronymus sehr richtig schon bemerkt hat (*blanda et fraudulenta interrogatio illuc provocat respondentem, ut magis Deum quam Caesarem timeat.*), dass der Herr sich gegen den Zins aussprechen werde: hätte er diess gethan, so wäre seine Sache auch fertig gewesen. Wir wissen, wie damals schon die Gemüther gespannt und die Leidenschaften erhitzt waren, das Volk hatte vor wenigen Tagen erst den Jesus von Nazareth als den Davids Sohn begrüsst und in jauchzendem Triumpfzug in die heilige Stadt eingeführt. Ein Wort aus dem Munde Jesu und der Abfall von Rom war eine vollendete Thatsache.

V. 18. Da nun Jesus merkte ihre Schalkheit, sprach er: ihr Heuchler, was versucht ihr mich? Arglistig ist die Falle gestellt: wird sie über dem Haupt des Herrn zusammenschlagen? Meinten sie Jesum zu täuschen, mit einschmeichelnden, heuchelnden Worten zu verstricken, so irren sie sich gewaltig. In Jesus vereinigt sich mit der Taubeneinfalt die Schlangenklugheit: die Unschuld, die wahre, lautere Einfalt hat ein feines Sensorium für Lug und Trug. Jesus durchschaut die Absicht. Calvin geht noch weiter — ich glaube nicht, dass es durchaus nothwendig und sagt: *sic praefati erant, ut nihil ab optimis discipulis differrent: unde igitur haec Christi notitia, nisi quia spiritus sanctus eius cordium erat cognitor? neque enim humana coniectura olfecit eorum versutiam, sed quia Deus erat, penetravit in corda ipsorum, ut !se blanditiis et iustitiae specie*

frustra obtegerent. ergo priusquam responsum daret, suae divinitatis specimen edidit, occultam eorum malitiam patefaciens. nunc quum similes nobis ab improbis quotidie tentantur insidiae, interior vero malitia nos lateat, rogandus est Christus, ut nos instruat spiritu discretionis et quod ipse natura proprioque iura habuit, nobis gratuito dono conferat. Was aber der Herr erkennt, das muss er auch offenbaren; wie sie ihn ja grade gerühmt haben als einen Lehrer, der nicht bloss die Wahrheit besitzt, sondern dieselbe rückhaltslos mittheilt, so sollen sie ihn, nicht nach ihrem Wohlgefallen, erfahren. Er spricht zu ihnen: *τί με πειράζετε, ὑποκριταί;* Die arglistigen Frager stehen vor dem Herrn entlarvt: es glaube doch keiner, dass er den Christ Gottes betrügen könne, derselbe weiss wohl, was in jedem Menschen ist. Und schonungslos entlarvt der Herr diese Menschen. Heuchler heisst er sie und damit nennt er die Sünde, welche sie begingen, bei dem rechten Namen: zugleich straft er sie aber auch, dass ihre Heuchelei nicht ein unschuldiges Spiel, sondern ein boshafter Angriff auf ihn ist. Bengel bemerkt zu *ὑποκριταί, Jesus verum se eis ostendit, ut dixerant v. 16*, besser aber noch sagt Luther: Christus hört und merkt bald an ihren Fragen, dass sie Schälke sind, aber weil sie ihn Meister und einen rechten Lehrer nennen, als die da wollen von ihm die Wahrheit hören, wiewohl sie lügen, so müssen sie ihn haben, wie sie ihn suchen, und hören, das sie nicht gerne hören, dass er ihnen antwortet: bin ich ein Meister und lehre die Wahrheit, so will ich euch die Wahrheit sagen: was ihr seid und suchet — so lehre und meistere ich, dass ihr Heuchler seid. Das heisst auf deutsch soviel als zwiefältige Schälke und Buben, zum Ersten darum, dass sie nicht fromm sind, zum Andern, dass sie die Schalkheit mit Frömmigkeit bedecken und schmücken und also die Leute mit falschem Schein betrügen wollen."

V. 19. Weiset mir die Zinsmünze. Und sie reichten ihm einen Groschen dar." Der Herr hätte wohl hier abbrechen und die entlarvten Heuchler beschämt stehen lassen können; keiner hätte ihn an seinem Gewand festgehalten und gesprochen: wo bleibt die Antwort auf unsre Frage. Er thut diess aber nicht. Er erkennt es als seine Berufspflicht an, diese brennende Frage zu lösen, sie unter das Licht des Wortes Gottes zu stellen. Christus ist mehr als Prophet und Hoherpriester, er ist auch König. Er kann sich, da sein Reich, allerdings nicht von dieser Welt, aber doch in dieser Welt ist, der Politik nicht ganz entschlagen; er will herrschen über den ganzen Menschen, alle Reiche der Welt einnehmen. Es ist ein ganz verkehrter Gedanke, dass das Christenthum mit der Politik grundsätzlich nichts zu schaffen habe, das hiesse gerade so viel, als ob zwischen Kirche und Staat eine solche Kluft befestigt wäre, dass kein Herüberfahren von dem einen Reiche in das andre möglich sei. Der Herr lässt sich zu einer Antwort herbei. Der alte Hieronymus ruft schon voll Bewunderung aus: *sapientia semper sapienter agit, ut suis potissimum tentatores sermonibus confutentur.* Luther steht auch still und wir mit ihm: was thut Christus, da sie ihn so listiglich angreifen? Er schlägt sie mit ihrem eignen Worte und fähet sie mit ihrem eignen Rath, damit sie ihn gedachten zu fahen. Hier ist eine andre Weisheit, davon sie nicht wussten, noch sich versahen, welche heisst Gottes Weisheit: denn er fähet ihren Spiess und Gabel aus ihrem Munde, kehrt sie um und sticht sie mit beiden und gibt weder Ja noch Nein zur Antwort, sondern zwingt sie dahin, dass

sie selbst müssen antworten und sich strafen. Da ist er recht ein Meister, wie sie ihn nennen, und beweist, dass er kann auf ihre schlüpfrige Frage durch sie selbst antworten, dass sie müssen selbst in die Spiesse laufen und sich fahen, eben damit sie ihn fahen wollten. Er, in welchem alle Schätze der Weisheit verborgen liegen, und sein Evangelium, welches eine verborgene Weisheit Gottes ist, redet in dieser Sache also: weiset mir die Zinsmünze.“ Er lässt sich gleichsam das corpus delicti vorlegen. Und da sie ihm einen Groschen darreichen, so haben sie das Spiel ohne Wissen und Wollen verloren.

V. 20. Und er sprach zu ihnen: wess ist das Bild und die Ueberschrift? Der römische Senat konnte nur Kupfermünzen schlagen lassen, der Kaiser und sein Haus hatte das Gold- und Silbermünzrecht. Der Denar ist eine kleine Silbermünze, auf demselben befand sich auf der Vorderseite das Bild des Kaisers, gelegentlich auch einer Person aus seinem Hause, auf allen aber ausnahmslos der Name und die Titel des jeweiligen Kaisers. Er fäht's kindisch und närrisch an, sagt Luther, als kenne er das Bild und die Ueberschrift nicht und könne nicht lesen, dass sie bald denken, wahrlich, da haben wir ihn, er fürchtet sich und will dem Kaiser heucheln, darf nicht wider ihn reden. Aber er nimmt ihnen das Wort aus ihrem eigenen Munde, dass sie sich müssen gefangen geben mit ihrem Bekenntniss. Sie können da nicht stille schweigen, denn gleichwie sie ihn haben heissen antworten, so heisst er sie nun wieder antworten. Sollten sie nun still schweigen, so würde er gesagt haben: wollet ihr mir auf meine Frage nicht Antwort geben, so will ich euch auf eure Frage auch nicht antworten.“ Die Pharisäerschüler und Herodianer besinnen sich nicht lange, wie sollten sie auch Bedenken tragen, auf eine solche schlichte, unverfängliche Frage eine Antwort zu geben? Der Teufel ist dumm und wenn die Schüler ihre Meister zu Rathe gezogen hätten, so wären sie nicht besser berathen worden. Wer konnte ahnen, wie der Herr sie fangen will in ihrer Rede. Sie haben ihn fangen wollen und nun werden sie gefangen: wer Andern eine Grube gräbt, fällt selbst hinein, wie Hesiodus in *opera et dies 267 f.* schon singt:

οἷ αὐτῷ κάκα τεύχει ἀνὴρ ἄλλῳ κακὰ τεύχων,
ἡ δὲ κακὴ βουλὴ τῷ βουλεύσαντι κακίστη.

V. 21. Sie sprachen zu ihm: des Kaisers. Da sprach er zu ihnen: So gebet dem Kaiser, was des Kaisers ist, und Gott, was Gottes ist. Die Versucher antworten: *καίσαρος* und haben mit dieser Antwort sich selbst auf ihre Frage die Antwort gegeben. Es heisst: *suum cuique*: ist die Münze mit dem Bilde und der Inschrift des Kaisers versehen, so hat er sie als sein Eigenthum gekennzeichnet und sie erfüllen nur alle Gerechtigkeit, wenn sie ihm das Seine wieder zustellen. Chrysostomus macht schon darauf aufmerksam, dass der Herr in seinem schlagenden Worte: *ἀπόδοτε οὖν τὰ καίσαρος καίσαρι καὶ τὰ τοῦ θεοῦ τῷ θεῷ*, sich nicht des *verbum simplex,* sondern des *verbum compositum* bedient: *οὐ γάρ ἐστι τοῦ τοδοῦναι, ἀλλ', ἀποδοῦναι.* Diese Antwort ist nicht einseitig, sondern allseitig und stellt die ganze Frage in das hellste Licht. Maimonides stellt in *Gezelah* 5, 18 folgenden Kanon auf: *ubicunque numisma alicuius regis obtinet, illic incolae regem istum pro domino agnoscunt.* Es haben Etliche diesen rabbinischen Satz bestreiten wollen und eingewandt, der Schluss, welchen Jesus aus der Zinsmünze ziehe, sei nicht stringent,

da ich durch die Annahme einer Münze noch nicht die Oberherrlichkeit des Münzherrn anerkenne. Es ist wohl wahr, dass wir aus den jetzt landläufigen Münzen nicht auf die Oberherrlichkeit schliessen können: allein es gelten doch in einem Lande nicht allerlei Münzen, sondern nur diejenigen, welche der Landesherr will cursiren lassen. Damit ist für den vorliegenden Fall anerkannt, dass, da die römische Münze in diesem Lande cursirt, ja in dem Hause Gottes sofort zur Hand ist, die Römerherrschaft mit der Theokratie nicht collidirt, sondern sich verträgt. Es ist also hier doch die faktische Darlegung des allerhöchsten Willens, dass diese Verbindung und Abhängigkeit von Rom zu Recht besteht. Indem der Herr desshalb auf den Zinsgroschen zurückgeht, deklarirt er den Fragern den faktischen Bestand und das historische Recht der Steuer und macht so die Steuerabgabe zu einer Pflicht des thatsächlichen Rechtes; ja er stellt diese bürgerliche Pflicht auf gleiche Linie mit der theokratischen, denn der eine Imperativ *ἀπόδοτε* bezieht sich auf beide Sätze. Es ist nicht Connivenz, es ist nicht Concession, sondern es ist heilige Pflicht dieses: *ἀπόδοτε τὰ καίσαρος καίσαρι.*

Was ist nun hier unter *τὰ καίσαρος* gemeint? Origenes, Hieronymus, Augustinus u. A. verstehen darunter *decimas*, *primitiae* und andere Abgaben. Diese Leistungen sind die faktischen Anerkenntnisse, dass der Kaiser der Herr ist; dem Herrn ist man aber mehr wie die Steuer schuldig, Gehorsam, Ehrfurcht, Liebe. Diess Alles wird dabei zu denken sein: der ganze Bereich der Pflichten, welche Unterthanen gegen die Obrigkeit haben. Da aber die Fragsteller von dem Boden der Theokratie, von den Gottespflichten aus gegen die Zinsabgabe an die weltliche Obrigkeit argumentirten, so fügt Jesus das andere Wort hinzu: *καὶ τὰ τοῦ θεοῦ τῷ θεῷ.* Er geht, wie Hofmann sehr richtig bemerkt, um desswillen auch nach dieser Seite über den Inhalt der ihm vorgetragenen Frage hinaus, weil die Fragenden sich angestellt hatten, als sei es ihnen um Gottes willen bedenklich, ob man den Census entrichten dürfe. Das beide Sätze verbindende *καί* ist an und für sich schon höchst beachtenswerth. Bengel macht darauf aufmerksam: *uno non tollitur alterum, ut vos putatis.* Die Versucher hatten von einer Collision der Pflichten gegen Gott und gegen den Kaiser geträumt: der Herr zerstreut mit diesem einfachen *καί* diesen Wahn. Meyer sagt nicht übel: dagegen ist Jesu Bescheid: Beides, Jenes und dieses sollet ihr, beides gehöret zusammen. So erhebt sich Christus über die Alternative, welche auf einseitiger theokratischer Entartung beruhte, zur höheren Einheit der wahren Theokratie, in deren Anschauung auch die rechte sittliche Auffassung der bestehenden weltlichen Herrschaft nothwendig sich eingliedert (vgl. Joh. 19, 11) und daher ein einfaches Ja oder Nein auf die gethane Frage gar nicht möglich ist." Herrendienst geht nicht über Gottesdienst, aber Herrendienst geht auch nicht wider Gottesdienst. Es sind beide Sphären — das ergibt sich aus der Einandergegenüberstellung von *τὰ καίσαρος* und *τὰ τοῦ θεοῦ* — verschiedene Dinge, Gebiete, welche ruhig neben einander bestehen können und sollen. Da haben wir gleich einen Lehrsatz, welcher recht eigentlich ein protestantischer ist — das Recht weltlicher Obrigkeit, das Recht des Staates. Der Herr erkennt hier den Staat ausdrücklich als ein besonderes sittliches Gemeinwesen an; der Staat hat also ganz ähnlich wie die Ehe von dem Sohne Gottes seine Sanktion empfangen. Diejenigen, welche papistisch den Staat zum Monde

und die Kirche zur Sonne machen und so den Staat der Kirche gegenüber rechtlos verschwinden lassen, verkennen ganz, was diese Nebeneinanderordnung. diese Gleichstellung hier sagen will. Sehr gut sagt Calvin: *porro non ita medium est responsum Christi, quin plenam de quaestione proposita doctrinam contineat. nam hic inter spirituale et politicum regnum clara distinctio ponitur, ut sciamus nihil nobis obstare externam subiectionem, quominus libera intus sit conscientia coram Deo. voluit enim Christus eorum errorem refellere, qui se Dei populum esse non putabant, nisi ab omni humani imperii iugo essent immunes. sicuti et Paulus in hanc partem sedulo incumbit, ne minus se uni Deo servire existiment, si parent humanis legibus, si tributa solvunt ac reliquis oneribus ferendis submittunt cervices. in summa pronunciat, non violari ius Dei nec laedi eius cultum, si Judaei quoad externam politiam Romanis pareant.* Aber der Herr erkennt nicht bloss im Allgemeinen das Recht des Staates an, er erkennt hier in Sonderheit das Recht des römischen Kaisers an. Wie ist derselbe zu dieser Oberherrschaft gelangt? Wie sind die Juden dem römischen Staate einverleibt worden? Durch List und offene Gewalt, durch Gift und Blut. Der Herr will aber die Ketten nicht gesprengt wissen, der Gehorsam soll geleistet werden. Er erkennt das *fait accompli* an, Der Christ hat die bestehende Obrigheit zu tragen — ganz abgesehen davon, wie sie zum Regiment gekommen ist — denn fügt der Apostel Paulus Röm. 13, 1 hinzu: *οὐ γὰρ ἔστιν ἐξουσία, εἰ μὴ ἀπὸ θεοῦ, αἱ δὲ οὖσαι ἐξουσίαι ὑπὸ θεοῦ τεταγμέναι εἰσί.* Vortrefflich sagt Luther: dass Christus spricht: gebet dem Kaiser, was des Kaisers ist, damit ist das weltliche Reich bestätigt und befestigt. Denn so das weltliche Regiment ein unrechter Stand und von Gott nicht geordnet wäre, würde Christus nicht sagen: gebet dem Kaiser, das des Kaisers ist. Sollen wir aber dem Kaiser geben, so müssen wir den Kaiser für einen Herrn halten. Nun war der Kaiser zu der Zeit ein Heide und wusste nichts von Christo und sein Regiment war aus lauter menschlicher Vernunft gestiftet, ward auch nach der Vernunft gerichtet und gehalten; dennoch sagt hie Christus, weil er Kaiser ist, so soll man ihn dafür halten und ihm gehorsam sein. Er will, dass Obrigkeit, Fürsten und Herrn, denen wir gehorsam sein sollen, sie sind wer sie sind und wie sie wollen, und sollen wir nicht darnach fragen, ob sie das Regiment und die Obrigkeit mit Recht oder mit Unrecht besitzen und inne halten, man muss allein sehen auf die Gewalt und Obrigkeit, die da gut ist, denn sie ist von Gott geordnet und eingesetzt. Röm. 13, 1.“ Der Christ ist so der beste Bürger: das Christenthum des Bürgers Ehrenkleid.

Wir erhalten aber auch hier eine Andeutung über den Umfang der bürgerlichen Pflichten. Es hat eine Theorie des Staatsrechtes gegeben, welche kein andres Recht anerkannte, als das Recht des Staates und daher den Gehorsam gegen die Obrigkeit als die absolute Pflicht proklamirte. Wie in den Geboten nun die Pflicht gegen die Eltern, die kindliche Liebe, eingerahmt und begrenzt ist durch die Pflicht, Gott über Alles zu lieben: so ist auch hier jeder staatlichen Ueberschwänglichkeit ein fester Damm entgegengesetzt. Die bürgerlichen Pflichten werden regulirt durch die Gottespflichten. Trefflich sagt Luther wieder: derhalb, da Christus dem Kaiser seine Gewalt bestätigt und gibt, steckt er einen Pflock dabei und spricht: gebet dem Kaiser, was des Kaisers ist. Er spricht nicht und gebet dem Kaiser, was Gottes ist. Aber die Welt mengt's durcheinander. —

Hie soll man aber fleissig merken, gleichwie Gott dem Kaiser sein Regiment nicht will zerrütten, noch zerreissen, also soll der Kaiser unsrem Herr Gott sein Regiment unzerrüttet und ganz lassen.

Was ist aber nun *τὰ τοῦ θεοῦ*? Origenes, Augustinus, Hilarius, der *autor op. imp.*, Erasmus, Lange, Neander, Hofmann (sich selbst, den Gott nach seinem Bilde geschaffen hat und zu seinem Bilde wiederherstellen will) u. A., halten an Tertullianus Ansicht fest: *quae erant Dei? quae similia sunt denario Caesaris, imago scilicet et similitudo eius. hominem igitur reddi iubet creatori, in cuius imagine et similitudine et nomine et materia expressus est. adv. Marc. 4, 38* und verstehen die Seele, den inwendigen Menschen darunter. Hieronymus greift aber auch fehl, wenn er an *decimas, primitias, oblationes et victimas* denkt; Kühnöl und Paulus sind noch trivialer und meinen in der Tempelsteuer *τὰ τοῦ θεοῦ* zu entdecken. Chrysostomus sagt: wie auch Meyer schon hervorhebt, sehr richtig: *τὰ τοῦ θεοῦ παρ' ἡμῖν ὀφειλόμενα*; Ebrard will diese Pflicht auf die Busse beschränken, besser sagt schon Luther: was ist Gottes? Anders nichts denn Glauben an Gott und Liebe gegen den Nächsten. Denn Gott will nicht unser Geld, Leib und Gut haben, sondern hat dasselbe dem Kaiser gegeben und uns durch den Kaiser. Aber das Herz, welches das Grösste und Beste ist an dem Menschen, hat er ihm vorbehalten; dasselbe soll man Gott geben, dass wir an ihn glauben."

Statt einer weiteren Auseinandersetzung will ich den naiven Wandsbecker Boten für mich reden lassen. Er sagt (W. 4, 140 f.): Was ist doch für ein Sinn in Allem, das aus seinem Munde kommt. Es vermahnt mich damit so, wie mit den Schachteln, wo immer eine in der andern steht. Seine Antwort kann wohl so ausgelegt werden: ihr habt die Hoheit und den Schutz des Kaisers anerkannt und sein Geld in euren Taschen; so müsst ihr auch thun, was das mit sich bringt. Und ich wüsste nicht, was der grösste Staatsmann anders hätte sagen können. Aber Christus war mehr als Staatsmann.

Wess ist das Bild und die Ueberschrift?

Er sprach hier zu Pharisäern, die auf Moses Stuhl sassen, die zwar weder für sich noch für andere aufschliessen konnten, aber doch die Schlüssel der Erkenntniss an einem grossen Haken an der Seite trugen und sich mit dem Buchstaben des Gesetzes als die einzigen wahren Ausleger desselben brüsteten. Christus verwies ihnen bei einer andern Gelegenheit diesen ihren blinden Stolz, dass sie meinten, das ewige Leben in der Schrift zu haben und nicht wussten, wo sie es suchen sollten. Hier was ähnliches. So grosse Ausleger des Moses mussten ja die Lehre von dem Ebenbilde verstehen und wo das hingehört, denn es war seine Hauptlehre. Wie konnten sie denn fragen, ob der Zinsgroschen dem Kaiser gehöre, da sein Bild darauf stand? — Gott hatte den Menschen gemacht, ein Bild, das ihm gleich sei; der Kaiser hatte auch sein Bild machen lassen und das war von Silber und stand auf der Zinsmünze. — Moses und die Propheten hatten Israel den Weg gelehret, sich vor fremdem Joch und Zinsgroschen zu bewahren, nämlich wenn sie an Gott, ihrem Urbilde, von ganzem Herzen hingen und keine andre Götter hätten neben ihm. —

Wess ist das Bild und die Ueberschrift?

Fühlst du nicht den f e i n e n Sinn? Es war ein Zipfel ihnen am Rock

abgeschnitten! und ein Pfeil aus ihrem eignen Zeughause ihnen gewiesen! aber auch nur gewiesen.

Ueber das Ebenbild Gottes hatten die Eiferer für die Religion nichts zu fragen, wohl aber über das silberne Ebenbild des Kaisers. — Die Zinsmünze und das Geben oder Nichtgeben derselben war im Grunde eine kleine und unbedeutende Angelegenheit, die über ihre Glückseligkeit nichts entschied. — Ueberhaupt war die ganze Frage über das Recht und Unrecht der Zinsmünze eine sehr alberne Frage und grade so viel, als wenn die Ehebrecher fragen wollten: ob es recht sei, die auf den Ehebruch gesetzte Strafe zu bezahlen. — Du siehst, wie die Pharisäer eigentlich standen und was von allen Seiten für Anlass und Raum zu bitterer Antwort war, und Gott weiss, dass sie hier nicht unverdient gegeben wäre. Aber er war zu gut, bitter zu sein. Auch war er nicht gekommen, das letzte Wort zu behalten, und über die Künste der Pharisäer und Weltweisen zu triumphiren, sondern die Künstler selig zu machen; und das treiben alle seine Handlungen und Reden.

Er saget:

So gebet dem Kaiser, was des Kaisers ist, und Gott was Gottes ist."

So weit der alte treuherzige Wandsbecker Bote.

V. 22. Da sie das hörten, verwunderten sie sich und liessen ihn und gingen davon. Der Evangelist berichtet nun den Eindruck und Erfolg dieser Entgegnung. Sie setzte die Hörer in staunende Verwunderung. Sie haben also in ihr nicht das gefunden, was Erasmus fand: *Christus*, sagt dieser nämlich, *respondet non sine ambiguitate quasi dicat: si quid illi debetur, solvite, sed illud magis ad me pertinet admonere, ut detis Deo, quae Dei sunt.* Im Gegentheil diese Antwort lässt gar keinen Zweifel und keine Zweideutigkeit. Es ist eine Antwort witzig, klug, weise, tiefsinnig, wie de Wette urtheilt. Aus der Schlinge hat sich der Herr herausgezogen und die Pharisäer können ihn weder des Abfalls von dem Glauben der Väter noch der Empörung gegen den Kaiser beschuldigen. Dabei aber hat er seine Antwort so eingerichtet, dass er nicht bloss die Schlinge über den Fragestellern zusammenzieht, sondern ihnen auch einen Stachel in das Gewissen bohrt, wie Claudius trefflich nachgewiesen hat. Die Frager ἐθαύμασαν: man kann sich darüber freuen, wenn man mit Calvin spricht: *hic etiam apparet, ut Deus malignos hostium suorum conatus in diversum finem convertat, nec modo spem eorum deludat ac frustretur, sed etiam cum ignominia eos repellat. fiet quidem interdum, ut impii, licet victi, non tamen obstrepere desinant: sed quantumvis indomita sit eorum petulantia, quotquot pugnas contra Dei verbum intentant, totidem victorias habet Deus in manu, ut de illis et Satana, eorum capite, triumphet. in hoc vero responso Christus peculiariter suam gloriam illustrare voluit, dum coëgit pudore confusos discedere.* Aber der Herr will doch nicht gerade triumphiren, sondern selig machen und da ist es sehr zu beklagen, dass es hier bloss heisst: ἐθαύμασαν. Hieronymus sagt: *qui credere debebant ad tantam sapientiam, mirati sunt, quod calliditas eorum insidiandi non invenisset locum.* Die Hörer wundern sich, *conspicuo modo*, sagt Bengel, *ob responsum tutum et verum* und gehen fort von Jesus. Er steht als Sieger auf dem Plan und seine Feinde gehen dahin als verstockte Sünder in das Gericht der Verdammniss.

Der Sieg des Herrn über alle seine Feinde, das Ende, welches es mit denen nimmt, die wider den Herrn sind, wird in unserer Perikope verkündigt: es wird aber gestattet sein, da der Gegenstand so überaus wichtig ist in unsren Tagen, über das Verhältniss von Gottesdienst und Herrendienst, von dem guten Rechte weltlicher Obrigkeit zu handeln.

Der Herr siegt über aller Feinde List.
Denn 1. er merket ihre Schalkheit,
2. er strafet ihre Heuchelei,
3. er fängt sie in ihrem eigenen Wort,
4. er trifft sie in ihrem Gewissen.

Jesus behält das Feld.
1. Trotz aller Bosheit,
2. durch die Kraft seines Wortes,
3. vollkommen.

Der Sieg des Herrn über seine Feinde.
1. Unerwartet,
2. augenblicklich,
3. entscheidend.

Welch ein Kampf wird wider den Herrn gekämpft?
1. Ein arglistiger,
2. ein verzweifelter,
3. ein erfolgloser.

Das böse Ende der Boshaftigen.
Sie werden 1. entlarvt,
2. beschämt,
3. verhärtet.

Erfolglos ist der Kampf der Bösen wider den Herrn.
1. Sie suchen erst Rath, er weiss schon Rath;
2. sie wollen ihn fangen in seiner Rede, er fängt sie in ihrer Rede;
3. sie wollen ihn richten, er richtet sie.

Auch die Gottlosen müssen die Ehre des Herrn verkündigen.
1. Durch die Frage, die sie an ihn thun,
2. durch die Niederlage, die sie von ihm erleiden.

Der Rath der Gottlosen.
1. Gar fein ersonnen,
2. aber im Nu zerronnen.

Sie liessen ihn!
1. Ihre Schmeichelei hatte nicht verfangen,
2. ihre Heuchelei war bloss gelegt,
3. ihr Gewissen verwundet.

Wie böse sind die Feinde des Herrn!
1. Sie wollen ihn fangen in seiner Rede,
2. und wollen seine Rede nicht fangen lassen in ihren Herzen.

Das Grundgesetz im Reiche Gottes!
1. Gebet dem Kaiser, was des Kaisers ist,
2. und Gott, was Gottes ist.

Des Kaisers Recht.
Der Herr 1. setzt es fest,
2. setzt es neben das Recht Gottes,
3. setzt es unter das Recht Gottes.

Was sagt die Welt zu dem Gebot des Herrn: gebet dem Kaiser, was des Kaisers ist, und Gott, was Gottes ist?
1. Herrendienst geht über Gottesdienst,
2. Gottesdienst leidet keinen Herrendienst,
3. Also kein Herrendienst und kein Gottesdienst.

---

24. Der vierundzwanzigste Sonntag nach Trinitatis.

Matth. 9, 18—26.

Eschatologisch haben die alten Väter fortwährend diesen Text ausgelegt. Ambrosius, Hieronymus, Hilarius sind dess Zeugen. Jairus repräsentirt Mosen mit dem Gesetze, sein todtkrankes Töchterlein die jüdische Gemeinde: das blutflüssige Weib bildet die Heidenwelt ab. Ehe Jairi Tochter vom Tode errettet wird, gelangt das blutflüssige Weib zum Heile: denn ehe die Fülle Israels eingeht in das Reich Gottes, muss die Fülle der Heiden selig geworden sein. Wir können uns dieser allegorischen Deutung nicht ergeben und müssen also für diese Perikope nach einem andern eschatologischen Gesichtspunkte suchen. Das Einfachste ist wohl, dieselbe als Gegenstück der letzten zu fassen: dort empfing der Unglaube vom dem Herrn des Gerichtes sein Gericht der Verdammniss, wir sahen, wie die Feinde Jesu Christi, statt zu siegen, unterliegen; hier empfängt der Glaube die Verheissung, denn Christus ist der Erlöser aus allem Elend, der Erwecker von dem Tode.

Die Parallelen zu unsren Geschichten, von denen die eine in die andre eingefügt ist, finden sich Mark. 5, 22 ff. und Luk. 8, 41 ff. Der Bericht des Matthäus von diesen beiden Begebenheiten ist der kürzeste: Hofmann und Delitzsch finden diese Kürze dadurch motivirt, dass der Evangelist von dem Tage, an welchem er selbst berufen wurde, so viel als möglich erzählen wollte.

V. 18. **Da er solches mit ihnen redete, siehe da kam der Obersten Einer, fiel vor ihm nieder und sprach: Herr, meine Tochter ist jetzt gestorben, aber komm und lege deine Hand auf sie, so wird sie lebendig.** Der Evangelist erzählt in einer Reihenfolge: Meyer meint, dass wir uns Jesum noch in dem Hause zu denken hätten, in welchem er zu Tische sass (V. 10), nachdem er den Matthäus von seinem Zolltische in's Apostolat berufen hatte. Dort habe er erst die Pharisäer abgefertigt V. 11—13, dann seien die Johannesjünger zu ihm wegen der Fastenfrage gekommen V. 14—17, und nun endlich trete der Oberste auf: um diese seine Ansicht noch mehr zu stützen, liest er nicht mit der *lectio recepta* *εἷς ἐλθών*, sondern *εἰςελθών*, was auch Tischendorf, Ewald und de Wette geben. Allein es scheint uns diese Auffassung nicht die richtige zu sein, unser Text sperrt sich wohl auch dagegen. Wenn hernach das Volk, wie aus Markus und Lukas hervorgeht, in solchen dichten Haufen den Herrn umgibt, dass das blutflüssige Weib schier nicht zum Ziel ihrer heissesten Wünsche gelangen kann, so wird es schwer sein, zu denken, dass diese Volksmenge das Haus belagert habe, in welchem der Erlöser mit aller Gemüthsruhe zu Tische sass. Die andern Evangelisten berichten, dass der Herr am Ufer des Sees in der Mitte eines grossen Volkshaufens sich befunden habe: da das *τότε* V. 14 uns nicht nöthigt zu der Annahme, dass die Johannesjünger den Herrn noch in dem Hause angetroffen haben, so nehme ich mit den meisten neueren Exegeten an, dass Jairus vor der Stadt Jesum aufgesucht und gefunden hat. Matthäus nennt den Kommenden nicht mit Namen, sondern bezeichnet ihn bloss nach seinem Stande: Markus und Lukas geben uns seinen Namen Jairus. Er war ein *ἄρχων*, d. h. wie die andern beiden Berichterstatter melden, nicht ein Oberster unter den Juden, sondern ein *ἀρχισυνάγωγος*, ein Vorsteher der Synagoge und zwar der Synagoge zu Kapernaum. Denn hier spielt diese Geschichte, wie 9, 1 erhellt. Synagogenvorsteher hiess wohl ohne Zweifel der Erste unter den *πρεσβύτεροι* Luk. 7, 3, welche kurzweg auch *ἀρχισυνάγωγοι* genannt wurden Mark. 5, 22. Act. 13, 15. Diese זְקֵנִים wohl auch פַּרְנָסִין, *ποιμένες*, מְמֻנִּים *προεστῶτες* genannt, wählten aus ihrer Mitte einen Obmann, welcher das ganze Synagogenwesen leitete und über die Ordnung bei den Gottesdiensten wachte. Luk. 13, 14. Akt. 13, 15. So spricht sich Winer in seinem Reallexion *s. h. v.* aus: näher bestimmt de Wette in seiner Archäologie §. 244 ihre Funktionen dahin, dass sie über die Zucht und Ordnung der Synagoge wachten, *cf.* ihre Strafgewalt Matth. 10, 17. 23, 34 und Act. 22, 19; 26, 11. Joh. 9, 22 und 16, 2 und die Almosen vertheilten; Keil fügt in seinem Handbuch der bibl. Archäologie 1, 152 f. noch die Instandhaltung des Gebäudes hinzu. Einer der angesehensten Herren von Kapernaum kommt also zu Jesus und zwar kommt er in tiefer Demuth, mit einer flehentlichen Bitte. Er beugt seine Kniee vor dem Menschensohne, denn ein Begehren hat er, welches ein gewöhnlicher Mensch ihm nicht erfüllen kann.

Auch die vornehmen Leute können eines Heilandes nicht entbehren, denn Stand, Macht, Reichthum hält Schmerz und Noth nicht fern. Schwer liegt die Hand Gottes auf diesem Manne, er ist verwundet worden da, wo er den Schlag am empfindlichsten fühlt. Wir hören, was ihn so tief bewegt und beugt: er schüttet sein bekümmertes Herz vor dem Herrn aus: *λέγων, ὅτι ὁ θυγάτηρ μου ἄρτι ἐτελεύτησεν.* Es ist ein grosser Jammer, der das Vaterherz getroffen hat. Seine Tochter war ein Mägdlein von 12 Jahren. Mark. V. 42: ihre Erziehung war somit vollendet, sie ist aus den Kinderjahren herausgetreten und eine blühende Jungfrau geworden. Wie das zwölfte Jahr ein epochemachendes Jahr ist in der Entwicklung der Knaben, so auch bei den Mädchen in dem Morgenlande. Die Rabbinen, welche Lightfoot zu dieser Stelle beibringt, erklären; dass ein Mädchen mit dem zwölften Jahre eine נערה sei. Aber der Tod hat nicht bloss eine eben aufgehende Blume überfallen, diese Tochter war eine *θυγάτηρ μονογενής* vgl. Luk. V. 42. Der Schmerz, die Angst ist also, wenn möglich, noch verdoppelt. Matthäus, welcher mit *ὅτι* die Bitte des Vaters wörtlich anführt, scheint hier mit den beiden anderen Evangelisten nicht ganz zu stimmen. Die Alten haben schon darauf hingewiesen, dass es bei Markus heisst (5, 23): *τὸ θυγάτριόν μου ἐσχάτως ἔχει* und bei Luk. 8, 42 berichtet wird, *καὶ αὐτὴ ἀπέθνησκεν.* Man hat diese Verschiedenheit so beseitigen wollen, dass der Aorist *ἀπέθανε* bei Matthäus im Sinne des Präsens stehen soll; diess war die Meinung von Olearius, Kühnöl u. A., allein solch ein Ausweg konnte nur in solcher Zeit betreten werden, wo die heilige Philologie noch in den ersten Anfängen lag. Augustinus schlägt einen andern Weg ein: er sagt: *de consensu evv. 2, 28; attendit enim (Matthaeus) non verba patris de filia sua, sed quod est potissimum voluntatem. et talia verba posuit, qualis voluntas erat. ita enim desperaverat, ut potius eam vellet revivescere, non credens vivam posse inveniri, quam morientem reliquerat. duo itaque posuerunt, quid dixerit Jairus, Matthaeus autem quid voluerit atque cogitaverit.* Doch auch diese Annahme stösst auf unüberwindliche Schwierigkeiten, denn Matthäus lässt den Vater nicht bei sich denken, sondern zu dem Herrn sagen: *ἄρτι ἐτελεύτησεν*: es sind diess die *verba ipsissima* des geschlagenen Mannes. Chrysostomus weiss sich anders zu helfen: nach ihm war dieser Satz *στοχαζομένου ἦν ἀπὸ τοῦ καιροῦ τῆς ὁδοιπορίας ἢ αὔξαντος τὴν συμφοράν.* Die erste Ansicht hat den meisten Anklang gefunden; Euthymius sagt schon sehr bestimmt: *ὑπέλαβε γάρ, ὅτι μέχρι τότε πάντως ἂν ἀπέθανεν,* Luther, Grotius, Wetstein, Rosenmüller; Bengel fügt noch näher bestimmend hinzu: *ex coniectura aut post nuncium acceptum.* Allein diese letzte Muthmassung ist nicht stichhaltig: nach den beiden andern Erzählern kommen die Boten mit ihrem: *τέθνηκεν ἡ θυγάτηρ σου. μὴ σκύλλε τὸν διδάσκαλον* Luk. 8, 49, nachdem das blutflüssige Weib schon Heil gesucht und gefunden hatte; sie gelangte aber dazu erst, als der Herr sich auf die Bitte des Jairus auf den Weg begeben hatte; man müsste sonst, wozu Calvin schon in früheren Tagen und Olshausen vornehmlich in unsren sich hinneigen, aufstellen, *Matthaeus compendio studens in ipso exordio ponit, quod temporis successu factum est.* Fritzsche hat neuerdings wieder Chrysostomus ersten Gedanken aufgegriffen und wohl ganz mit Recht. Es ist ja Erfahrung, dass der Schmerz und die Angst übertreiben und hier, wo der Mann schleunige Hülfe begehrte, lag es wohl sehr nahe, dass er seine Befürchtung als vollendete Thatsache aussprach. Ist sein Töchterlein auch in

den letzten Zügen, dem Tode unrettbar verfallen, ja in diesem Augenblicke schon gestorben, so ist doch nicht Alles aus. Jairus weiss eine Hülfe: *ἀλλὰ ἐλθὼν ἐπίθες τὴν χεῖρα σου ἐπ' αὐτὴν καὶ ζήσεται.* Chrysostomus hat gar nicht übel daran gethan, dass er uns hierbei an das Wort jenes Vaters erinnert, der wegen seines mondsüchtigen Knaben zu Jesu kam und sprach: ich glaube, lieber Herr, hilf meinem Unglauben. Es ebbt und fluthet wunderbar in dem Herzen dieses armen Mannes, Glaube und Unglaube mischt sich seltsam in seinen Worten zusammen. Der alte Kirchenvater hebt an dem Glauben des Jairus zwei Mängel hervor: er tadelt ihn, dass er das Ansinnen stellt, Jesus solle selbst kommen und weiter, dass er verlangt, er solle die Hand auflegen. Calvin geht auf denselben Wegen, er sagt: *hic insigne habemus divinae erga nos indulgentiae speculum*: *si principem synagogae cum centurione, homine gentili, conferas, plenum in hoc fulgorem, in illo vix exiguam fidei guttam fuisse dicas. Christo virtutem non tribuit nisi adhibito tactu*: *accepto mortis nuncio perinde trepidat, acsi nihil amplius esset remedii. videmus ergo debilem ac prope ieiunam fuisse eius fidem.* Allein Calvin hat hier nicht auf den Grund gesehen: Luther hat hellere Augen, um auch den Funken des Glaubens zu erkennen. Er spricht: da bei allen Menschen keine Hoffnung und Gedanke mehr ist, dass hier sollte Hülfe oder Rath zu finden sein; — dennoch verzweifelt er nicht, sondern, dieweil die Andern in seinem Hause an ihr verzweifelt weinen und heulen und nun nichts mehr denken, denn wie sie die todte Leiche bestellen mit Pfeifern und Andern, geht er hin zu Christo und hat noch die gute Zuversicht, wo er ihn möge zu seinem Töchterlein bringen, so werde sie wieder lebendig. Solches war sonderlich zu der Zeit gar ein sonderlich Exempel des Glaubens, weil dessgleichen noch nicht geschehen oder gehört war (es wäre denn das einige von dem erweckten todten Jüngling Luk. 7, 11 ff. zuvor geschehen.) Zum Andern ist sein Glaube von der Person Jesu also gethan, dass er ihn gewisslich hält für den rechten Messias von Gott gesandt; nicht einen solchen, wie der andere Haufe der Juden, der da würde als ein grosser, trefflicher Herr und König, in grosser Pracht und Herrlichkeit offenbart, daherkommen, sondern der da von Gott gesandt sei in den Sachen und Nöthen zu helfen, da kein Mensch helfen kann, nemlich aus Todes Noth und des Teufels Gewalt zu erlösen, ja aus dem Tode Leben zu machen und zu geben. Er muss also diesen Mann nicht allein halten für einen schlechten Menschen, sondern für den, der da wahrhaftig bei und in ihm habe göttliche, ewige Macht und Gewalt über alle Kreaturen, weil er glaubt, dass er beide Leben und Tod in seiner Hand hat, d. i. dass er wahrhaftiger Gottes Sohn sei, wie die Schrift zeugt."

V. 19. Und Jesus stand auf und folgte ihm nach und seine Jünger. Der Glaube des Vorstehers der Synagoge ist nicht rechter Art, er schwankt noch bedenklich hin und her: bald versinkt er in die Tiefe, bald ringt er sich mit einem kräftigen *ἀλλὰ* aus der Tiefe in die Höhe. Der Herr nimmt ihn in seine Schule: es ist eine harte Schule: welche er durch zumachen hat, wenn er das Heil, das Licht des Lebens schauen will. Der Evangelist berichtet: *καὶ ἐγερθεὶς ὁ Ἰησοῦς ἠκολούθησεν αὐτῷ.* Jesus steht also auf und bricht die Verhandlungen rasch ab. Das ist ein Zeichen seinen grossen Menschenfreundlichkeit; er bringt keinen Weg, keine Mühe in Anschlag, Wohlthun und Gesundmachen, Helfen und Erretten ist ihm alle Zeit eine Freude. Möchten wir doch auch, wenn wir

an Krankenbetten und Sterbelager gerufen werden, nicht säumen, sondern frisch und fröhlich aufstehen und hingehen. Aber Eines befremdet uns. Keiner der Evangelisten hat die Nachricht, dass Jesus ein Wort der Ermuthigung und der Verheissung zu dem bekümmerten Vater geredet hat. Schweigend steht er auf, schweigend folgt er dem Vater nach. Hat er kein Wort mehr übrig, ist er in dem Gespräche mit den Pharisäern und den Johannesjüngern so müde und fertig geworden? Jesus redet nicht, weil er schweigen will, weil sein Schweigen den Glauben dieses Mannes weiter entwickeln soll. Mit ihm gehen seine Jünger, ja mit ihm geht ein grosser Volkshaufe: Alle, welche heilsbegierig seine Worte angehört hatten, folgen ihm nach, um seine That zu schauen. Der Vater führt den Zug, er beeilt seine Schritte; aber es geht langsam, ihm viel zu langsam vorwärts in dem Gedränge des Volkes, ein neues Hinderniss stellt sich am Ende noch in den Weg.

V. 20. **Und siehe, ein Weib, das zwölf Jahre lang den Blutgang hatte, trat von hinten zu ihm und rührete seines Kleides Saum an.** Noth begegnet uns auf jedem Schritt und Tritt in dieser Welt: kleine Nöthe und grosse Nöthe, Noth bei den Kleinen und Noth bei den Grossen. Eine neue Scene eröffnet sich vor unsren Augen, der Evangelist leitet sie mit einem *ἰδού* ein. Ja es ist etwas Einziges, etwas Grosses, was sich hier begibt. Eine *γυνὴ αἱμοῤῥοοῦσα* tritt auf. Die Krankheit dieses Weibes lässt sich nicht näher ermitteln; die Einen nehmen eine unregelmässige und sehr heftige Reinigung bei ihr an, Andere denken an Hämorrhoiden. Das thut nichts zur Sache, das aber ist von Wichtigkeit, dass sie mit dieser Plage schon zwölf ganze Jahre behaftet ist. Sie hat in diesen langen zwölf Jahren auch Alles versucht, sie ist zu den Aerzten weit und breit gegangen und hat ihr ganzes Vermögen dabei zugesetzt; aber Alles hat nichts geholfen, sie hat nur immer mehr erleiden müssen, die Plage ist von Jahr zu Jahr ärger geworden. Das Weib gibt aber die Hoffnung nicht auf, sie hofft noch in dem dreizehnten Jahre von ihrer Krankheit frei zu werden. Hieronymus übertreibt die traurige Lage dieser Kranken, wenn er schreibt: *haec autem mulier sanguine fluens non in domo, non in urbe accedit ad Dominum, quin iuxta legem urbibus excludebatur, sed in itinere ambulante Domino, ut dum pergit ad aliam, alia curaretur.* Denn der Blutfluss wird nirgends in dem Gesetze dem Aussatz gleich gestellt. Olshausen hat sich noch der Ansicht des Hieronymus angeschlossen; er meint, dieses blutflüssige Weib habe nur in einer Stadt wie Kapernaum, wo viele Heiden unter den Juden wohnten, dem Herrn sich nahen dürfen. Allein Lightfoot findet gar nichts Ausserordentliches darin, dass das Weib den Herrn anrührt: unrein waren allerdings diese Blutflüssigen, Levit. 15, ihr Lager und Sitz war unrein und verunreinigte den, der sie berührte, bis zum Abend. Gab der Blutfluss auch einen Grund zur Scheidung ab, schloss er von den öffentlichen Versammlungen und von den Vorhöfen des Tempels aus, so war den damit Behafteten doch der Aufenthalt im Haus und in der Stadt nicht gewehrt. Dieses blutflüssige Weib kommt nun *ὄπισθεν*, von hinten. Dieses von hinten Herantreten hat ganz gewiss seinen Grund nicht in der Hoffnungslosigkeit und Armuth des Weibes, wie Lange anzudeuten scheint. Hoffnungslos kommt sie nicht und dass der Herr seine Hülfe und sein Heil umsonst spendete, konnte jedes Kind in Kapernaum ihr sagen, wenn sie es noch nicht wusste. Ambrosius

sagt vortrefflich: *verecunda ergo fimbriam tetigit, fidelis accessit, religiosa credidit, sapiens sanatam se esse agnovit.* Es ist die Schaam, was auch Bengel, Meyer, Bleek u. A. angeben, welche das Weib von hinten an den Herrn herantreten lässt; hätte sie sich ihm von vorne genaht und sich vor seine Füsse hingeworfen, so hätte sie ihm ihr Elend klagen müssen. Das kann sie nicht über sich gewinnen, die Schaam bindet ihr die Zunge. Es gibt eben Leiden, ja auch Sünden, die sich nicht vor allen Ohren mittheilen lassen: sie ist eine verschämte Arme, eine keusche Bettlerin. Aber Remigius hat doch wohl nicht ganz Unrecht, wenn er in diesem von hinten Herantreten *humilitas* findet: sie wagt es nicht mit ihrer Unreinigkeit vor den Herrn hinzutreten, den Reinen und Heiligen. So trat sie heran und *ἥψατο τοῦ κρασπέδου τοῦ ἱματίου αὐτοῦ.* Jesus hat alle Gerechtigkeit des Gesetzes erfüllt, sehr richtig sagt Bengel: *eam quoque legis partem servavit Jesus.* Wie hätte er, welcher den für den Geringsten im Himmelreiche erklärt, welcher ein Jota oder ein Titelchen vom Gesetz aufhebt, sich selbst von dem Gesetze lossprechen sollen? Die Quaste צִיצִת, welche die Israeliten an den vier Zipfeln des Oberkleides tragen sollten zum Andenken an das vom Himmel stammende Gesetz, wesshalb sie aus hyacinthfarbenen (dunkelblauen) Schnüren gefertigt war, wird Nom. 15, 38 mit *κράσπεδον* übersetzt. vgl. Keil, Archäologie 2, 52 und Ewald, der sie, Alterthümer 307, das Ehrenzeichen des Israeliten benamt. Sie wird sonst noch im N. T. Matth. 14, 36 und 23, 5 erwähnt. Diese Quaste ergriff das Weib, Burder wollte *ἅπτεσθαι* von Küssen verstehen; schwerlich hat dieses arme Weib in dieser Quaste eine Reliquie verehrt: sie wollte sie nur in die Hand nehmen? Warum?

V. 21. Denn sie sprach bei sich selbst: möchte ich nur sein Kleid anrühren, so würde ich gesund. Wieder ein Wort, welches einen ganz eigenthümlich gemischten Glauben ausspricht. Grotius hebt beide Seiten scharf hervor: *videtur haec femina partim recte partim non recte de Christo sensisse. recte quod Christum totum, quantus erat, plenum esse intelligeret divinae virtutis et quemadmodum unguentum fusum in caput sacerdotis ad imas usque vestimenti oras defluebat, ita ab ipso undique vim mirificam emanare. non recte, quod hanc emanationem putaret naturalem magis esse, quam arbitrii et dispensationis Christi ipsius, sicut philosophi multi dicebant, Deum agere omnia φύσει οὐ βουλήσει, quos solide refutat scriptor responsionum ad Graecos. hinc spem aliquam conceperat, sanitatem se posse ab ipso furtim subducere.* Es wird sehr schwer halten, sich ein klares Bild von dem Glauben dieses Weibes zu machen, da er bei ihr selbst sehr unklar war. Schwerlich aber legte dasselbe der Quaste an dem Kleide des Herrn eine wunderthätige Kraft bei: Bengel hat wenigstens nach meinem Dafürhalten sehr Recht, wenn er kurz und gut anmerkt: *a veste, quam Dominus tunc gerebat, ad reliquias quascunque non valet consequentia.* Die Quaste hat an und für sich einen grossen Werth, sie ist nach Ewald das Ordenszeichen der Gemeinde Gottes, wie Hieronymus schon sehr richtig gesagt hatte: *iusserat quoque aliud Moses, ut in quatuor angulis palliorum hyacinthias fimbrias facerent ad Israelis populum dignoscendum, ut quomodo in corporibus circumcisio signum iudaicae gentis daret, ita et vestis haberet aliquam differentiam.* Allein dass der Quaste eine heilende Kraft inne wohnen sollte, wäre doch eine sehr seltsame Vor-

stellung gewesen: die Quaste wollte das blutflüssige Weib anrühren, weil sie eben dasjenige war, welches sie, von hinten an Jesus herantretend, am leichtesten und auch am unbemerktesten ergreifen konnte. Jedenfalls meinte sie, dass sie durch diese Berührung mit dem Herrn selbst in Berührung komme und so eine heilende Kraft von ihm auf sie überströmen werde. Wenn Olshausen an den Magnetismus erinnert, so können wir damit nichts anfangen, denn die Erscheinungen desselben waren damals noch nicht entdeckt und können desshalb auch nicht die Gedanken des Weibes auf diese Bahnen gelenkt haben. Jedenfalls aber dachte sie, dass ohne solch eine Berührung, ohne solchen äusserlichen Contakt kein Heil ihr widerfahren könne. Klebten dem Glauben des blutflüssigen Weibes auch noch viele Schlacken an, so erscheint doch die goldene Ader des Glaubens auch in dieser Vermengung. Luther ist als ächter Bergmannssohn derselben fleissig und sinnig nachgegangen: er sagt: hier siehe, wie grosse zwei Hindernisse ihr Glaube überwindet. Zum Ersten, dass er so stark ist und kann das glauben, dass ihr so gewiss geholfen werde, so sie nur sein Kleid anrührt. Darum achtet sie auch nicht Noth, ihm unter die Augen zu gehen, dass er sie ansehe; ja sie denkt sich auch nicht werth, dass er mit ihr rede; noch ist ihr Herz in der guten Zuversicht gegen ihn so voll, dass sie gar nicht daran zweifelt, ihr sei nun schon geholfen: wie denn ihr Glaube auch so bald erfährt, da sie den Saum seines Kleides anrühret, dass der Brunn ihres Blutes vertrocknet. Das heisst ja so viel geglaubt, dass in diesem Manne müsse göttliche, allmächtige Gewalt und Kraft sein, dass er auch die heimlichen Gedanken und Begierden der Herzen kann ersehen und verstehen, obgleich nichts mit ihm geredet wird und da auch sein Werk und Hilfe beweisen, da sie äusserlich nichts sieht noch fühlt ohne das Wort oder die Predigt, welches ihren Glauben im Herzen erweckt hat. Zu diesem Wort hat sie gar nichts mehr, begehrt auch nichts weiter, denn das Kleid anrühren, welches sie dazu braucht als eines äusserlichen Mittels und Zeichens, damit sie ja etwa womit an Christus gelange; gleichwie wir auch nichts anders haben in diesem Leben und im Reich des Glaubens denn das äusserliche Wort und Sakrament, darin er sich uns als in seinem Kleide äusserlich zu rühren und zu greifen gibt. Wer hat doch sein Lebtage wunderlichere Leute gesehen oder gehöret? Der Vater hie, dem seine Tochter gestorben war, fasst den Gedanken, so der Herr nur seine Hand auf das todte Mägdlein lege, so werde sie wieder leben. Also das Weiblein, das an aller Welt Hülfe verzagen muss, fasst den Gedanken, sie wolle gesund werden, wenn sie nur dem Herrn so nahe könne kommen, dass sie ein Zipfelein seines Rockes anrühre. — Das andre Meisterstück ihres Glaubens ist das, dass sie kann ihre eigene Unwürdigkeit überwinden und den grossen Stein von ihrem Herzen werfen, der sie hart gedrückt und dennoch so scheu gemacht, dass sie nicht wie andere Leute öffentlich darf Christo unter die Augen kommen. Das ist das Urtheil des Gesetzes über sie, nach welchem sie ist ein unrein Weib und ihr verboten die Gemeinschaft der Leute. 3 Mos. 15, 19—30. Das ist ihr nicht eine geringe Anfechtung gewesen. nicht allein ihrer Seuche und leiblichen Unreinigkeit halber, sondern dass sie daran Gottes Strafe gesehen und gefühlet, die ihr vor allen Leuten aufgelegt, dass sie muss von der Gemeinde Gottes Volkes abgesondert sein; und solches ganzer zwölf Jahre, da sie Alles versucht und Nichts geholfen, dass sie muss denken, Gott habe sie sonderlich um ihrer Sünden willen

also gestraft. Darum ist es hier nicht ohne Kampf und Streit zugegangen, dass ihr Glaube das erhalten möchte, was sie bei Christo suchte.

V. 22. Da wandte sich Jesus um und sahe sie und sprach: sei getrost, Tochter, dein Glaube hat dir geholfen. Und das Weib ward gesund zu derselbigen Stunde. Die andern Evangelisten berichten genauer, dass Jesus habe eine Kraft von sich ausgehen fühlen und desshalb sich mit der Frage umgewandt habe, wer ihn denn angerührt habe. Matthäus begnügt sich mit den Hauptmomenten. Der Herr wendet sich um. Das Weib wollte unbemerkt sich davon schleichen, aber es kann nicht gehen. Jesus hat sie längst bemerkt: *neque enim Deus*, sagt der alte Ambrosius, *indiget oculis, ut videat, neque corporaliter sentit, sed in se habet cognitionem omnium.* Warum dreht er sich aber um? Chrysostomus gibt drei Gründe an. Er will Fürsorge treffen, damit das Weib sich später keine Vorwürfe macht, dass sie die Gabe gestohlen habe; zweitens will er ihren Glauben fördern, sie soll erkennen, dass sie ihm nicht verborgen bleiben konnte, und drittens will er sie den Andern als eine rechte Glaubensheldin vorstellen. Ich möchte aber noch den weiteren Grund hinzufügen, dass er ihr zu der Erkenntniss helfen wollte, nicht das äussere Anrühren seines Kleides habe ihr geholfen, sondern sein heiliger Wille. Gnade ist es, dass der Herr sich jetzt nach ihr umsieht, jetzt scheut sie auch die Oeffentlichkeit nicht mehr; wie sie sich vorher freute, so heimlich zu ihm zu kommen, so muss sie sich jetzt freuen, dass sein Blick sie sucht und aus Tausenden heraus findet. Er sucht sie ja nicht mit zürnenden, strafenden Augen; Gnade leuchtet aus seinem Angesicht. Und was seine Augen ihr sagen, das sagt sein Mund ihr vor allem Volke: *ϑάρσει, ϑύγατερ, ἡ πίστις σου σέσωκέ σε.* Muth spricht Jesus dem verschämten, blöden Weib ein, welches in dem Augenblicke, wo sein erster Blick sie traf, gewiss gern in den Boden versunken wäre. Die Strafwürdigkeit ihres Vergehens musste ihr jetzt recht schwer auf das Herz fallen. Wenn Calvin zu diesem *ϑάρσει* bemerkt: *fidei imbecillitas hoc verbo arguitur, nisi enim vitiosa esset trepidatio, non eam corrigeret Christus hortando, ut animum colligat:* so hat er wohl nicht ganz das Richtige getroffen. Mit dem Worte *ϑύγατερ* spricht der Herr dieses Weib an: Bengel hat sehr richtig bemerkt: *neutiquam salvator optimus eo nomine eam reprehendit, quod neglecta rogatione opem quasi suffurata esset.* Nein, nicht tadelnd redet, er sie so an: tröstend, ermuthigend, verheissend ist diese freundliche Anrede. Nirgends wiederholt es sich, dass der Herr ein hülfesuchendes Weib mit *ϑύγατερ* anspricht: es ist dieser Fall eine Parallele zu dem Gichtbrüchigen, der auch allein mit *τέκνον* beehrt wird. Es ist der liebreichste, herablassendste Ausdruck: viel zarter und zärtlicher als *γύναι.* Trösten soll nun dieses blutflüssige Weib das Wort: *ἡ πίστις σου σέσωκέ σε.* Jesus bekennt mit diesem Wort für das Erste, dass er in der That des Weibes eine That des Glaubens schaut: er hebt den tiefsten Grundton und Grundzug ihres Herzens hervor: und weiter verkündet er ihr, dass dieser ihr Glaube ihr das eingetragen, was sie erhoffte. Das *σέσωκε* sieht, wie Bengel schon sehr richtig bemerkt hat, auf das Wort des Weibes: *σωϑήσομαι* zurück. Es soll hiermit nicht ausgesagt werden, wie wir früher schon erörtert haben, dass ihr Glaube die *causa efficiens* ihres Heiles gewesen ist, sondern nur, dass ihr Glaube das *ὄργανον ληπτικόν,* gleichsam der Kanal gewesen ist, durch welchen die in dem Herrn ruhende Kraft der heilsamen Gnade auf sie übergegangen ist. Selbst dieser Glaube des Weibes, welchem

es bei allen seinen Vorzügen doch noch an der rechten Erkenntniss und Lauterkeit gebrach, gelangt zum Heile in Christus, denn auch die schwache und gekrümmte Hand ist eine Hand und kann noch fassen. An diesem *σέσωκε* vergeht sich Fritzsche, wenn er also auslegt: *tua tibi fiducia saluti fuit = ob fiduciam tuam sanitatem certissime recipies. solemus enim praeterito de re futura tum uti, quum rem certo futuram declarare volumus.* Meyer ist aber auch im Irrthum, wenn er zu unsrer Stelle schreibt: um deines Glaubens willen bist du gerettet (geheilt)! Das Perfekt bezeichnet das sofort und unmittelbar Eintretende wie etwas bereits Stattfindendes. S. Kühner II. p. 72, vgl. Mark. 10, 52. Luk. 18, 42 und das bei den Tragikern so häufige Gegentheil *ὄλωλα*. Die Heilung geschah nach Matthäus (anders bei Markus und Lukas) durch den Willen Jesu, den er durch *ἡ πίστις etc.* ausspricht, nicht durch das Berühren des Kleides (gegen Strauss)." Es ist sehr eigenthümlich, dass Meyer, dem übrigens auch Bleek beipflichtet, wo der Text in Matthäus so klar ist, absolut hier zwischen seinem Berichte und dem der beiden Andern eine Differenz finden will. Das Perfekt sagt aus, was geschehen ist, es verkündet die vollendete Thatsache: so wie das Weib im Glauben den Herrn anfasste, stand auch das Blut. So die alten Väter, die Reformatoren, Bengel, Baumgarten-Crusius u. A. Was Jesus mit diesem Worte aussagt, das referirt der Evangelist noch besonders in den Schlussworten dieses Wortes: *καὶ ἐσώθη ἡ γυνὴ ἀπὸ τῆς ὥρας ἐκείνης.* Die Heilung war also eine vollständige und augenblickliche, so auch Baumgarten-Crusius und Meyer, dieser letztere macht auf die feine Nuancirung des Ausdrucks aufmerksam; hier steht *ἀπό*, 8, 13 aber sagt der Evangelist *ἐν τῇ ὥρᾳ ἐκείνῃ.* Der Gedanke ist, dass die Thatsache von jener Stunde an eintrat, so dass sie von jetzt an nicht mehr krank, sondern gesundet, war. vgl. 15, 28. 17, 18. Mit *ἀπό* und *ἐν* ist also der nämliche Erfolg, die augenblickliche Gesundung in verschiedener Vorstellungsform ausgedrückt."

Die Tradition hat sich mit diesem blutflüssigen Weibe fleissig beschäftigt. Eusebius berichtet in seiner Kirchengeschichte 7, 18, Sozomenus 5, 21, Nicephorus 6, 15, Philostorgius 7, 3 von ihr; in dem Evangelium des Nikodemus tritt sie auf *c.* 7 vgl. Thilo. *codex apocr. N. T. 561.* Während Pseudoambrosius in der Schrift *de Salomone c. 5.* sie für Martha, die Schwester des Lazarus ausgibt, berichten diese Schriftsteller, dass sie aus Paneas oder wie es sonst auch hiess, aus Cäsarea Philippi gestammt und Berenice oder Veronica gehiessen habe. (Nach Ambrosius und Hieronymus war sie ebenfalls eine Jüdin). Dort in Paneas liess sie nach Eusebius vor ihrem Hause ein steinernes Postament errichten, auf welchem sie selbst in Erz gegossen mit zum Gebet erhobenen Händen kniete und vor ihr ein Mann aufrecht stand, die Hand gegen sie ausgereckt. Auf der Basis dieser Bildsäulen wachse ein wunderbar heilendes Kraut. Nach Sozomenus und Philostorgius stürzte der abtrünnige Julianus dieses Bild und liess dafür sein Bild aufrichten, der Blitz aber zerschmetterte dasselbe. Nach Ammon 1, 413 ist es das Wahrscheinlichste, dass diess Bild heidnischen Ursprungs war und einen Flehenden vor seinem Genius darstellte; als die Inschrift verwischt war, soll es dann für ein christliches Denkmal gehalten worden sein und in der Diakonenkapelle, wie Philostorgius angibt, im fünften Jahrhundert aufgestellt worden sein. Wir glauben nicht, dass Ammon das Richtige getroffen hat, können aber nichts Näheres über diesen Gegenstand

mit Sicherheit sagen, der hier nur nebenbei zu erwähnen war, und gehen desshalb weiter.

V. 23 u. 24. Und als er in des Obersten Haus kam und sah die Pfeifer und das Getümmel des Volks, sprach er zu ihnen: weichet, denn das Mägdlein ist nicht todt, sondern es schläft. Und sie verlachten ihn. Der Aufenthalt, welchen der Herantritt des blutflüssigen Weibes veranlasst hatte, musste dem bekümmerten Vater auf das Erste sehr unliebsam und peinlich sein: er wusste, dass sein Kind im Sterben lag, wie viel musste ihm daran liegen, dass Jesus noch zu rechter Stunde käme. Auf eine schwerere Probe wird der Glaube des Mannes ferner gestellt: Jesus redete noch zu dem blutflüssigen Weibe, da kommen Boten aus seinem Hause: sie bringen keine gute Botschaft, sie sind noch ganz erregt, wie ausser sich und verkünden ohne alle Vorbereitung dem. zwischen Hoffen und Fürchten gespannten Vater, dass es mit seinen Hoffnungen aus ist, dass seine schlimmsten Erwartungen sich erfüllt haben und sein Töchterlein gestorben ist. Aber der Mann besteht diese Anfechtung des Glaubens, er wendet sich nicht an den Herrn, wie seine Knechte ihm dieses nahe legten, mit den Worten: Meister, es ist zu spät, deine Erscheinung kann nichts mehr helfen, todt ist todt. Aus der Begebenheit mit dem blutflüssigen Weibe, wodurch der Herr aufgehalten wurde, fliesst ihm eine reiche Glaubensstärkung zu: er hat ja mit seinen Augen sehen und mit seinen Ohren hören müssen, wie der Glaube, so er nur kräftig ist und nicht ablässt, zu dem Ziele all seiner Wünsche hindurchdringt. Ambrosius sagt: *quod suscitaturus mortuam, ad faciendam fidem haemorrhousam ante curavit:* Chrysostomus lässt sich ganz ähnlich vernehmen. Je näher der Zug dem Hause des Jairus kommt, desto lauter werden die Zeichen und Zeugnisse, dass geschehen ist, was die Knechte verkündet haben. Eine wohlbekannte Trauermusik, von den herzzerreissendsten Klageschreien durchbrochen, schallt aus dem Hause heraus. Die Todtenklage ist schon angestimmt, da der Fürst des Lebens erscheint: er sieht τοὺς αὐλητὰς καὶ τὸν ὄχλον θορυβούμενον. Calvin bemerkt hierzu: *luctum commemorant evangelistae, quo certior constet fides resurrectioni. diserte etiam ponit Matthaeus, affuisse tibicines: quod fieri non solebat nisi morte comperta, cum scilicet exsequias iam pararent. cantabat moestis tibia funeribus, inquit ille. etsi autem in animo habebant, hoc genere honoris prosequi suos mortuos et quasi eorum sepulturam ornare, videmus tamen, ut mundus semper ad non fovenda modo, sed incitanda quoque sua vitia propensus sit. decebat modis omnibus incumbere ad sedandum luctum: quasi vero non satis peccarent tumultuoso dolore, novis stimulis eum ambitiose provocant. gentiles etiam putarunt hoc esse solatium placandis manibus: unde colligimus, quot tunc corruptelis referta fuerit Judaea.* Die Todtenklage in der hier von dem Evangelisten angegebenen Weise begegnet uns nicht bloss bei den Juden, sondern auch bei den Heiden. Wetstein hat diese Sitte mit vielen Beispielen aus beiden Gebieten belegt. Lactantius sagt zu Statius Thebais 6, 121: *iubet religio, ut maioribus mortuis tuba, minoribus tibia caneretur*, ganz dasselbe bemerkt zu Virgils Aeneis 5, 138 Servius. Ovidius singt desshalb in den Fasten 6, 660:

cantabat moestis tibia funeribus

und Tristien 5, 1, 48:

tibia funeribus convenit ista meis.

Diese Todtenmusik wird *Chathuboth 4, 4* ausdrücklich als geboten dargestellt: *pater-tenetur filiam sepelire, R. Jehuda dicit: etiam pauperrimus in Israele non diminuet de duabus tibiis et una lamentatrice.* Auch Josephus beweist *bell. jud. 3, 9, 5* diesen Brauch. Die Ansichten, wie diese Sitte bei den Juden einheimisch geworden sei, sind sehr verschieden. Wetstein sagt: *hinc (ab ethnicis) ad Judaeos mos transiit,* ihm stimmen Geier, Wolf, Bleek zu. Dagegen aber erklärt sich Grotius. Die Entscheidung ist sehr schwierig, wenn nicht ganz unmöglich. Grotius beruft sich für seine Behauptung auf Jeremias 9, 16, wo Klageweiber מְקוֹנְנוֹת erwähnt werden: aber in den Zeiten dieses Propheten war so viel heidnisches Wesen schon in Israel eingedrungen, dass man nicht gut eine damals bestehende Sitte für eine althebräische erklären kann. Calvin behauptet, dass diese Weiber und die Flötenbläser dazu dagewesen seien, um den Schmerz zu vermehren, er hat damit nur des Ambrosius Meinung wieder vorgetragen, denn dieser sagt: *more veteri tibicines ad incendendos excitandosque luctus ferebantur adhiberi.* Chrysostomus sieht die Sache anders an, er sagt: *ἕτερος δὲ αὖ τρόπος αὐλοῦ τε καὶ ᾠδῆς ἐν πένθεσι, ἰωμένων, οἶμαι, τὸ σκληρὸν καὶ ἄτεγκτον τοῦ πάθους, θηλυτέραν τὲ τὴν λύπην ἐργαζομένων, δὶ ᾠδῆς λανθανούσης μετὰ γόων.* Es wird auch hier schwer sein, etwas Festes zu bestimmen: es scheint fast, als ob die ganze Todtenklage so eingerichtet gewesen sei, um den Schmerz sowohl zu sänftigen, als recht zu erregen. Wer jene Klageweiber ansah, welche, wie Hieronymus uns aus Autopsie berichtet, mit flatternden Haaren und entblösstem Busen kläglich heulten, der musste auf das Tiefste ergriffen und in ihren Jammer hineingerissen werden: wer dann aber auf das sanfte, melancholische Flötengebläse achtet, bei dem müssen sich die aufgeregten Wellen stillen.

Die Todtenklage ist im vollsten Gange, da kommt Jesus und spricht: *ἀναχωρεῖτε. οὐ γὰρ ἀπέθανε τὸ κοράσιον, ἀλλὰ καθεύδει. Certus ad miraculum accedit,* sagen wir mit Bengel: ehe er aber zu dem Wunder fortschreitet, säubert er sich das Haus. Warum heisst der Herr die Leute allesammt gehen? Warum lässt er sie nicht gegenwärtig, damit sie, welche eben die Todtenklage erhoben hatten, nun ein Auferstehungslied anstimmen? Heubner meint, Jesus wollte Stille, damit die zu Erweckende ihn sehe und nachzudenken, Ruhe und Besonnenheit hätte und ihn als ihren Erretter recht in's Auge fasse — allein so pädagogisch weise diess für das Mägdlein auch war, so ist der Hauptgrund gewiss darin zu finden, dass er am liebsten seine Wunder im Verborgenen, in aller Demuth wirkt. Diese bezahlten Klageweiber wären sofort Marktschreier geworden: das soll vermieden werden.

Was sagen nun aber die Worte, mit welchen Jesus das Hinwegschicken der Klagenden motivirt? Sagt er damit aus, dass das Mägdlein nicht gestorben sei, sondern in der That nur schlafe? Oder redet er bildlich und war das Mädchen in der That gestorben? Die Alten haben ohne Ausnahme die letzte Meinung gehegt: erst in der neueren Zeit ist die Ansicht aufgekommen, dass die Worte buchstäblich zu fassen wären und das Mägdlein nicht todt, sondern nur scheintodt war. Paulus, Kühnöl, Ammon, Schleiermacher, Olshausen (in seinem Commentare und einer Abhandlung in Tholuck's litt. Anzeiger, 1837, Nr. 33 und 34), Neander sind die namhaftesten Vertreter dieser Fassung. Auf der ersten Seite, auf der Seite der

alten Väter und Reformatoren, stehen Grotius, Wetstein, Bengel, Fritzsche, Stier, Lange, Krabbe, Strauss, Meyer, Steinmeyer, Bleek u. A. Wenige suspendiren ganz ihr Urtheil mit Baumgarten-Crusius und Winer. Die Schwierigkeit der Bestimmung ergibt sich aus Bleek's Hin- und Herreden: er sagt in seiner sorgfältig abwägenden Art also: es ist aber noch eine Streitfrage, in welchem Zustande eigentlich das Mädchen, welches der Herr wiederherstellte, sich befunden habe, ob sie wirklich todt war, oder nur in einem todesähnlichen Schlummer lag. Die älteren Ausleger nehmen ohne Weiteres das Erste an; das Letztere aber nehmen an die Neueren, Paulus, Schleiermacher, Olshausen, desgleichen Neander. Diese Annahme wird durch die eigene Angabe des Herrn, dass das Mädchen nicht gestorben, sondern schlafe, sehr begünstigt. Dass sie schlafe, konnte er allerdings wohl auch sagen, wenn er bestimmt wusste, dass sie völlig todt sei, zumal in Beziehung auf die kurze Dauer dieses Zustandes, da er im Begriff war, sie wieder zu erwecken, wie er Joh. 11, 11 von Lazarus sagt: *κεκοίμηται, ἀλλὰ πορεύομαι, ἵνα ἐξυπνίσω αὐτόν*, wo das Erstere auch im Sinne Jesu nur vom Gestorbensein gemeint sein kann. Aber schwieriger ist die gleiche Annahme in unserem Falle, wo das Schlafen in bestimmtem Gegensatze gegen das Gestorbensein ausgesagt wird; wo es immer nicht ohne Schwierigkeit ist anzunehmen, dass Jesus sich so würde ausgedrückt haben in Beziehung auf die kurze Dauer ihres Todes, wenn er hätte sagen wollen, sie sei zwar todt, werde aber durch ihn alsbald wieder in's Leben zurückgerufen werden; eher würde sich das schon denken lassen, wenn es hiesse: sie ist nicht todt, sondern schläft; nicht so leicht aber, wie es nach allen drei Evangelisten heisst: sie ist nicht gestorben, sondern schläft. Auf der anderen Seite aber war nicht nur der Zustand des Mädchens ein solcher, dass ihre Angehörigen und Alle, die sie sahen, sie entschieden für todt hielten, sondern sie schienen diese Vorstellung, dass sie todt gewesen sei, auch noch nach der Wiedererweckung des Mädchens behalten zu haben, wie namentlich Lukas sich sonst schwerlich würde so ausgedrückt haben: sie verlachten ihn, da sie wussten, dass sie todt sei V. 53, sondern: da sie das meinten, glaubten. Sie müssen also jene Worte des Herrn, mit der Voraussetzung, dass das Mädchen wirklich todt gewesen sei, nicht unvereinbar gefunden haben und dadurch werden wir veranlasst, es ebenfalls auf diese Weise anzusehen. Doch ist anzuerkennen, dass auch bei der andern Auffassung der Worte des Herrn, worauf diese, für sich betrachtet, uns zunächst führen, wenn nur überhaupt die historische Treue der Erzählung anerkannt wird — und dafür spricht gerade die Art und Weise, wie diese Worte Jesu hier mitgetheilt sind — die Erzählung gar sehr zur Verherrlichung des Herrn dient; denn immer wird als ausserordentlich und wunderbar die Sicherheit erscheinen, womit der Heiland, ungeachtet der bestimmten Aussage über den erfolgten Tod des Mädchens, dem Vater betheuert, dass seine Tochter lebe, und die Kunst, womit er das zum Wenigsten ganz erstarrte Leben derselben alsbald durch sein blosses Wort zurückruft, und sie völlig herstellt; auch da würde es also immer ein ausserordentliches Wunder bleiben."

Wir werden diesen Ausführungen Bleek's beipflichten: hätte der Herr einfach gesagt: *ἀναχωρεῖτε. καθεύδει γὰρ τὸ κοράσιον*, so würde Alles glatt sein: denn wenn er dann einen Ausdruck gebraucht hätte, der sowohl nach dem profanen wie nach dem biblischen Sprachgebrauche sowohl den

Schlaf wie den Tod bezeichnen kann, so erhellte doch aus dem Zusammenhange, dass ein Scheintod hier ausgesagt wird. Wenn er nun aber das ἀποθνήσκειν leugnet und ein blosses καθεύδειν statuirt, so hat es allerdings auf den ersten Anblick den Schein, als ob ein wirklicher Tod hier noch nicht erfolgt sei. Allein der Schein trügt: Jesus nennt die Gestorbene eine Schlafende, nicht wie mehrfach behauptet worden ist, weil er Sterben nicht für identisch mit völligem Untergange setzen will, sondern, wie Bengel schon richtig bemerkt hat, weil alle Todten vor dem Herrn leben und er diese sofort aus dem Tode erwecken will. *Deo vivunt omnes mortui et puella ob resuscitationem mox futuram et celeriter et certo et facile non erat annumeranda mortuis olim resurrecturis, sed dormientibus.* Jesus bediente sich absichtlich dieses Ausdruckes, um sein Wunder vor den Augen der profanen Leute zu verhüllen. Das Wort fiel in die Seele des Vaters wie ein köstlicher Balsam: die Leute, denen er es zurief, hatten diess ihren Spott: κατεγέλων αὐτόν. Dieses Lachen, welches Jesum verspotten soll, dient zur Verherrlichung desselben: *hoc quoque*, sagt Calvin trefflich, *ad miraculi commendationem valuit, quod de morte nihil dubitationis apud eos restabat*, wir pflichten mit Bengel bei. Sie lachen und denken, der Herr erzähle ihnen ein Märlein, denn die Welt glaubt nicht an eine Ueberwindung des Todes, sie sieht nur den Tod, den Untergang überall. Gut sagt Ambrosius: *quicunque enim non credit, irridet*; *fleant igitur mortuos suos*, *qui putant mortuos. ubi resurrectionis fides est, non mortis species, sed quietis est.* Luther legt sehr gut aus: nach ihm sagt Christus: ihr Leute, was macht ihr hie? Meinet ihr, ihr wollet mit der Leiche gehen? O nein, gehet an andere Orte, da Jemand gestorben ist; das Mägdlein schläft nur. Das sind köstliche Worte. Denn wer einen todten Menschen also könnte ansehen, als läge er auf einem Bette und schliefe; wer sein Gesicht so verkehren und den Tod für einen Schlaf könnte achten, der möchte sich wohl rühmen, er könnte eine sonderliche Kunst, die sonst kein Mensch kann. Aber wir erfahren's, je höher die Vernunft bei einem Menschen ist, je weniger er solches glaubt und je mehr er es lacht. Wie man sie sieht, dass sie ihn verlachen, denken: siehe, ist unser Meister oder Pfarrherr toll oder thöricht, dass er so einen Narren hereinbringt, der nicht weiss, was Schlaf oder Tod sei, und uns will überreden, dass das Mägdlein nicht todt sei, da Jedermann öffentlich sieht, dass sie daliegt vom Tod gestreckt, eine todte Leiche, nur unter die Erde zu scharren. Also geht es, denn Gottes Weisheit ist so hoch, dass sie die Vernunft für lauter Narrheit hält und alle Welt den lieben Herrn Christum für einen Narren. Das ist das, wenn man also predigt, Christus sei der Name, der da helfe, unsere Werke thun es nicht: so kann's die Welt nicht lassen, sie muss lachen, sie muss spotten, sie muss sich daran ärgern, 1. Cor. 1, 23. Den Titel muss das Evangelium in der Welt haben, dass es eine närrische Predigt ist, verachtet und verspottet, denn der Teufel kann es nicht leiden, dass diese Predigt sollte Ehre in der Welt haben." Vornehmlich reizt das Wort von der Auferstehung der Todten den Spott der Kinder dieser Welt.

V. 25. Als aber das Volk ausgetrieben war, ging er hinein und ergriff sie bei der Hand: da stand das Mägdlein auf. Aus dem Hause sind die Leute vertrieben, Jesus geht hinein in die Todtenkammer. Die anderen beiden Evangelisten erzählen, dass er nur drei von seinen Jüngern, den Petrus, Jakobus und Johannes mitgenommen habe

sammt den Eltern des Mägdleins. Es soll stille sein in der stillen Todeskammer; wenn der Herr sich offenbart in seiner göttlichen Glorie, soll heilige Stille sein! Matthäus berichtet die Erweckung äusserst kurz: *ἐκράτησε τῆς χειρὸς αὐτῆς*. Nach den Andern sprach er zu ihr: Mägdlein, ich sage dir, stehe auf, nachdem er sie bei der Hand ergriffen hatte. An den Jüngling zu Nain richtete er ein blosses Wort, hier reicht er freundlich seine aufrichtende, helfende Rechte. Wie die Hand des Lebensfürsten den Raub des Todes anrührt, so kehren die entschwundenen Lebensgeister wieder zurück, der Geist vereinte sich wieder mit der Hülle, welche er so eben verlassen hatte: wie Lukas V. 55 ausdrücklich sagt: *καὶ ἐπίστρεψε τὸ πνεῦμα αὐτῆς*. Calvin bemerkt zu dem letzten Satze: *ideo dicit Lucas reversum esse eius spiritum, acsi diceret Christi imperio accitum statim praesto fuisse.* Wenn Olshausen dieses leugnen will, um seinen Scheintod besser behaupten zu können, und sich auf Act. 20, 9 beruft, wo es von dem Jünglinge Eutychus, der vom Söller zu Troas herabgestürzt war, heisst: *καὶ ἤρθη νεκρός*, so ist diese Berufung falsch. Denn diese Worte sollen nur sagen, wofür er gehalten werde: Paulus fand aber bei näherer Untersuchung V. 10: *ἡ ψυχὴ αὐτοῦ ἐν αὐτῷ ἐστί.* Bleek will dem Ausdrucke des Lukas seine beweisende Kraft dadurch nehmen, dass er auf 1 Sam. 30, 12 verweist, wo es in Beziehung auf einen Menschen, der vor Hunger und Durst ermattet auf dem Felde lag, heisst, dass, nachdem man ihn getränkt und gespeist hatte, sein Geist zu ihm zurückgekehrt sei (וַתָּשָׁב רוּחוֹ אֵלָיו): allein dort wird schon vorher bemerkt, dass kein Tod stattgefunden hatte.

In dem Herrn ist die Fülle des Lebens: das Mägdlein stand auf: so wird er einst wieder an den Gräbern der Todten stehen und auf sein Wort werden sie alle sich erheben.

V. 26. **Und dies Gerücht erscholl in dasselbige ganze Land.** So ist hier der Tod verschlungen in den Sieg und von diesem Siege des Lebensfürsten wird gesungen in den Hütten der Gerechten, denn dieser Sieg des Lebens ist auch ein Sieg über unsern eignen Tod. Jetzt heisst es auch über unsren Todten. *οὐ γὰρ ἀπέθανον, ἀλλὰ καθεύδουσι*: aus dem Sterben ist jetzt ein Schlafen geworden; in die Nacht des Todes bricht hinein die Sonne der Auferstehung. Die Todten schlafen, aus dem Getümmel und der Arbeit dieses Lebens sind sie zur Ruhe gekommen: sie schlafen und wie im Schlaf die Sinne in sich zurückgehen, so findet auch im Tode solch ein tieferes Eingehen in sich selbst statt: sie schlafen; wie wir schlafen, um zum neuen Tagewerke neue Kraft zu sammeln, so schlafen auch sie, um zu einem neuen Leben aufzuwachen. In das ganze Land erscholl das Gerücht dieser Wunderthat. So ist die Welt: erst verlacht und verspottet sie das Wort des Lebens und hernach, wenn dieses Wort, das ihr Bitten und Verstehen übersteigt, erfüllet ist, freut sie sich dieses Wortes und breitet es aus. Es liegt in dem innersten Wesen des Menschen ein Sehnen und Seufzen, frei zu werden von dem Bann und der Furcht des Todes und zu leben in Ewigkeit.

Der Herr erweist sich in dieser Perikope als den rechten Helfer, unser Glaube ist der Sieg, der die Welt überwindet.

Der Herr unser einiger Trost.

1. Im Leben,
2. im Sterben.

Jesus der rechte Helfer!

1. Jede Stunde ist recht,
2. jede Gelegenheit günstig,
3. jeder Glaube angenehm,
4. jede Noth überwindlich.

Wie freundlich hilft der Herr?

1. Gebeten,
2. ungebeten.

Sei nur getrost!

Der Herr verwirft 1. weder den Kleinglauben,
2. noch den Aberglauben.

Vertraue nur dem Herrn!

1. Kein Glaube ist ihm zu schlecht,
2. keine Stunde ist ihm zu spät,
3. keine Noth ist ihm zu gross.

Der Glaube überwindet Alles.

1. Sich selbst,
2. jede Noth des Lebens,
3. selbst den Tod.

Wie muss der Glaube beschaffen sein, wenn er uns helfen soll?

1. Voll Demuth,
2. voll Zuversicht.

Dein Glaube hat dir geholfen!

1. Begehrst du auch Hülfe?
2. begehrst du von dem Herrn Hülfe?
3. begehrst du von dem Herrn Hülfe im Glauben?

Je nach dem wir glauben, stellt sich der Herr zu uns.

1. Zu den Ungläubigen spricht er: weichet;
2. zu den Kleingläubigen: seid getrost;
3. zu den Gläubigen: kommet, sehet meine Herrlichkeit.

Ein Spiegel zur Prüfung unsres Glaubenslebens.
1. Der Glaube soll in der Trübsal wachsen,
2. der Glaube soll in Demuth zu dem Herrn kommen,
3. der Glaube soll mit ganzem Vertrauen an dem Herrn hangen,
4. der Glaube soll selige Erhörung finden.

---

25. Der fünfundzwanzigste Sonntag nach Trinitatis.

Matth. 24, 15—28.

Jetzt endlich führt uns die Perikopenreihe des letzten eschatologischen Cyklus in die letzte grosse eschatologische Rede des Herrn. Die letzten Dinge, die uns erst in ganz allgemeinen Umrissen vorgeführt wurden, treten nun heran. Diese Perikope handelt streng genommen noch nicht von denselben, sondern nur von den letzten Vorzeichen der letzten Dinge, von dem Vortage des jüngsten Tages. Wir haben uns zu der Perikope des zweiten Adventssonntags über unsre Auffassung der letzten Rede des Herrn weiter ausgelassen und wiederholen hier nur, dass wir in ihr des Herrn Antwort auf eine zwiefache Frage finden, nämlich über die Zeit der Zerstörung Jerusalems und zweitens über den Tag seiner Wiedererscheinung. Die Antwort Jesu verwischt nicht die Grenzscheiden zwischen beiden Begebenheiten, sie hält sie vielmehr entschieden auseinander. Hier ist von der Zerstörung Jerusalems die Rede: die Vorzeit des letzten Tages der heil. Stadt wird mit geschichtlicher Treue beschrieben. Da aber Jerusalems Ende der Vordergrund und das Vorbild ist für das Ende der Welt: so ist dieser Text als Einleitung zu dem Abschluss aller Dinge ganz passend.

Parallelen sind Mark. 13, 14 ff. und Luk. 21, 20 ff.

V. 15. Wenn ihr nun sehen werdet den Greuel der Verwüstung, davon gesagt ist durch den Propheten Daniel, dass er stehet an der heiligen Stätte — wer das lieset, der merke darauf. — Mit dem οὖν wird an das Vorhergehende angeknüpft. De Wette und Meyer beziehen es auf das unmittelbar vorhergehende τέλος: was aber wohl nicht zu billigen ist. Jesus müsste sonst das Weltende und den Untergang Jerusalems ganz und gar zusammenwerfen. Hier war eben von der Predigt an alle Heiden die Rede, die Zeiten der Heiden beginnen aber erst mit dem Falle der heiligen Stadt. Wir müssen daher mit οὖν noch weiter nach vorne gehen. Ebrard behauptet nun: *Jesus ad primam quaeestionem revertitur,* Dorner stimmt ihm im Ganzen bei, denn nach ihm kommt er jetzt nach Darlegung der eschatologischen Normen auf den historischen Verlauf der christlichen Religion zu reden. Aehnlich Wieseler. Auf das βδέλυγμα τῆς ἐρημώσεως, davon Daniel geredet habe, werden die Hörer aufmerksam gemacht: dieses soll ihnen ein Merkzeichen abgeben. Wo redet Daniel von diesem Greuel der Verwüstung und was haben wir darunter zu verstehen?

Calvin sagt: *falluntur meo iudicio interpretes, qui ex nono capite Danielis testimonium hoc petitum esse tradunt. neque enim illic ad verbum*

habetur abominatio desolationis, et certum est, angelum non de ultima vastatione, cuius hic Christus meminit, disserere, sed de temporali dissipatione, quam attulit tyrannis Antiochi. capite autem duodecimo angelus finalem, ut vocant, legalis cultus abrogationem, quae futura esset Christi adventu, praedicit. Mit Calvin stimmen unter den neueren Auslegern des Propheten Bertholdt, Hofmann, Keil: sie verweisen entweder auf 11, 31 oder (bezw. auch und) 12, 11. Hiergegen hat sich nun aber Hengstenberg auf das Entschiedenste in seinen Beiträgen 1, 263 ff. ausgesprochen, sein Hauptgrund ist, dass die Weissagungen Kap. 11 und 12 damals allgemein als schon in der Zeit der Makkabäer erfüllt seien betrachtet worden. Allein dieser Grund ist nicht schlagend: ist der Verstand des Herrn von Daniels Prophezeiung gebunden an das Verständniss der Synagoge? Kann Christus nicht durch den Ruf: *ὁ ἀναγινώσκων νοείτω* sich gerade zu dieser landläufigen Auffassung in Gegensatz stellen? Wenn Hengstenberg auf das *ἐν τόπῳ ἁγίῳ* hinweist und in ihm Daniel 9, 27 עַל כְּנַף wiedererkennt, so möchte jetzt, nachdem Bleek, Keil, Kranichfeld nachgewiesen haben, dass diese Worte nicht zu übersetzen sind: und über die Greuelspitze kommt der Verwüster, sondern vielmehr: und auf Flügeln des Gräuels wird kommen der Verwüster, nicht leicht ein Ausleger diesen andern Grund für bündig erachten. Wir sagen desshalb lieber mit Keil (bibl. Commentar über den Propheten Daniel. S. 321); Christus aber hat wie den Ausdruck *τὸ βδέλυγμα τῆς ἐρημώσεως*, so auch das *ἑστὼς ἐν τόπῳ ἁγίῳ* aus 11, 31 vgl. mit 12, 11, nicht aber aus 9, 27, wo weder der Grundtext: auf Greuelflügeln wird der Verwüster kommen, noch die 70. Uebersetzung: *ἐπὶ τὸ ἱερὸν βδέλυγμα τῶν ἐρημώσεων ἔσται,* über das Heiligthum wird Gräuel der Verwüstungen kommen, auf ein Stehen oder Gestelltsein des Verwüstungsgreuels führen. Das Stehen (*ἑστώς*) setzt das Stellen, welches dem וְנָתְנוּ (*δώσουσι* 70) und dem לָתֵת (*ἑτοιμασθῇ δοθῆναι* 70) 11, 31 und 12, 11 entspricht, unzweifelhaft voraus und das *ἐν τόπῳ ἁγίῳ* weist auf הַמִּקְדָּשׁ 11, 31 hin, da durch Aufstellung des Verwüstungsgreuls ja das Heiligthum oder die heilige Tempelstätte entweiht wird. — Die Weissagung Daniel 11 handelt aber anerkannter Massen von der durch Antiochus Epiphanes anzurichtenden Verwüstung des Heiligthums. Wenn also der Herr in seiner Rede das *βδέλυγμα τῆς ἐρημώσεως ἑστὼς ἐν τόπῳ ἁγίῳ* als ein Vorzeichen des baldigen Eintretens der Zerstörung Jerusalems genannt hätte, so würde daraus nicht entfernt folgen, dass er unsre Weissagung Kap. 9 auf diese Katastrophe bezogen habe. Vielmehr würde er dann — wie Kliefoth S. 412 richtig bemerkt hat — was einst in Ausführung des von Daniel Geweissagten Antiochus Epiphanes an Jerusalem gethan, als geschichtliches Vorbild dessen aufstellen, was demnächst die Römer an Jerusalem thun werden. Er würde nur sagen: wie einst Jerusalem nach dem Worte Daniels durch Antiochus geschehen ist, so wird ihm demnächst wieder geschehen, und darum, wenn ihr die Ereignisse, die sich in Erfüllung der Danielischen Weissagungen unter Antiochus begaben, sich wiederholen sehet, dann wisset, dass es Zeit ist zur Flucht. Ueber den Sinn aber, welchen Christus in Daniel 9, 26 und 27 gefunden, würde daraus nicht das Mindeste sich ergeben.“ So weit Keil. Was haben wir nun aber unter dem *βδέλυγμα τῆς ἐρημώσεως* zu verstehen und zwar zunächst grammatisch, hernach sachlich? Sollen wir übersetzen: das

Greul, welches die Verwüstung im Gefolge hat, wie die Ursache die Wirkung: oder sollen wir sagen: die greulvolle Verwüstung, dass der Genitiv aussagt, worin sich das βδέλυγμα darstellt. Calvin ist der ersteren Ansicht, Olearius, Reland, Lampe folgten ihm nach, Hengstenberg hat sie in unseren Tagen wieder entschieden vertreten. Lampe sagt: *abominationes considerantur ut peccatum antecedens, quod per supervenientem vastatorem iusto Dei iudicio vindicatur.* Meyer ist der entgegengesetzten Ansicht, er behauptet, bei Daniel sei die ἐρήμωσις der Hauptbegriff — was aber nicht der Fall ist.

Was ist nun diess βδέλυγμα, welches die ἐρήμωσις herbeizieht, wie die Sünde an Wagenseilen das Gericht? Fritzsche setzt sich mit grösster Gemüthsruhe über diese Untersuchung hinweg: er spricht etwas naiv: *nisi plane decipior, nemo quisquam, quamnam potestatem Jesus verbis illis subiecerit, definire potest propterea, quoniam ille visum in templo τὸ βδέλυγμα τῆς ἐρημώσεως, quod Daniel descripserit, capessendae fugae signum posuit, quid illis vocabulis propheta indicaverit, id constituere attento Danielis lectori permittens.* Die Alten haben schon geschwankt; Augustinus tröstet desshalb die Hesychia: *ipsa desolationis abominatio propter obscuritatem dicti non uno modo ab hominibus potuit intelligi.* Drei Ansichten werden aufgestellt: häufig hat ein Vater alle drei: entweder verstehen sie nämlich unter dem Greul der Verwüstung die Bildsäule eines Kaisers, oder die Standarten der Heere und diese selbst, oder endlich den Antichrist. Hieronymus, Eusebius (*dem. ev. 1, 8*), Theodoretus zu Daniel 9, Theophylaktus verstehen dieses Greul der Verwüstung von dem Bilde des Kaisers Tiberius, welches Pilatus nach dem ersten Zeugen in dem Tempel aufrichtete. Josephus weiss aber von einer solchen Aufrichtung im Tempel nichts: nach ihm *de bell. jud. 2, 9, 2* brachte der Landpfleger diese Bilder des Kaisers allerdings in die Stadt, aber er musste sie, da das Volk tumultuirte, schleunigst aus der Stadt wieder entfernen. Luther denkt an die Errichtung eines Bildes des Kaisers Kaligula: allein, von allem Andern ganz abgesehen — so wären diese Zeichen verfrühte Vorzeichen und Mahnzeichen gewesen. Clemens denkt in seinen Stromaten 1, 12 an Nero's Bild: Andere wie Chrysostomus *c. Jud. 2* und seine beiden Nachtreter an eine Bildsäule des Kaisers Titus. Josephus weiss aber von einer solchen Statue nichts, und wenn er auch von einer solchen etwas wüsste, so könnten wir von dieser Notiz keinen Gebrauch machen. Grotius hat schon trefflich erinnert: *adde quod ne potuit quidem id fieri nisi post Titi victoriam, at hic de notis victoriam praecedentibus agitur.* Wenn gar Andre wie Hieronymus, Suidas, Euthymius, Lyra an das Reiterbild des Kaisers Hadrianus denken, so sieht man daraus die helle Verzweiflung. Wie Baur noch diesen Gedanken vertreten und zur dem Bilde des Hadrianus noch die Bildsäule des kapitolinischen Jupiters zu Hülfe rufen konnte, welche Hadrianus nach *Dio Cassius 69, 12* und Hieronymus in *Esaj. c. 2* aufstellte, ist kaum begreiflich: sollen diese letzten Reden des Herrn in der allerletzten Zeit vor ihrer schriftlichen Fixirung, wie sie der Tübinger Kritiker behauptet, in dieser masslosen Weise interpolirt worden sein?

Der Ausdruck τὸ βδέλυγμα τῆς ἐρημώσεως würde sich trefflich auf kaiserliche Bildsäulen anwenden lassen, denn Suidas hat vollkommen Recht, wenn er spricht: *πᾶν εἴδωλον καὶ πᾶν ἐκτύπωμα ἀνθρώπου οὕτως (βδ.) ἐκαλεῖτο παρὰ Ἰουδαίοις,* was auch Josephus *b. j. 2, 9, 2* bestätigt: es kommt noch hinzu, dass diese kaiserlichen Bildsäulen nicht bloss ganz ähnlich wie die

kaiserlichen Denare und andre Münzen Embleme von Götzen an sich trugen, sondern errichtet wurden, damit man den Kaisern göttliche Verehrung erweise.

Ein grosser Theil der Väter versteht nun zweitens unter diesem *βδέλυγμα τῆς ἐρημώσεως* das römische Kriegsheer mit seinen Feldzeichen. So Origenes in der 29 Homilie zu Matthäus, Eusebius h. c. 3, 5 und 7, Chrysostomus *in Matth. 77,* Augustinus in dem angezogenen Briefe, der *autor op. imp.:* diesen stimmen Grotius, Wetstein, Lightfoot, Bengel, Kühnöl, Schott, Heubner, Ebrard, Wieseler, Lange u. A. bei. Grotius hat zur Unterstützung dieser Auffassung nachgewiesen, dass den Feldzeichen eine göttliche Ehre erwiesen wurde. Allein diese Ansicht verträgt sich mit unsrem Texte nicht, wenn sie sich auch scheinbar auf Luk. 21, 20 berufen kann. Das Greul der Verwüstung wird beschrieben als *ἑστὼς ἐν τόπῳ ἁγίῳ* und wenn es so steht, so ist das Signal zur Flucht aus Judäa, aus Stadt und Land in das Gebirge gegeben. Was ist dieser *τόπος ἅγιος*? Ist es das heilige Land überhaupt, ist es die heilige Stadt mit ihrer nächsten Umgegend? Grotius, Bengel, Kühnöl, Schott, Baumgarten-Crusius meinen das: allein sie befinden sich im Irrthum. Es heisst *τόπος ἅγιος*, wie Le Moyne in seinem *comment. in Jerem. 23. p. 165* ausgeführt hat, nur der Tempel: diess erhellt nicht bloss aus folgenden Stellen des N. T. Act. 6, 13. 21, 28, sondern auch daraus, dass מָקוֹם, *τόπος* schon für die gewöhnliche Bezeichnung des Tempels galt. vgl. Hengstenberg, Christolog. 3, 1, 119. Wie soll aber, wenn die Römerheere Jerusalem, die Metropole, die letzte Festung im Lande, eingenommen haben, eine Flucht dann noch bewerkstelligt werden?

Endlich verstanden auch die Väter unter diesem Greul der Verwüstung den Antichrist, so unter Andern schon Origenes, Irenäus 5, 21, Ambrosius, Hieronymus *ep. ad Alg.*, Hilarius, der *autor op. imp.*, Gregorius *moral. 32, 12.* Wir können uns mit dieser Auslegung nicht befreunden, denn sie trägt einen Zug von dem Weltende hier ganz ohne Grund ein.

Meyer hat darin das Richtige gesehen, dass er den Greul der Verwüstung auf dem Tempelberge sucht, aber darin hat er fehl gegriffen, dass er ihn in der greuelhaften Verwüstung auf dem Tempelplatze findet, welche geschichtlich durch die Heiden bei und nach der Eroberung des Tempels eintrat. Allein wie soll dann noch eine Flucht möglich sein: der Tempel ist ja doch das Letzte, was von den Feinden genommen werden kann: ehe sie bis zu diesem Heiligthume der Kinder Israel gelangen, müssen sie Massen derselben dahingewürgt haben.

Wir müssen unbedingt unter dem *βδέλυγμα τῆς ἐρημώσεως ἑστὼς ἐν τόπῳ ἁγίῳ* etwas verstehen, was sich dort befindet, ehe die feindlichen Heere dorthin gelangen. Am nächsten liegt es, sagt nun Bleek, dabei an den Tempel zu denken und da würde es denn auf eine greuelhafte Profanation desselben zu beziehen sein; so Elsner, Hug, (Einleitung 2, 12 ff.) welche dabei an die Schandthaten denken, welche zur Zeit, als die Römer Galiläa schon inne hatten und im Begriff waren, Judäa zu erobern, im Tempel verübt wurden durch die wilden Schaaren der jüdischen Zeloten, welche sich desselben bemächtigten, so wie durch die von ihnen hernach zu Hülfe gerufenen Idumäer, welche in dem Tempelgebäude ein schreckliches Gemetzel anrichteten: so schon Baronius und Jansenius und später Jahn. Ueber dieses Zelotentreiben ist Josephus *b. j. 4, 3, 12* nachzusehen. Auf

dieses Zelotenwesen scheint Josephus schon die Danielischen Weissagungen gedeutet zu haben: er sagt wenigstens *b. j. 4, 6, 3* unter Anderem: *καὶ τὴν κατὰ τῆς πατρίδος προφητείαν τέλους ἠξίωσαν· ἦν γὰρ δή τις παλαιὸς λόγος ἀνδρῶν, ἔνθα τότε τὴν πόλιν ἁλώσεσθαι καὶ καταφλεγήσεσθαι τὰ ἅγια νόμῳ πολέμου, στάσις ἐὰν κατασκήψῃ καὶ χεῖρες οἰκεῖαι προμιάνωσιν τὸ τοῦ θεοῦ τέμενος. οἷς οὐκ ἀπιστήσαντες οἱ ζηλωταὶ διακόνους ἑαυτοὺς ἐπέδοσαν.* Jener *παλαιὸς λόγος* ist wohl in der andern Stelle wieder gemeint, *6, 2, 1*: *τίς οὐκ οἶδε τὰς τῶν παλαιῶν προφητῶν ἀναγραφὰς καὶ τὸν ἐπιῤῥέποντα τῇ τλήμονι πόλει χρησμὸν ἤδη ἐνεστῶτα· τότε γὰρ ἅλωσιν αὐτῆς προεῖπον, ὅταν ὁμοφύλου τις ἄρξῃ φόνου· τῶν ὑμετέρων δὲ πτωμάτων οὐχ ἡ πόλις καὶ τὸ ἱερὸν πᾶν πεπλήρωται; θεός, ἄρα θεὸς αὐτὸς ἐπάγει μετὰ Ῥωμαίων καθάρσιον αὐτῷ πῦρ καὶ τὴν τοσούτων μιασμάτων γέμουσαν πόλιν ἀναρπάζει.* Wieseler, Hengstenberg erkennen in Daniel 9, 26 die Stelle, auf welche Josephus hinzielt: Ewald findet sie Micha 3, 10—12. *cf.* Gesch. des Volkes Israel 6, 680.

Wir glauben, dass die Beziehung des *βδέλυγμα τῆς ἐρημώσεως* auf diese Entheiligung des Tempels durch die Zeloten eine ganz ungerechtfertigte Beschränkung ist: in jenem Zelotenwesen, mit welchem sich, was wir nicht vergessen wollen, auch die besseren Elemente des Volkes vermengten, zeigt sich nur der innere Abfall: es ist ein Symptom der Krankheit, an welcher das Volk Gottes starb. Hengstenberg hat in der Christologie, wohl dem bedeutendsten Werke seines Lebens, 3, 1, 107 ff. den Beweis geliefert, dass שִׁקּוּץ das innere Greul, den inneren Abfall von Jehova bedeutet: es ist das Götzenbild nur der äussere, fassbare Ausdruck für diesen inneren Schaden. Wenn man also in dem Tempel stehen sieht die von Israel selbst ausgehende Profanation des Heiligthums, wenn das heidnische Wesen an der heiligen Stätte steht — so Hengstenberg, Hofmann, dann ist dieses Wort erfüllt. Diese Profanation zieht den Fall, die Verwüstung nach sich: das hatte man in der Zeit der Makkabäer schon erkannt, dass nur ein gerechtes Gericht Gottes die Dahingabe des Volks in die Hand der Syrer sei. So heisst es 2 Makk. 4, 15 ff.: *καὶ τὰς μὲν πατρῴους τιμὰς ἐν οὐδενὶ τιθέμενοι, τὰς δὲ ἑλληνικὰς δόξας καλλίστας ἡγούμενοι, ὧν χάριν περιέσχεν αὐτοὺς χαλεπὴ περίστασις καὶ ὧν ἐζήλουν τὰς ἀγωγὰς καὶ καθάπαν ἤθελον ἐξομοιοῦσθαι, τούτους πολεμίους καὶ τιμωρητὰς ἔσχον· ἀσεβεῖν γὰρ εἰς τοὺς θείους νόμους οὐ ῥᾴδιον, ἀλλὰ ταῦτα ὁ ἀκόλουθος καιρὸς δηλώσει* und 2 Makk. 5, 17: *διὰ τὰς ἁμαρτίας τῶν τὴν πόλιν οἰκούντων ἀπώργισται βραχέως ὁ δεσπότης. διὸ γέγονε περὶ τὸν τόπον παρόρασις* und 19 ff.: *οὐ διὰ τὸν τόπον τὸ ἔθνος, ἀλλὰ διὰ τὸ ἔθνος τὸν τόπον ὁ κύριος ἐξελέξατο· διόπερ καὶ οὗτος ὁ τόπος συμμετασχὼν τῶν τοῦ ἔθνους δυσπετημάτων γενομένων, ὕστερον εὐεργετημάτων ὑπὸ τοῦ κυρίου ἐκοινώνησεν καὶ ὁ καταλειφθεὶς ἐν τῇ τοῦ παντοκράτορος ὀργῇ, πάλιν ἐν τῇ τοῦ μεγάλου δεσπότου καταλλαγῇ μετὰ πάσης δόξης ἐπανωρθώθη.* Die Erkenntniss, welche in jenen drangsalsvollen Makkabäerzeiten sich durchbrach, ging in den Zeiten, da des Herrn Wort über Jerusalem sich erfüllte, wieder Mehreren auf. Wir gedenken an Jesus, den Sohn Anans, von welchem Ewald 6, 680 f. so schön sagt: schauerlich liess schon während der rauschenden Freude des Herbstfestes des Jahres 62 und von da an beständig und besonders laut an allen Festtagen ein ungebildeter Landmann Jesu, Sohn Anan's seine wie rasenden lauten Wehklagen über den sichern, nahen Fall Jerusalems erklingen, durch Niemand, selbst durch den Statthalter Albinius nicht zu beschwichtigen, bis er sieben Jahre 5 Monate später gerade beim

Anfang der Belagerung fiel, als hätte das innerste wahre Vorgefühl aller Besseren sich wirklich nur noch auf diese Weise Bahn brechen können." Bekanntlich liess dieser *(b. j. 6, 5, 3.)* seine Stimme, um Busse zu wecken, also ertönen: *φωνὴ ἀπ' ἀνατολῆς, φωνὴ ἀπὸ δύσεως, φωνὴ ἀπὸ τῶν τεσσάρων ἀνέμων, φωνὴ ἐπὶ Ἱεροσόλυμα καὶ τὸν ναόν, φωνὴ ἐπὶ νυμφίους καὶ νύμφας, φωνὴ ἐπὶ τὸν λαὸν πάντα* und *αἶ, αἶ Ἱεροσολύμοις.* Josephus schliesst *Ant. 20, 8, 5* seine Beschreibung von dem Greul der Tempelverwüstung mit diesen Worten: *διὰ τοῦτο οἶμαι καὶ τὸν θεὸν μισήσαντα τὴν ἀσέβειαν αὐτῶν ἀποστραφῆναι μὲν ἡμῶν τὴν πόλιν. τὸ δὲ ἱερόν, οὐκ ἔτι καθαρὸν οἰκητήριον αὐτῷ κρίναντα, Ῥωμαίους ἐπαγαγεῖν ἡμῖν καὶ τῇ πόλει καθάρσιον πῦρ καὶ δουλείαν ἐπιβαλεῖν σὺν γυναιξὶ καὶ τέκνοις, σωφρονῆσαι ταῖς συμφοραῖς βουλόμενον ἡμᾶς.* Es hatte der innere Abfall den höchsten Gipfel erreicht; ein Zeugniss aus Josephus finde noch hier seine Stätte: er schreibt *b. j. 5, 13, 6: οὐκ ἂν ὑποστειλαίμην εἰπεῖν, ἃ μοι κελεύει τὸ πάθος. οἶμαι, Ῥωμαίων βραδυνόντων ἐπὶ τοὺς ἀλιτηρίους, ἢ καταποθῆναι ἂν ὑπὸ χάσματος, ἢ κατακλυσθῆναι τὴν πόλιν, ἢ τοὺς τῆς Σοδομηνῆς μεταλαβεῖν κεραυνούς· πολὺ γὰρ τῶν ταῦτα παθόντων ἤνεγκε γενεὰν ἀθεωτέραν. τῇ γοῦν τούτων ἀπονοίᾳ πᾶς ὁ λαὸς συναπώλετο.* Wie der Leib des Menschen dem Tode anheimgefallen ist, nachdem sich sein Herz von dem Gotte alles Lebens geschieden hatte: so sinkt Alles dahin in Schutt und Graus, wenn die Gottesfurcht aus dem Herzen eines Volkes gewichen ist.

Das Greul der Verwüstung ist dann aber erst ein Zeichen, wenn es ist *ἑστὼς ἐν τόπῳ ἁγίῳ.* Auf das *ἑστώς* ist zu achten: es erklärt sich die Wahl dieses Wortes dadurch, dass *βδέλυγμα* = שִׁקּוּץ als Götzenbild gedacht ist: das Wort selbst aber will sagen, dass noch nicht jeder Abfall von Gott, wenn er auch bis in den Tempel vordringt, die Verwüstung herbeizieht, sondern nur der Abfall, welcher *ἑστώς*, constant geworden ist, welcher nicht ein augenblickliches, zeitweiliges Versehen und Vergehen darlegt, sondern mit breitem Fusse, als ob er an den Tempel ein Recht hätte, in demselben steht.

Zur Aufmerksamkeit fordern die Worte auf: *ὁ ἀναγινώσκων, νοείτω*: es ist also ein sehr wichtiges Wort der Weissagung, was der Herr hier gesprochen hat und grossen Schaden erleidet der an Leib und Seele, welcher nicht auf diese Stimme der Weissagung achtet. Wessen Worte sind aber diese Worte? Für Worte des Evangelisten werden dieselben von de Wette, Schott, Meyer, Bleek, Hug und Lange ausgegeben: die alten Väter, wie unter den Neueren Paulus, Fritzsche, Hengstenberg, Baumgarten-Crusius, Ewald u. A. nehmen sie für Worte des Herrn. Letzteren pflichte ich bei, denn nicht bloss Matthäus hat diesen bedeutsamen Zusatz, sondern auch Markus 13, 14. Höchst auffallend ist dieser Ausruf Jesu, er hat seinen bestimmten Zweck. Lightfoot sagt: *haec non tam de obscuritate prophetiae istius dicta sunt, quam de certitudine — nolite ergo vana spe vosmet ipsos demulcere aut de victoria futura aut de recessione istius exercitus.* Der Herr will zur Achtsamkeit auf das prophetische Wort auffordern: er hat schon Jahrhunderte vorher seinen heiligen, unabänderlichen Willen kund gethan, Israel im Grossen und Ganzen merkt aber nicht auf diese warnenden Stimmen: dass doch wenigstens sie, die Auserwählten Gottes, ein aufmerksames Ohr für Gottes Wort und ein scharfes Auge für die Zeichen der Zeit hätten, damit sie nicht mit der grossen Menge werden hinweggerafft an dem Tage der grossen Vergeltung!

V. 16. **Alsdann fliehe auf die Berge, wer im jüdischen Lande ist.** Wenn der Abfall von dem wahrhaftigen Gottesdienst von dem Tempel völlig Besitz ergriffen hat, dann gibt es keine Rettung mehr ausser der Flucht. Wie Gott schon vor der Zeit seine Gerichte vorgesehen hat, so hat er aber auch schon von Ewigkeit her eine Zuflucht denen zugerüstet, welche auf seinen Namen hoffen. Das Gericht Gottes, welches Verwüstung bringt dem heiligen Orte, dem Tempel zu Jerusalem, wird nicht über diese entweihte Stätte herabstürzen in der Weise, dass das Land darunter nicht zu leiden hätte. Nein die Fluth, welche den Tempel hinwegfegt, wird zuletzt erst an ihn, als an den Felsen im Meere heranschlagen; vorher wird sie sich über das Blachland furchtbar ergiessen. Das Verderben kommt und *οἱ ἐν τῇ Ἰουδαίᾳ φευγέτωσαν εἰς τὰ ὄρη*. Wer sind diese *οἱ ἐν Ἰουδαίᾳ*, diese Bewohner, wohl nicht der Landschaft Judäas, sondern des jüdischen Landes überhaupt, die da fliehen sollen? Sind es Juden, oder sind es Christen? Es ist wohl am Räthlichsten, Christen hier zu verstehen: Christen konnten ja allein mit erleuchteten Augen die Greul der Verwüstung wahrnehmen, hernach sagt der Herr auch gleich V. 20 *ἡ φυγὴ ὑμῶν*. Auf die Berge sollen die Gewarnten fliehen: die Berge sind natürliche Burgen und Vesten; die Berge des jüdischen Landes mit ihren Wäldern, Schluchten und Höhlen ganz besonders. Eine solche Flucht fand auch Statt. Als Cestius von Jerusalem wieder abziehen musste, verliessen sehr viele Juden, welche das Ende mit Schrecken kommen sahen und dem Verderben entrinnen wollten, die heil. Stadt: Josephus berichtet *b. j. 2, 19, 6*: *δεινὴ δὲ τοὺς στασιαστὰς ἔκπληξις κατέλαβεν· ἤδη δὲ πολλοὶ διεδίδρασκον ἀπὸ τῆς πόλεως, ὡς ἁλωσομένης αὐτίκα* und 20, 1: *μετὰ δὲ τὴν Κεστίου συμφορὰν πολλοὶ τῶν ἐπιφανῶν Ἰουδαίων, ὥςπερ βαπτιζομένης νεώς, ἀπενήχοντο τῆς πόλεως*. Die Christengemeinde, die Muttergemeinde zu Jerusalem benutzte auch diese angenehme Zeit: sie folgte dem Worte des Herrn mit einer bewundernswerthen Weisheit, Besonnenheit und Entschlossenheit. Ewald sagt 6, 692 ff.: als das oben beschriebene Kriegesfeuer gegen Ende des Herbstes 66 in Jerusalem aufs hellste loderte und Niemand mehr in Jerusalem Ruhe fand, der nicht von ihm gegen die Römer sich treiben liess; was sollte da die Muttergemeinde thun? Etwa ihren Gliedern anrathen, sich von den damaligen Beherrschern der Stadt als Werkzeuge judäischen Stolzes und judäischer Herrschsucht gebrauchen zu lassen? Aber so sehr das Christenthum damals weit mehr als das Judäerthum der römischen Herrschaft zu zürnen das grösste Recht hatte, doch hatte es längst gegen alles Unrecht der bisherigen Welt allein auf Christus als seinen Retter zu warten zu tief gelernt und hatte dazu noch in den letzten Jahren die zur rechten Besonnenheit auch gegen heidnische Obrigkeit ermahnenden Worte Paulus und anderer grosser Lehrer zu vielfach und zu ernst vernommen, als dass es in diesen Krieg sich hätte hineinziehen lassen können. Wir wissen genau, dass kein einziger namhafter Christ sich von dieses Krieges Gluth ergreifen liess. Die Muttergemeinde fasste ihre Beschlüsse, sie zerstreute sich nicht, sie zog jenseits des Jordans nach Pella, einer Bergstadt, wahrscheinlich weil sie in dieser einen treuen Beschützer fand. Eusebius berichtet davon in seiner *hist. eccl. 3, 5. οὐ μὴν ἀλλὰ καὶ τοῦ λαοῦ ἐν Ἱεροσολύμοις ἐκκλησίας κατά τινα χρησμὸν τοῖς αὐτόθι δοκίμοις δἰ ἀποκαλύψεως δοθέντα πρὸ τοῦ πολέμου, μεταναστῆναι τῆς πόλεως καί τινα τῆς Περαίας πόλιν οἰκεῖν κεκελευσμένου, Πέλλαν αὐτὴν ὀνομάζουσιν, ἐν ῇ τῶν εἰς*

Χριστὸν πεπιστευκότων ἀπὸ τοῦ Ἱερουσαλὴμ μετῳκισμένων, ὡςὰν παντελῶς ἐπιλελοιπότων ἁγίων ἀνδρῶν αὐτήν τε τῶν Ἰουδαίων βασιλικὴν μετρόπολιν καὶ σύμπασαν τὴν Ἰουδαίαν γῆν, ἡ ἐκ θεοῦ δίκη λοῖπον αὐτοὺς — μετῇει.

V. 17 und 18. Und wer auf dem Dache ist, der steige nicht hernieder, etwas aus seinem Hause zu holen, und wer auf dem Felde ist, der kehre nicht um, seine Kleider zu holen. Diese Flucht in die schirmenden Gebirge soll so schnell wie möglich geschehen; der geringste Verzug ist hier von den schwersten, unheilvollsten Folgen, es ist *periculum in mora*. Der Feind wird plötzlich da sein mit seinen Legionen; wenn die Leute wähnen, es sei Alles gut und habe keine Gefahr, dann gerade wird wie ein Fallstrick die grösste Noth auf sie hereinstürzen. Die Leute, welche der Herr zur Flucht auffordert, befinden sich ja nicht in Kriegsbereitschaft, sie sind dem Genuss und der Arbeit des Lebens ergeben; die Einen befinden sich auf den Dächern ihrer Häuser, wo der Morgenländer so gerne weilt, wenn er es sich will behaglich machen in des Abends Kühle; die Andern befinden sich draussen auf dem Felde in vollster Thätigkeit. Wie Loths Weib zu einer Salzsäule erstarrte, weil sie sich umkehrte, als Gott mit Feuer und Schwefel die Orte der Greuel verderbte, so wird auch der rettungslos umkommen, der, wenn das Greul der Verwüstung an heiliger Stätte steht, mit dem Ausgehen aus der Mördergrube säumt. Ohne sich umzusehen, ohne sich umzukehren, ist zu fliehen. Wer auf dem Dache ist, der steige nicht hinab in sein Haus, um sich aus demselben noch diess und das zu holen, woran sein Herz hängt; er darf nichts zusammenraffen, er muss Alles dahinten lassen, jetzt gilt es, zu fliehen. Er soll nicht, wie Wetstein meint, wenn er den Feind heranrücken sieht, auf Leitern vom Dache auf die Strasse sich begeben, er soll über die Dächer zu entrinnen suchen, so Michaelis, Kühnöl, Fritzsche, Paulus, Winer, oder nicht die inneren Treppen, sondern die aussen vielfach an dem Hause hinabführenden zur Flucht wählen. Wenn schon der Bewohner der Stadt, welche hinter ihren Mauern vor dem ersten Anfalle der Feinde gesichert ist, in der angegebenen Weise fliehen soll; was bleibt den Leuten übrig, welche draussen auf dem Felde sind bei ihrer Arbeit? Sie finden keinen Schutz in ihren Wohnorten, sie müssen fliehen unmittelbar hinein in die waldigen Gebirge. Wie Noth hätten sie nicht, erst in aller Eile nach Hause zu laufen, *ἆραι τὰ ἱμάτια αὐτῶν*! Der Landmann baute in der alten Welt, nicht bloss in dem gelobten Lande, sondern auch in Griechenland, das Feld nicht in seinem vollen, gewöhnlichen Anzuge, sondern *γυμνός*, d. h. nicht splitternackt, sondern wie wir bei der Fusswaschung schon erinnerten, mit abgelegtem Oberkleide. Wie Petrus bei dem Fischen Joh. 21, 7 bloss war, so waren auch die Ackersleute bei ihrem Werke in dieser Weise bloss; Hesiodus singt in den *opera et dies*. V. 393 ff.

— — γυμνὸν σπείρειν, γυμνὸν δὲ βοωτεῖν,
γυμνὸν δ' ἀμάειν, εἰ χ' ὥρια πάντ' ἐθέλῃσθα
ἔργα κομίζεσθαι Δημήτερος.

vgl. Virgilius, *Georg. 1, 299.* Während der, welcher auf dem Dache ist, die nothwendigsten Kleidungsstücke auf dem Leibe hat und nur in das Haus hinuntersteigen möchte, um seine liebsten, besten Schätze mit sich zu nehmen; so hat dieser Mann auf dem Felde nicht ein Mal das Nothwendigste; aber es hilft nicht, will er sein Leben erhalten, so muss er zufrieden sein, wenn er mit dem nackten Leben davonkommt.

V. 19. Wehe aber den Schwangern und Säugern zu der Zeit. Hieronymus lässt uns die Wahl frei, ob wir dieses Wort bildlich oder buchstäblich nehmen wollen. Er sagt: *vae illis animabus, quae non in perfectum virum sua genimina perduxerunt, sed initia habent fidei, ut enutritione indigeant magistrorum. hoc quoque dici potest, quod in persecutione Antichristi seu Romanae captivitatis praegnantes et nutrientes uteri et filiorum sarcina praegravati, expeditam fugam habere non quiverint.* Wir haben aber keinen Grund, mit dem *autor op. imp.* dem alten Kirchenvater auf seiner allegorischen Bahn zu folgen: wir haben allen Grund im Gegentheil, hier bei dem buchstäblichen Sinne zu beharren. Zur eiligen Flucht hat der Herr gemahnt: wie soll es da mit diesen armen Weibern gehen? Theophylaktus sagt: *αἱ μὲν γὰρ ἔγκυοι οὐ δυνήσονται φεύγειν, τῷ φορτίῳ τῆς γαστρὸς βαρυνόμεναι· αἱ δὲ θηλάζουσαι διὰ τὴν πρὸς τὰ τέκνα συμπάθειαν.* Wenn Meyer sich mit dieser Erklärung auch zufrieden gibt, so können wir es nicht; denn Theophylaktus übertreibt. Ein schwangeres Weib kann fliehen, ebenso auch ein säugendes, dasselbe ist durchaus nicht genöthigt, ihr Kind zurückzulassen; es kann nur nicht so fliehen, wie es hier allein von Vortheil sein kann; hier heisst es: schnell, schnell! Ein solches Weib kommt nur langsam von der Stelle. Was steht aber solchen armen Weibern bevor, wenn sie dem Heere in die Hände fallen, das in das Land eingebrochen, entweder einen wüthenden Widerstand findet, oder verlassene Dörfer und Städte? Der blinden, grausamen Wuth sind sie ausgesetzt: erbarmungslos werden sie dahingewürgt mit der Frucht ihres Leibes. Der Herr ruft *οὐαί* über diesen Aermsten: wir fühlen es diesem Ausruf an, dass er aus den Tiefen seines mitleidigen Herzens kommt. Er sieht hier vor Augen, was er wieder im Geiste schaute, da er sich auf seinem Gange zur Schädelstätte umwandte zu den Weibern Jerusalems, die ihn mit ihren Thränen geleiteten Luk. 23, 28 ff.; der ganze Jammer fällt auf sein Herz und presst ihm diesen Weh- und Schmerzruf aus. Man sage nicht, dass Jesus bloss ein warmes Mitgefühl mit den Müttern hatte: die Liebe zu seinem Vaterland spricht auch aus diesem *οὐαί.*

V. 20. Bittet aber, dass eure Flucht nicht geschehe im Winter oder am Sabbath. Schnell soll die Flucht vor sich gehen, daher muss auch die Jahreszeit eine geeignete und der Tag ein günstiger sein. Die Jahreszeiten und die Tage kommen ohne unser Zuthun, der Herr, unser Gott sendet sie: er soll desshalb gebeten werden, dass er uns zur Flucht gelegene Zeit schenke. Im Winter, *χειμῶνος* lässt sich nicht gut fliehen; Hieronymus sagt: *duritia frigoris prohibet ad solitudines pergere et in montibus desertisque latitare.* Aber nicht bloss der Aufenthalt in den schützenden Bergen ist im Winter nicht statthaft, die Wege — und daran ist hier, da von dem Fliehen geredet wird, doch zu allererst zu denken — sind unwegsam und halten auf, auch sind die Tage kürzer wie sonst. *Tanchuma* hebt besonders die Gnade und Leutseligkeit Gottes hervor, dass er sein Volk nicht im Winter in das traurige Elend der Gefangenschaft sandte; sie sagt f. 52, 2: *clementiam magnam exhibuit Deus Israeli, nam decima mensis Tebet oportuerat eos migrare S. D. Ezech. 24, 2. quid fecit Deus S. B. si transmigrent iam, inquit, hieme, morientur omnes; tempus ergo eis elongavit atque eos abduxit aestate.* Aber auch darum sollen sie beten, dass ihre Flucht nicht am Sabbath geschehe. Das hat Schwierigkeiten gemacht nach zwei Seiten hin. An einem Sabbath war allerdings nach

der Ansicht der späteren Rabbinen, welche die Stelle Exod. 16, 27—31 missverstanden, denn in ihr handelt es sich nach dem Zusammenhange und wahren Sinne der Rede, wie Ewald in den Alterthümern S. 141 sagt, nur vom Ausgehen nach Erwerb, nicht von anderm Gehen, nur ein Weg von 2000 Ellen erlaubt; diese Zahl soll die Entfernung der westlichsten Seite des Mosaischen Lagers bis zu der östlich stehenden Stiftshütte angeben. Allein es galt ja anderer Seits der Kanon: *omne periculum vitae tollit sabbatum.* Nur scrupulöse Juden hätten an dem Sabbath zu fliehen vor dem andringenden Feinde Bedenken getragen. Jedoch lässt sich dieser Anstand dadurch beseitigen, dass man darauf hinweist, wie gerade, als die Tage Jerusalems sich dem Ende zuneigten, die Zeloten oben auf kamen, welche auf den Buchstaben des Gesetzes streng hielten. Allein eine neue Schwierigkeit steht da. Redet der Herr denn hier zu Juden, spricht er nicht zu den Seinen? Ganz offenbar redet er zu seinen Gläubigen: stehen diese aber innerlich noch so unter dem knechtischen Joche des Gesetzes? Denkt der Herr an diese zarten Gewissen? Gewiss, wie Hieronymus, Grotius, Bengel, Bleek annehmen, aber doch wohl nicht ausschliesslich. Meyer's Auskunft will mir wenig zusagen; er spricht: dieses μηδὲ σαββάτῳ steht nicht etwa mit der eigenen freisinnigen Sabbathsanschauung Jesu im Widerspruch, sondern dieser redet vom Standpunkt seiner Jünger aus, wie er zur Zeit der Rede noch war und erst in späterer Entwicklung überwunden werden konnte." Es hätte demnach später, wo die Jünger auf den höheren Anschauungsstandpunkt Jesu sich aufgeschwungen hatten, also wohl schon in den Zeiten, wo die Flucht geschehen musste, diese Bitte in Wegfall kommen müssen. Das kann nicht sein, der Herr gibt seinen Jüngern hier an, warum sie nicht bloss jetzt, sondern auch in der Folge bis an das Ende beten sollen. Heumann meint, um die Flucht an einem Werktage sollen die Jünger beten, weil an dem Sabbathe nach Nehem. 13, 19. 22 die Thore seien verschlossen gehalten worden; doch das war nur eine vorübergehende, auf ganz bestimmte Verhältnisse und Personen sich beziehende Massregel. Bengel denkt an die Frequenz auf den Strassen und in den Thoren am Sabbath, wo Einer dem Andern im Wege gewesen und dass der Hass der Feinde am Sabbath grimmiger als an einem Wochentage gewüthet hätte. Heubner hebt richtiger hervor, dass die am Sabbath fliehenden Christen Niemanden gefunden hätten, der ihnen hülfreiche Hand bot: Lange aber hat nach meiner Ansicht das Beste gesagt, wenn er bemerklich macht, wie gerade die jüdischen Zeloten zur schonungslosesten Verfolgung der verhassten Christen gereizt werden mussten dadurch, dass diese am Sabbath flohen und denselben so brachen. Denkt man, wie erbittert diese Zeloten schon darüber sein mussten, dass diese Judenchristen, Fleisch von ihrem Fleische und Bein von ihrem Beine, mit ihnen gegen die Römer nicht gemeinschaftliche Sache machten; so konnte eine Flucht am Sabbath nur noch Oel in das Feuer giessen. Ewald findet bekanntlich in der Offenbarung Sct. Joh. 12, 13—17 eine Nachricht, dass die ausziehenden Christen von den wüthenden Judäern unterwegs verfolgt wurden, aber glücklich über den Jordan entkamen. vgl. Tübinger theol. Jahrbücher 1842, 553 ff. und Gesch. Isr. 693. Ich halte das für sehr problematisch: wohl aber möchte aus dem auffallenden Umstande, dass Josephus, welcher in den ersten Büchern seines jüdischen Krieges Pella mehrfach erwähnt hat, später diesen Ort

gar nicht mehr anführt, der Grimm der Juden gegen diese geflüchtete Christengemeinde noch ersichtlich sein.

V. 21. Denn es wird alsdann eine grosse Trübsal sein, als nicht gewesen ist von Anfang der Welt bisher und als auch nicht werden wird. Das Gebet um gute Zeit und einen guten Tag zur Flucht kann nicht inbrünstig genug vor Gott gebracht werden, denn eine Zeit ist im Aufgange begriffen, welche unerhörte Trüb- und Drangsale in ihrem Schoosse birgt. Die Erfüllung dieser Weissagung ist buchstäblich gewesen; Luther sagt schon: so ist's auch wahr, was er sagt, dass keine grössere Plage auf Erden kommen sei, noch kommen werde, als in jener Zerstörung gewesen ist, so man in den Historien sehen kann, wie jämmerlich sie umgebracht worden sind und sich auch unter einander selbst umgebracht haben, selbst in's Feuer gesprungen sind und Einer vom Andern sich erwürgen liess, ja der Hunger ist so gross gewesen, dass sie die Sehnen von Armbrustbögen frassen, dazu auch ihre eigenen Kinder. Es haben sich da drei Hauptplagen zusammengeschlagen, der Feind um die Stadt her mit Krieg und in der Stadt die Pestilenz, item eine schwere, grausame Theurung. Ueber das Alles ist in der Stadt eine greuliche Uneinigkeit unter den Juden gewesen. Und Josephus setzt die Anzahl, dass die Zeit der Belagerung und Eroberung der Stadt 1 Million Mann erwürgt und gestorben, 97,000 gefangen sind worden; denn die Römer sind eben dazumal vor die Stadt gekommen, da die Juden aus allen Landen mit Haufen gen Jerusalem auf das Osterfest gezogen sind, dass, wie Josephus schreibt, in die 3 Millionen Menschen dagewesen, dass man ihrer 30 um einen halben Ort gekauft hat. Solcher Jammer und Herzeleid ist nicht gegangen über die Heiden, über das Volk, das an den Zäunen sass, sondern über das Volk, so den Herrn der Ehren gekreuzigt haben und seine Jünger erwürget, sie weder sehen noch hören wollen. Solchen kläglichen Jammer sollen wir alle wohl betrachten und desto fleissiger darauf sehen, was doch die Sünde sei, welche solchen greulichen Jammer erregt habe, dass wir uns davor hüten lernen.“ Was Luther predigt, das ist nicht eine erbauliche Ausmalung, sondern die nackte historische Wahrheit ohne allen Schmuck und Aufputz. Josephus erzählt, wie Titus Alles gethan habe nach seiner bekannten Menschenfreundlichkeit, welche ihm das Prädikat: *deliciae generis humani* eintrug, um die Juden zu freiwilliger Ergebung zu bewegen und die Wuth seiner Legionen zu stillen. Alles war umsonst: die Juden hörten nicht auf die herzbewegendsten Vorstellungen und entflammten durch ihren äussersten Widerstand den Zorn ihrer Feinde. Dieser Geschichtsschreiber eröffnet seine Beschreibung von dem Fall seines Vaterlandes mit den Worten: *ἐπειδὴ τὸν τῶν Ἰουδαίων πρὸς Ῥωμαίους πόλεμον συστάντα μέγιστον, οὐ μόνον τῶν καθ᾽ ἡμᾶς, σχεδὸν δὲ καὶ ὧν ἀκοῇ παρειλήφαμεν, ἢ πόλεων πρὸς πόλεις ἢ ἔθνων ἔθνεσι συῤῥαγέντων, οἱ μὲν οὐ παρατυχόντες πράγμασιν, ἀλλ᾽ ἀκοῇ συλλέγοντες εἰκαῖα καὶ ἀσύμφωνα διηγήματα κτλ* und sagt später §. 4: *πόλιν γὰρ δὴ τῶν ὑπὸ Ῥωμαίους πασῶν τὴν ἡμετέραν ἐπὶ πλεῖστόν τε εὐδαιμονίας συνέβη προελθεῖν καὶ πρὸς ἔσχατον συμφορῶν αὖθις καταπεσεῖν· τὰ γοῦν πάντων ἀπ᾽ αἰῶνος ἀτυχήματα πρὸς τὰ Ἰουδαίων ἡττῆσθαί μοι δοκεῖ κατὰ σύγκρισιν,* und nochmals 5, 10, 5: *συνελόντι δ᾽εἰπεῖν, μήτε πόλιν ἄλλην τοιαῦτα πεπονθέναι, μήτε γενεὰν ἐξ αἰῶνος γεγονέναι κακίας γονιμωτέραν.* Wir werden sagen dürfen: diese unvergleichliche Trübsal, welche über das jüdische Volk hereinbrechen sollte, kam, weil kein Volk wie das jüdische Volk an

dem lebendigen Gotte, dem gerechten Richter der Menschen und Völker sich versündigt hatte. Dieses Volk, mit welchem Gott von Anfang an einen Bund gewisser Gnaden geschlossen hatte, an welchem er nicht Jahrhunderte lang, sondern Jahrtausende hindurch mit seiner heilsamen Gnade gearbeitet hatte, brachte nicht bloss nicht die Früchte, welche er sich von seinem Weinberge ausbedungen hatte, es schmähte, steinigte seine Boten, es erwürgte den Erben seines Reiches, seinen eingebornen Sohn. Weil die Sünde Israels alles Maass übersteigt, darum muss auch die *θλῖψις* jener Tage eine ganz maasslose sein: einzig ist die Sünde Israels, einzig desshalb aber auch das Gericht, das sich an ihm vollzieht.

V. 22. Und wenn diese Tage nicht würden verkürzt, so würde kein Mensch selig; aber um der Auserwählten willen werden diese Tage verkürzt. Doch auch diese Trübsal hat ihre Grenzen und neben der strengvergeltenden Gerechtigkeit waltet fort und fort schirmend und segnend die herzliche Barmherzigkeit Gottes. Er hat nicht Wohlgefallen an dem Tode des Gottlosen: auch in seinen Gerichten hat er das Heil der Welt noch im Auge. Der Herr spricht: *καὶ εἰ μὴ ἐκολοβώθησαν αἱ ἡμέραι ἐκεῖναι, οὐκ ἂν ἐσώθη πᾶσα σάρξ.* Also eine allgemeine Vertilgung würde eintreten, wenn nicht jene Tage verkürzt würden: oder wie es eigentlich wörtlich heisst: wenn nicht jene Tage (schon) verkürzt worden wären. De Wette und Meyer legen auf diesen Aorist mit Recht den Finger und wenn man Mark. 13, 20 zu Hülfe nimmt, so unterliegt es keinem Zweifel, dass an eine im Rathschluss Gottes schon geschehene, festgesetzte Verkürzung jener Tage gedacht ist. Was sind nun aber *αἱ ἡμέραι ἐκεῖναι*? Der Ausdruck greift offenbar zurück auf *ἐν ἐκείναις ταῖς ἡμέραις* V. 19; dort konnte nur die Zeit des jüdischen Krieges gemeint sein. Luther liess den Herrn hier schon auf die Endzeit mitzureden kommen: er meint, es gehöre auf beide Theile, also auch auf die Zerstörung der Welt. Wir haben keinen Grund, wenn auch Ebrard und Lange über die Zeit nach Jerusalems Fall hinausgehen, mit ihnen zu folgen. Diese Tage, welche den Fall Jerusalems herbeiführen, in welchen er sich vollbereitet, sind in dem ewigen Rathschlusse Gottes schon gekürzt. Die Väter haben das *ἐκολοβώθησαν* bereits verschieden aufgefasst; Einige meinten, die Länge der Tage, Andere die Anzahl der Tage würde verkürzt. Hieronymus hat die erste Ansicht kurz und gut ein *deliramentum* genannt und den Kanon aufgerichtet: *non mensura, sed numero.* Allein sein Wort hat nicht Alle gewarnt vor diesem falschen Pfade; Lightfoot beruft sich darauf, dass Rabbi Salomo zu Jesaja 38 erzähle, dass der Todestag des schändlichen Königs Ahab 10 Stunden gekürzt worden sei und Fritzsche behauptet darnach, die Tageslängen sollen verkürzt werden. Hiergegen sind de Wette, Meyer, Bleek der Ansicht der älteren Ausleger, dass Gott nach seiner Gnade die Trübsalstage kürze, dass er mit andern Worten, den Fall Jerusalems beschleunige und so die Drangsal nur kurze Zeit andauern lasse. Wenn diese Verkürzung jener schweren Tage nicht eintreten würde, so wäre die Folge: *οὐκ ἂν ἐσώθη πᾶσα σάρξ.* Da der Herr ausdrücklich in den vorhergehenden Versen von der Trübsal geredet hat, welche über Palästina kommen werde, so ist es nicht recht, wenn man *πᾶσα σάρξ* von der Menschheit ganz im Allgemeinen nehmen will. Chrysostomus hat schon sehr richtig bemerkt: *πᾶσαν σάρκα τὴν Ἰουδαικὴν λέγει· καὶ οἱ ἔξω καὶ οἱ ἔνδον,* Euthymius stimmt ihm bei, wie auch die neueren Exegeten. Was ist nun aber unter dieser *πᾶσα*

σάρξ gemeint. Das Judenvolk im Gegensatze zu den *ἐκλεκτοί*, welche sofort erwähnt werden, oder überhaupt Alle, welche dann in dem heimgesuchten Lande sich befinden? Hofmann versteht unter der *πᾶσα σάρξ* die Gläubigen allein — ich will nicht leugnen, dass sich dieselben so bezeichnen lassen, man könnte dann auf Bengels Note hinweisen: *omnis caro, infirma per se:* aber sind diese Gläubigen nicht die *ἐκλεκτοί*? Meyer u. A. verstehen Juden und Judenchristen darunter; ich glaube, auch mit Unrecht. Der Herr spricht ja nicht von einem Gerichte, welches unterschiedslos auf Alle sich beziehen soll, sondern nur von einem Gerichte, welches das Judenvolk trifft, das seinen Herrn und Heiland verworfen hat. Die Gläubigen sind geborgen, sie sind die *ἐκλεκτοί*, das Volk Israel ist *πᾶσα σάρξ*: kein Jude würde dem Tode entrinnen, denn es liegt durchaus kein Grund vor, *σώζεσθαι* mit Hofmann im höheren, geistlichen Sinne zu fassen; es bezeichnet hier, wie Heubner, Schott, Bleek, Meyer richtig schon bemerkt haben, nur die Erhaltung des leiblichen Lebens. Israel würde mit dem Besen des Verderbens nicht bloss weggefegt aus dem heil. Lande, sondern überhaupt aus der Liste der lebenden Völker, wenn die Tage nicht verkürzt würden. Diese Verkürzung soll eintreten, denn sie ist schon beschlossen in dem Rathe Gottes *διὰ δὲ τοὺς ἐκλεκτούς*. Wer sind nun diese *ἐκλεκτοί*, Christen allerdings; aber sind es solche, welche, wenn jene *θλῖψις* angeht, schon im Glauben stehen, oder solche, die durch jene *θλῖψις* erst zum Glauben bekehrt werden sollen oder endlich nach jener *θλῖψις* ein Mal zum Glauben gelangen? Bengel fasst den Ausdruck in dieser Ausdehnung: ich glaube, nicht mit Recht. Chrysostomus, Kühnöl, Meyer, Bleek verstehen ihn von den schon Gläubigen im Gegensatz zu Schott und Jahn, welche ihn auf das Geschlecht beziehen, was noch geboren werden soll. Markus fügt 13, 20 noch zu: *τοὺς ἐκλεκτούς* hinzu, *οὓς ἐξελέξατο*, was doch aussagt, dass diese schon da sind, wenn die Verkürzung eintritt. V. 24 und 31 erscheinen wieder Erwählte, dort sind es nicht solche, die erst zum Heile in Christo kommen, sie sind alle schon gekommen. Um dieser unter dem Volk, das dem Verderben geweiht ist, wohnenden Gläubigen willen werden die Tage der Trübsal gekürzt. Schegg sagt: um ihres Gebetes willen; es ist das aber nicht besonders angegeben. Wir könnten darauf hinweisen, dass, je mehr sich der Krieg in die Länge gezogen hätte, der Fanatismus der jüdischen Zeloten noch mehr gegen die Christen wäre aufgestachelt worden und dass je länger die Römer im Kampfe liegen mussten, sie desto schonungsloser Alles mit Feuer und Schwerd umbrachten, was von jüdischer Abkunft war. Am Besten ist es aber wohl, an Genes. 18, 23 ff. zu denken, wo die Idee ausgesprochen wird, dass Gott um einzelner Gerechter willen eine ganze Stadt voll Sünder in schonender Geduld tragen will. Die Frommen, welche von den Kindern der Welt so oft für ein Fegeopfer angesehen werden, sind die eigentlichen Träger und Erhalter der Welt; wären sie nicht, so wäre die Welt schon längst in Stücke gegangen. Was der Herr hier verkündet, hat sich, wie es nicht anders sein konnte, erfüllt. Wetstein sagt: *multa erant quae Judaeorum expugnationi moram allatura videbantur, hinc rebellio trium principum, et Vespasiani ex Judaea discessus ad capessendum imperium, inde Judaicae gentis obstinatio, odio Romanorum, prospera cum Cestio pugna et spe auxilii tum divini tum Judaeorum transeuphratensium aucta, Hierosolymorum urbs munitissima, omnibus ad tolerandam longam obsidionem necessariis instructa. accesserunt consilia ducum in exercitu Titi*

suadentium, ut famem hostium operiretur (*b. j.* 5, 12, 1), *quae iuncta non Judaeae solum internecionem, verum etiam toti terrarum orbi ruinam minabantur. aliter tamen divina regente providentia, res cecidit.* Tacitus sagt in seinen *hist.* 5, 11. *Romani ad oppugnandum versi: neque enim dignum videbatur, famem hostium opperiri, poscebantque pericula, pars virtute, multi ferocia et cupidine praemiorum, ipsi Tito Roma et opes voluptatesque ante oculos. ac ni statim Hierosolyma conciderent, morari videbantur.* Ein heiliger Same sollte übrig bleiben; die Ceder, welche Gottes Hand selbst gepflanzt und gepflegt hatte, sollte nicht völlig mit der Wurzel ausgehauen werden, ein Stamm sollte bleiben, der zu seiner Zeit wieder Schösslinge treibe.

V. 23. So alsdann jemand zu euch wird sagen: siehe, hie ist Christus oder da, so glaubet nicht. Hieronymus bemerkt zu dieser Stelle: *tripliciter hic locus disserendus est. aut de tempore obsidionis Romanae, aut de consummatione mundi, aut de haereticorum contra ecclesiam pugna et istius modi antichristis, qui opinione falsae scientiae contra Christum dimicant.* Die meisten älteren Ausleger nehmen hier einen Uebergang an zu dem Weltende: so schon Chrysostomus, der bei V. 21 schwankt, ob diess nicht bereits dort an der Zeit sei, Theophylaktus, Euthymius; Hieronymus gibt dieser Fassung selbst den Vorzug, Hilarius, der *autor op. imp.*, u. A. Allein diese Ansicht wird schon durch τότε im Anfang unsres Verses unhaltbar, denn diess kann ja nicht in eine spätere Zeit hineinweisen, sondern weist wieder in jene Tage hinein, von welchen eben die Rede war. Man hat wohl auch auf die persönliche Application des Satzes zu achten: ἐάν τις ὑμῖν εἴπῃ und V. 26 ἐὰν οὖν εἴπωσιν ὑμῖν. Auf die Zwischenzeit zwischen Jerusalems Fall und dem Ende der Welt will es aus demselben Grund auch nicht recht passen. Mit Wetstein, Fritzsche, Heubner, Meyer, Bleek beziehen wir diese Weissagungen vornehmlich auf die Zeit vor der Zerstörung Jerusalems, also auf die allernächste Zukunft, wie ja auch die Worte θλῖψις τῶν ἡμέρων τῶν ἐκείνων ganz offenbar auf V. 21 zurückgehen, wo wir wieder θλῖψις und auf V. 22, wo wir wieder αἱ ἡμέραι ἐκεῖναι finden. Zu der eben geschilderten Noth, welche wesentlich eine äussere war, wird noch eine innerliche hinzutreten. Solche schwere Zeiten sind ausserordentlich gefährlich. Bleek sagt: Dann — zu solcher Zeit der Trübsal, wo begreiflich die Sehnsucht nach Erlösung am lebendigsten ist und daher auch leicht die Neigung stattfindet, denjenigen, welche eine solche verheissen, leicht Gehör zu geben." Es ist so: das Herz sehnt sich dann nach Hülfe, spannt sich in Erwartungen aus und hofft Ausserordentliches; es bietet damit den Verführern einen offnen Zugang. Und solche treten dann massenhaft auf, sie finden eine Befriedigung ihrer Gelüste, wie sie ein Bedürfniss selbst befriedigen. Gut sagt Calvin: *et certe nihil magis exitiale est, quam dum in rebus adversis consilio destituimur, sub nominis Dei praetextu mendaciis decipi, quae et resipiscentiae ianuam nobis obstruunt et infidelitatis tenebras augent et tandem desperatione confusos ad insaniam praecipitant.* In jenen Tagen der Trübsal nun erinnert sich das Volk zu seinem Verderben der Verheissungen, damit der Stein, den die Bauleute verworfen haben, sie jetzt zermalme; und gar bald heisst es: ἰδού, ὧδε ὁ χριστός, ἢ ὧδε. Nicht ein Mal wird es also heissen: der Heilsbringer und Heilsvollender ist erschienen; es wird zu wiederholten Malen also gesagt werden. Bald hierhin bald dorthin wird man die Augen

lenken, bald zu dieser Person bald zu jener die Heilsbegierigen hinführen: es wird ein Hin- und Hergezogen werden stattfinden — aber Alles ist Lug und Trug: *μὴ πιστεύσητε.*

V. 24. Denn es werden falsche Christi und falsche Propheten aufstehen und grosse Zeichen und Wunder thun, dass verführet würden in den Irrthum, wo es möglich wäre, auch die Auserwählten. Diese Verkündigung soll, wie das *γάρ* andeutet, den vorhergehenden Satz erhärten. Sie könnte diess thun, indem sie einen ganz allgemeinen Kanon aufstellte und also hier aus dem allgemeinen Satze, dass falsche Christus und Propheten kommen werden, gefolgert würde, dass sie auch in jener Zwischenzeit nicht fehlen werden: es ist aber auch möglich, dass was so eben ganz allgemein angekündigt wurde, jetzt genauer bestimmt wird. Ich ziehe trotz der Schwierigkeiten, welche diese letzte Auffassung für den Nachweis der geschichtlichen Erfüllung hat, dieselbe unbedingt als die einfachste vor, wie auch Jahn, Meyer u. A. Also noch vor der Zerstörung Jerusalems werden falsche Christus und falsche Propheten auftreten in dem jüdischen Lande. Hieronymus bemerkt: *multi captivitatis Judaicae tempore principes exstitere, qui Christos esse se dicerent, in tantum ut, obsidentibus Romanis, tres intus fuerint factiones: sed melius de consummatione mundi intelligitur.* Richtig ist, was der Kirchenvater von den Parteiungen in der heil. Stadt angibt: es findet sich aber bei Josephus durchaus keine Notiz, dass die Parteihäupter sich selbst für Messiasse ausgegeben haben. Diess letztere sagt Jesus hier aber auch nicht aus, er setzt nur das Auftreten solcher Personen in Aussicht, welche für Christus, für Messiasse gehalten werden. Dass vielfach aber einzelne hervorragende Männer damals für den verheissenen Messias gehalten wurden, stellt Josephus ausser jeden Zweifel. Er schreibt *de b. j. 6, 5, 4: τὸ δὲ ἐπῆραν αὐτοὺς μάλιστα πρὸς τὸν πόλεμον ἦν χρησμὸς ἀμφίβολος ὁμοίως ἐν τοῖς ἱεροῖς εὑρημένος γράμμασιν, ὡς κατὰ τὸν καιρὸν ἐκεῖνον ἀπὸ τῆς χώρας τις αὐτῶν ἄρξει τῆς οἰκουμένης. τοῦτο οἱ μὲν ὡς οἰκεῖον ἐξέλαβον καὶ πολλοὶ τῶν σοφῶν ἐπλανήθησαν περὶ τὴν κρίσιν.* Also viele Juden bezogen die alten Verheissungen von dem kommenden Könige der Ehren auf Einen aus ihrer Mitte und zwar auf ganz bestimmte Personen. Wenn Josephus die Verheissung auf Vespasianus schmeichlerisch bezog, so haben wir darin nur ein Zeugniss, dass man in einer bestimmten Person damals die Erfüllung der Verheissung suchte.

Ausser solchen Pseudochristus werden auch Pseudopropheten kommen. Wenn Lange gegen Meyer behauptet, unter diesen könnten nur falsche christliche Lehrer gemeint sein, so irrt er sich: die Pseudochristus stehen ja auch nicht in der christlichen Gemeinde auf. Wir denken bei diesen Propheten nicht grade mit Grotius an Sendlinge jener falschen Messiasse, sondern auch an ganz selbstständige Lehrer. Meyer, welcher zu *ψευδόχριστοι* die falsche Bemerkung machte: von der geschichtlichen Erfüllung ist nichts bekannt. Jonathas (Joseph. *b. j. 7, 11, 3*) und Bar Kochba waren später," sagt hier gut und richtig: solche, welche sich für Gottgesandte und inspirirte Sprecher an das Volk in der Drangsalszeit ausgaben, wie auch in der früheren Zeit des Nationalunglücks solche Betrüger als Gegensätze des wahren Prophetenthums ihr Wesen getrieben hatten. Jerem. 14, 14. 5, 13. 6, 13. 8, 10 *al.* vgl. Josephus *b. j, 2, 13, 4*: *πλάνοι γὰρ ἄνθρωποι καὶ ἀπατεῶνες προσχήματι θειασμοῦ νεωτερισμοὺς καὶ μεταβολὰς πραγματευόμενοι, δαιμονᾶν τὸ*

πλῆθος ἀνέπειθον etc." Wir können an jenen Egyptier denken, welchen Josephus *b. j. 2, 13, 5* als einen *ἄνθρωπος γοὴς καὶ προφήτου πίστιν ἐπιθεὶς ἑαυτῷ* schildert *cf. Ant. 20, 8, 6* und Eusebius *h. e. 2, 21,* der ihn mit dem Egyptier *Act. 21, 38* ganz richtig in Verbindung bringt. Weiter könnte man noch auf *b. j. 6, 5, 2* verweisen, wo es heisst: *τούτοις* (6000 Juden) *αἴτιος τῆς ἀπωλείας ψευδοπροφήτης τις κατέστη, κατ' ἐκείνην κηρύξας τὴν ἡμέραν τοῖς ἐπὶ τῆς πόλεως, ὡς ὁ θεὸς ἐπὶ τὸ ἱερὸν ἀναβῆναι κελεύει δέξομένους τὰ σημεῖα τῆς σωτηρίας.* Von diesen falschen Christus und Propheten wird nun weiter ausgesagt: *δώσουσιν σημεῖα μεγάλα καὶ τέρατα.* Alle Kräfte der Verführung sind also gleichsam jetzt leibhaftig da; nicht bloss anziehende, überwältigende Persönlichkeiten mit einer entflammenden, hinreissenden Beredtsamkeit, sondern auch Zeichen und Wunder, Kraftthaten, welche das Urtheil der Menschen bestehen, als wären sie die Siegel des allmächtigen Gottes. Viele Ausleger, welche Alles wie wir auf die Zeit bis zur Zerstörung Jerusalems beziehen, kommen hier in Verlegenheit und suchen allerlei Mittel sich zu helfen. Sie gehen nämlich von der Voraussetzung aus, dass solcherlei Wunder damals nicht vorgekommen seien und sagen nun: *δώσουσιν* bedeutet nicht, dass sie diese Thaten wirken, sondern nur, dass sie vorgeben, solcherlei Werke hervorzubringen, so Kypke und Krebs. Allein *δώσουσι* ist hier gleich נָתַן Deuter. 13, 2 und 1 Kön. 13, 3 u. 5, wie Jahn und Bleek richtig bemerken; sie werden also wirklich solcherlei Werke vollbringen. Kühnöl glaubt, der Herr rede hier ausmalend: *nihil intentatum relinquent, ut populum seducant et decipiant.* Doch das Wort ist buchstäblich zu nehmen und lässt sich auch geschichtlich belegen. Wetstein greift darin ganz fehl, dass er auf solche Zeichen hinweist, welche Juden vor Vespasian wirkten, wie Josephus *ant. 8, 2, 5* von Eleazar und *b. j. 3, 8, 9* von sich selbst berichtet, und wie von Basilides, dem Priester, Suetonius *vita Vespas. c. 5* u. *7* angibt. Die Zeichen und Wunder sollten nicht, wie diese — das erste ausgenommen — dem Vespasian seine Erhebung auf den Thron versiegeln, sondern dem Volke beweisen, dass der Tag des Herrn jetzt herbeigekommen sei. Solche, die Juden aufregende Zeichen muss jener *ἄνθρωπος γοής* gewirkt haben, denn dieser Egyptier hätte ohne das so nicht genannt werden können. Dass die Juden durch allerlei Zeichen zur Waffenerhebung veranlasst worden seien, hebt Tacitus in den *hist. 5, 13* noch ausdrücklich hervor: *evenerant prodigia, quae neque hostiis neque votis piare fas habet gens superstitioni obnoxia, religionibus adversa. visae per coelum concurrere acies, rutilantia arma et subito nubium igne conlucere templum. expassae repente delubri fores et audita maior humana vox: excedere Deos: simul ingens motus excedentium. quae pauci in metum trahebant* — denn die Juden sahen hierin die günstigsten Vorzeichen: Tacitus fährt nämlich gleich fort: *pluribus persuasio inerat, antiquis sacerdotum litteris contineri, eo ipso tempore fore, ut valesceret oriens profectique Judaea rerum potirentur.* Wie leicht konnte nicht ein solcher Pseudoprophet dem Volke, welches so gern ein Zeichen vom Himmel haben wollte, ein solches Ereigniss als sein Werk darstellen. Diese Mächte der Verführung wirken: sie sind so gewaltig, *ὥστε πλανῆσαι, εἰ δυνατόν, καὶ τοὺς ἐκλεκτούς.* Wenn Bleek meint, *ὥστε* lasse sich übersetzen, um zu verführen, wie diess auch Luk. 4, 29; 9, 52; 20, 20 geschehen könne: so sehen wir doch davon um so mehr ab, als er selbst zugibt, dass die gewöhnliche

Bedeutung von ὥστε, welche Meyer hier festhält, möglich wäre. Also selbst die Auserwählten sind nicht ganz sicher, auch sie können noch in den allgemeinen Taumel mit hineingerissen werden. Bengel sagt: *conatus summus, sed tamen irritus:* das ist wohl richtig, aber dass der Versuch ein vergeblicher ist, hängt nicht von den Gläubigen ab, das ist Gottes Gnadenwerk. Denn wir wollen nicht mit Origenes sprechen, dass Jesus den mit dem εἰ δυνατόν als möglich gesetzten Fall, sofort wieder als einen unmöglichen zurücknimmt. Wetstein hat hiergegen treffend bemerkt: *si omnino fieri non potuisset, ut electus a Christo abduceretur, nullus admonitionibus, quae sequuntur, locus fuisset.* Möglich ist es, dass wir verführt werden. Gott muss seine schützende Hand über uns halten; selbst die Auserwählten wanken und schwanken noch, sie gleichen, wenn man sie betrachtet, wie sie in sich sind, vielfach einem Rohre, welches der Wind hin und her weht: Gregorius sagt: *electorum cor et trepida cogitatione percutitur et tamen eorum constantia non movetur, una sententia dominus utrumque complexus est.* Je feuriger die Liebe zu dem Herrn in der ersten Kirche war, je schwerer das Gericht Gottes sich offenbarte, je tiefer die Geburtswehen einer neuen Zeit das Morgenland wie das Abendland bewegten, desto mehr mussten die Gläubigen denken, der grosse Tag der Zukunft ihres Herrn sei nahe. Selbst jene jüdischen Pseudochristus und Pseudopropheten konnten sie irre leiten, denn diese gaben sich ja als Reformatoren des Heiligthums vielfach zu erkennen.

V. 25. Siehe, ich hab's euch zuvor gesagt. Diese Warnung muss sehr nothwendig sein; der Herr verstärkt sie mit diesem ἰδού und drückt sie seinen Jüngern recht in das Herz. Er will sie warnen und sie sollen sich warnen lassen.

V. 26. Darum wenn sie zu euch sagen werden: siehe er ist in der Wüste, so gehet nicht hinaus: siehe er ist in der Kammer, so glaubet nicht. Nach der eingeschobenen Begründung seiner Worte, dass sie nicht glauben sollen, wenn es heisst: siehe hie ist Christus oder da ist er, kehrt der Herr zu diesem ersten Gedanken wieder zurück, um die Ungereimtheit solcher Aussagen recht in's Licht zu stellen. Auf V. 23 winkt οὖν und das ὧδε — ὧδε dort wird hier näher ausgelegt als ἰδού, ἐν τῇ ἐρήμῳ ἐστί und ἰδού, ἐν τοῖς ταμείοις. Es werden hier also zwei verschiedene Erscheinungsformen der Pseudochristus angegeben; die Einen erwarten ihn in der Wüste, die Andern daheim in dem Hause. Meyer will beide Aussagen nur ausmalend nehmen: aber wenn das, so muss doch zugestanden werden, dass ein verschiedenes Christusbild in beiden Sätzen erscheint. Die Alten beziehen beide Ausdrücke meist auf die *conventicula haereticorum,* so Augustinus: Hieronymus legt aus: *in deserto gentium et philosophorum dogmate — aut in haereticorum penetralibus:* Hilarius bemerkt: *se nec loco occultandum, nec a singulis seorsim intuendum esse profitetur.* Luther bezog die Wüste auf das Mönchsthum, was auch noch Lange thut, welcher dann in den Kammern den fleischlichen Chiliasmus abgebildet findet. Wir sehen von allen diesen allegorischen Auslegungen ab und betreten den historischen Weg, auf welchem Gerhard uns vorausgegangen ist. Dieser bezieht: Christus in der Wüste auf die Pseudopropheten, welche in der Wüste ein Heer wider die Römer sammelten, wie Simon von Gerasa nach Joseph. 4, 9, 3. es that und Christus in der Kammer auf die, welche heimlich auf listige Ausfälle sannen wie Eleasar und Johannes.

Bengel erinnert an Act. 21, 38. Josephus erzählt *Ant. 20, 8, 6. οἱ δὲ γόητες καὶ ἀπατεῶνες ἄνθρωποι τὸν ὄχλον ἔπειθον αὐτοῖς εἰς τὴν ἐρημίαν ἕπεσθαι. δείξειν γὰρ ἔφασαν ἐναργῆ τέρατα καὶ σημεῖα κατὰ τὴν τοῦ θεοῦ πρόνοιαν γενόμενα. καὶ πολλοὶ πεισθέντες τῆς ἀφροσύνης τιμωρίας ὑπέσχον. ἀναχθέντας γὰρ αὐτοὺς Φῆλιξ ἐκόλασεν.* Die Zeichen sollten nach *b. j. 2, 13, 4 σημεῖα ἐλευθερίας* sein. Auch der Egypter sammelte seinen Anhang in der Wüste *b. j. 2, 13, 5.* Während diese Einen so auf einen bestimmten Mann in der Wüste als auf den Herrn Christus hinweisen, damit die Völker um ihn sich schaaren, munkeln die Andern von einem Messias, welcher sich irgendwo in einem Winkel annoch verborgen hält, aber bald aus seiner Verborgenheit hervortreten wird. Aber Beide verdienen keinen Glauben.

V. 27. Denn gleichwie der Blitz ausgehet vom Aufgang und scheinet bis zum Niedergang; also wird auch sein die Zukunft des Menschensohnes. Jesus gibt jetzt den Grund an, warum man ihn bei seiner Wiederkunft nicht in der Wüste und auch nicht in Kammern suchen darf. Die Parusie des Menschensohnes wird blitzartig sein. Was heisst das? Heubner legt sicherlich falsch aus: die Zukunft Christi bei der Zerstörung Jerusalems ist keine sichtbare, persönliche, sondern blitzgleich, d. h. man kann sie nur aus ihren Wirkungen erkennen." Man sieht ja gerade bei dem Bitze am seltensten seine Wirkung, man sieht ihn selbst in seinen leuchtenden Zickzackzügen. Auch redet der Herr nicht von seiner Parusie bei dem Ende Jerusalems: sondern er urtheilt aus dem Wesen seiner Parusie heraus, die wie ein Blitz ist, dass jene Behauptungen der Leute Thorheit sind. Wir haben, um die Vergleichungspunkte zu finden, nur auf die Worte des Herrn selbst zu achten; er sagt für's Erste aus, dass der Blitz vom Morgen bis zum Abend reiche, er ist also überall, die Parusie des Herrn wird auch nicht an einen bestimmten Ort gebunden sein, sondern der ganzen Erde gelten; zum Andern sagt er, der Blitz *φαίνεται,* er strahlt, er gibt sich von selbst zu erkennen, so wird auch die Parusie nicht eine in einem Winkel verborgene, sondern eine offenkundige sein; zum Dritten sagt er: *ἐξέρχεται* und *φαίνεται,* beides ist miteinander verbunden, fällt zusammen, so wird die Erscheinung des Herrn am Ende sich rasch wie ein Blitz vollziehen: es kommt ja wie ein Fallstrick sein Tag. Die Väter heben meist nur einzelne Seiten dieses Vergleiches hervor; Hieronymus bemerkt, *secundus salvatoris adventus non in humilitate ut prius, sed in gloria demonstrandus*: der *autor op. imp.* findet versinnbildlicht einen *manifestum et velocem adventum:* Ebrard bleibt auch bei dem Plötzlichen stehen: Chrysostomus sagt schon Alles umfassend: *οὕτως ἔσται ἡ παρουσία ἐκείνη, ὁμοῦ πανταχοῦ φαινομένη διὰ τὴν ἔκλαμψιν τῆς δόξης,* so Euthymius, Grotius, Wetstein, Fritzsche, Meyer, Bleek und Lange. Eingetragen wird schon von Hieronymus, wie später von Calvin, die Predigt des Evangeliums in aller Welt.

V. 28. Denn wo ein Aas ist, da sammeln sich die Adler. Mit einem *γάρ* ist dieser Satz angefügt: nach Fritzsche ist diess der Zusammenhang: *continetur ea vocula* (*γάρ*) *alterum argumentum, cur hominibus, Messiam vel in loco deserto vel in aedificiorum coenaculis esse mussantibus, non fidendum sit v. 26. hoc: Messiam statim, ubi accesserit, hominum, ad quos ille pertineat, stipaturam esse coronam — ubi Messias, ibi homines, qui eius potestatis futuri sunt* (*οἱ ἐκλεκτοί* V. 31). Allein näher liegt die Verbindung mit dem unmittelbar vorhergehenden Verse. Gut sagt Meyer:

noch ein die universelle Kundgebung der Ankunft des Messias, und zwar in sprichwörtlich bildlicher Form ausdrückender Gedanke. Der Nachdruck (das Moment der Universalität) liegt in *ὅπου ἐὰν ᾖ* und *ἐκεῖ*: wo nur irgend das Aas sein mag, da werden versammelt werden die Adler, — an keinem Orte, wo das Aas ist, wird das unterbleiben, so dass sich allenthalben der Messias, wenn er gekommen ist, auch in dieser Beziehung (strafend nämlich) offenbaren wird. Sehet auch daraus, was ihr von den Behauptungen, er sei in der Wüste oder in den Gemächern, zu halten habt; allenthalben wird er sich durch Vollziehung seines Strafamtes zu erkennen geben! So ist der Spruch offenbar schon Luk. 17, 37 gefasst. Das Aas ist das Bild der geistlich Todten (8, 22. Luk. 16, 24), die der messianischen Strafe verfallen sind, und *συναχθήσονται* (nämlich bei der Parusie) *οἱ ἀετοί* stellt das Nämliche dar, was 13, 41 gesagt ist, nämlich die Engel, welche, vom Messias ausgesendet, *συλλέξουσιν ἐκ τῆς βασιλείας αὐτοῦ πάντα τὰ σκάνδαλα — καὶ βαλοῦσιν αὐτοὺς εἰς τὴν κάμινον τοῦ πυρός*, nur dass an unsrer Stelle das Bestraftwerden selbst in anderm Bilde als Verzehrtwerden nach Maassgabe der Vorstellung von dem Aase und den Adlern gedacht ist.“ So im Wesentlichen auch Bleek, Luthardt, Auberlen. Abgewiesen werden muss die Auslegung von Ligthfoot, Hammond, Clerikus, Wolf, Wetstein, Kühnöl u. A., welche unter dem Aase Jerusalem oder das Volk Israel und unter den Adlern die unter solchen Feldzeichen dienenden römischen Legionen verstehen. Es ist ja von der Parusie die Rede. Die Kirchenväter wie Origenes, Chrysostomus, Ambrosius, Hilarius und unter den Spätern Luther, Calvin, Beza, Calovius, Maldonatus, Jansen und wie erwähnt Fritzsche, sprechen mit Hieronymus: *aquilae et voltures etiam trans maria dicuntur sentire cadavera et ad escam huiuscemodi congregari. si ergo irrationabiles volucres naturali sensu tantis terrarum spatiis et maris fluctibus separatae parvum cadaver sentiunt ubi iaceat, quanto magis nos et omnis multitudo credentium debet festinare ad eum, cuius fulgur erit ab oriente et paret usque ad occidentem?* Wittichen dreht die Sache um: er sieht in dem *πτῶμα* die Auserwählten und in dem Adler den Herrn, welches weniger anstössig ist, als die andre Fassung, nach welcher des Menschen Sohn als *πτῶμα* gedacht werden muss, wogegen schon Calvin Protest eingelegt hat. Wie das Aas, sagen wir, die Adler an sich lockt (*οἱ ἀετοί* sind die sogenannten Aasgeier (נֶשֶׁר). *Plinius, h. n. 10, 3. Aristoteles 9, 22*) und um sich her versammelt, so müssen auch, wo der Greul der Verwüstung auf heiliger Stätte steht, wo die sittliche Fäulniss eingetreten ist, die Engel der Zerstörung, die Vollstrecker des Gottesgerichtes sich einfinden.

Von den Vorzeichen und von der Vorbereitung auf die Erscheinung des Herrn handelt dieses Evangelium.

Was sind die Vorzeichen der Zukunft des Menschensohnes?
1. Der Greul der Verwüstung, stehend an heiliger Stätte,
2. grosse Trübsal im Lande, wie sie noch nicht gewesen von Anfang der Welt bisher,
3. kräftige Irrthümer, verbreitet durch falsche Christi und falsche Propheten.

Wann kommt des Menschen Sohn wieder?

1. Wenn der wahre Gottesdienst auf das höchste geschändet ist,
2. und ein falscher Gottesdienst mit grossen Zeichen und Wundern an seine Stelle tritt.

Willst du nicht fliehen?

1. Der Greul der Verwüstung steht auf heiliger Stätte,
2. das Gericht kommt furchtbar schwer über das ganze Land,
3. die Verführung droht selbst den Auserwählten,
4. hier aber sind die Berge des lebendigen Gottes.

Behüt uns, lieber Herr und Gott!

1. Vor der Unaufmerksamkeit auf dein Wort,
2. vor dem Hangen an den Gütern dieser Welt,
3. vor allzugrosser Länge der Trübsal,
4. vor der Verführung durch falsche Lehre.

Mahnruf des Herrn an seine Jünger für die Zeit seiner Zukunft!

1. Merket auf,
2. fliehet,
3. betet,
4. lasset euch nicht verführen.

Um was sollen wir beten in der letzten Zeit?

1. Um helle Augen,
2. um flüchtige Füsse,
3. um starke Herzen.

Wann sind wir bereit auf des Herrn Zukunft?

1. Wenn wir erkennen die Zeichen der Zeit,
2. wenn wir die Welt fliehen und ihre Lust,
3. wenn wir uns in Geduld fassen,
4. wenn wir am rechten Glauben festhalten.

Woran mahnt uns der Greul der Verwüstung?

1. Dass die Tage der Trübsale nun kommen,
2. dass die Mächte der Verführung nun am kräftigsten wirken.
3. dass die Zukunft des Herrn nun ganz gewiss ist.

Wie freundlich ist der Herr gegen seine Auserwählten!

1. Er gibt ihnen heilsame Rathschläge für die Tage der Trübsale,
2. er verkürzet ihretwegen die Tage der Trübsale,
3. er verheisst ihnen seine Zukunft nach den Tagen der Trübsale.

In der letzten Zeit erkennen wir erst recht die Gnade unsres Herrn Jesu!

Wir sehen dann 1. wie ernst er uns schon längst auf den Greul der Verwüstung aufmerksam gemacht hat;
2. wie besorgt er uns schon längst eine Zufluchtsstätte bereitet hat;
3. wie barmherzig er uns schon längst die Tage der Trübsale gekürzt hat;
4. wie treu er uns schon längst vor aller Versuchung gewarnt hat.

Der Herr der gerechte Vergelter.

1. Der Greul der Verwüstung in dem Heiligthum bringt den Greul der Verwüstung in's Land,
2. die Tödtung des wahrhaftigen Christus und der rechten Propheten gerächt durch die Auferstehung von falschen Christi und falschen Propheten.

---

26. Der sechsundzwanzigste Sonntag nach Trinitatis.

Matth. 25, 31—46.

Die Eschatologie gipfelt in der Scheidung der Gerechten und der Verdammten, in dem Weltgerichte. Die vorliegende Perikope ist die ausführlichste, ergreifendste Darstellung dieses Abschlusses für alle Ewigkeit. Sie ist hier ganz an ihrem Platz. Diess Evangelium, sagt Luther, ist an ihm selbst, den Worten nach, klar und licht. Es ist aber beides zu Trost und Ermahnung der Gläubigen und Christen und den Andern zu Warnung und Schrecken gesagt, wo es bei ihnen helfen wollte. Und wie die meisten Evangelien fast allein den Glauben lehren, also lautet diess Evangelium von eitel Werken, die Christus am jüngsten Tage anziehen wird, damit man sehe, dass er derselben auch nicht vergessen, sondern sie getrieben und gethan haben will von denen, die da Christen sein und in seinem Reich erfunden werden wollen. Und er treibt solche Ermahnung selbst allhier auf das Stärkste, wie sie immer getrieben werden kann, beides mit der tröstlichen Verheissung der herrlichen und ewigen Belohnung und schrecklichem Drohen des ewigen Zornes und Peines derer, die solche Ermahnung verachtet haben.“

V. 31. Wenn aber des Menschen Sohn kommen wird in seiner Herrlichkeit und alle heiligen Engel mit ihm, dann wird er sitzen auf dem Stuhle seiner Herrlichkeit. Die Wiederkunft des Menschensohnes ist an dem Himmelfahrtstage von den beiden Männern, welche den Herrn begleiteten, zugesagt worden als in derselben Weise stattfindend, in welcher die Himmelfahrt stattfand. Sie sagen nämlich: *οὗτος ὁ Ἰησοῦς — οὕτως ἐλεύσεται ὃν τρόπον ἐθεάσασθε αὐτον πορευόμενον εἰς τὸν οὐρανόν*. Akt. 1, 11. Aus diesen Worten *οὗτος ὁ Ἰησοῦς* geht allerdings mit Evidenz hervor, dass Jesus nicht in aussermenschlicher,

sondern in gottmenschlicher Existenzform am Ende aller Dinge erscheint. Es ist ja überhaupt eine falsche Vorstellung, sich das Verhältniss der beiden Naturen in Christo so äusserlich und hölzern zu denken, dass, nachdem zwischen beiden eine persönliche Union vollzogen ist, sie wieder als disparate Grössen aus einander treten. Der Prozess, welcher in der Geschichte zwischen beiden Naturen zu Stande kam, ist als ein solch energischer und lebendiger aufzufassen, dass nun in alle Ewigkeit sein Resultat sich bewährt. Aus unsrem Texte: ὅταν ἔλθῃ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου, lässt sich noch nicht mit Sicherheit schliessen, obgleich viele namhafte Ausleger es thun, dass der Herr als Mensch zum Gerichte kommen werde; wenn dieses hätte bestimmt ausgesagt werden sollen, würden wir erwarten: ὅταν ἔλθω ὡς υἱὸς ἀνθρώπου. Blosse Subjektsbezeichnung ist hier ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου: er, welcher jetzt als dieser vor seinen Jüngern steht und spricht, wird einst vor aller Welt stehen und sprechen: aber er wird dann nicht mehr so wie er jetzt vor ihnen steht, wieder erscheinen, sondern ἐν τῇ δόξῃ αὐτοῦ. Was haben wir unter dieser Herrlichkeit zu verstehen? An die Begleitung der Engel und Heiligen dürfen wir nicht denken; ein Mal werden die Engel sofort noch ausdrücklich erwähnt, dann wird diese δόξα durch αὐτοῦ in ein ganz eigenthümliches Verhältniss zu dem Menschensohne gebracht. Diese δόξα ist seine selbsteigene Herrlichkeit; wir gedenken an das Wort des hohenpriesterlichen Gebetes (Joh. 17, 5) δόξασόν με σύ, πάτερ, παρὰ σεαυτῷ τῇ δόξῃ, ᾗ εἶχον πρὸ τοῦ τὸν κόσμον εἶναι παρὰ σοί, und sagen, mit jener uranfänglichen Herrlichkeit, welcher der Herr bei seiner ersten Erscheinung sich entäussert hatte, wird er das zweite Mal kommen, er wird sich darstellen in dem Vollbesitze und Vollgenuss der Gottheit. Er kommt in δόξα, um δόξα einzulegen vor der Welt: er kommt und πάντες οἱ ἅγιοι ἄγγελοι μετ᾽ αὐτοῦ. Diese Engel dienen aber wohl nicht als Gefolge, welches die Erhabenheit des Kommenden in das rechte Licht stellen und zu allgemeiner Anerkennung bringen soll, sondern nehmen in dem Akte, auf welchen es bei dieser Parusie abgesehen ist, eine nothwendige Stellung ein. Augustinus meint, die Engel erschienen *ad faciendum iudicium:* doch davon ist nirgends die Rede. Dieselben haben wohl die Posaunen des Gerichtes und vollziehen das Urtheil der Verdammniss; aber sie selbst halten nirgends das Gericht selbst: es würde diese Annahme ausserdem auch gegen 1 Kor. 6, 3 verstossen. Chrysostomus fasst die Engel besser als Zeugen, denn sie hätten, von Gott gesandt, an dem Heile der Einzelnen gearbeitet; Theophylaktus, Euthymius ebenso, auch die Glossa. Des Menschen Sohn setzt sich ἐπὶ θρόνου δόξης αὐτοῦ. Wie ein irdischer König sich den Stuhl zum Gerichte setzen lässt und auf ihm in voller Majestät thront, so wird der Herr dann auch in voller Herrlichkeit thronen. Sein Stuhl wird selbst von seiner Glorie zeugen. Die Alten haben sich vielfach bemüht, anzugeben, was dieser Stuhl der Herrlichkeit sei. Origenes sagt in der 34 Homilie zu Matthäus, die Engel oder die Heiligen bildeten diesen Thron; Beda die *sancta et gloriosa ecclesia;* der *autor op. imp.* die *homines spirituales:* die alten lutherischen Ausleger dachten gar an die *dextra Dei.* Es liegt aber gar kein Grund vor, in dieser Weise den bildlichen Ausdruck zu pressen: der Richter sitzt und so muss dem Menschen Sohn ein Stuhl gesetzt sein und da er in Herrlichkeit kommt, muss dieser Stuhl selbst ein herrlicher sein.

V. 32. Und es werden vor ihm alle Völker versammelt

werden und er wird sie scheiden, wie ein Hirte die Schafe von den Böcken scheidet. Diese majestätische Erscheinung lässt eine majestätische That erwarten. Der ganze Himmel kommt in allen Engeln gleichsam zu der Erde nieder — und alle Völker der Erde werden versammelt zu Hauf: *omnes angeli, omnes nationes*, ruft Bengel aus, *quanta celebritas*! Wie und wo *πάντα τὰ ἔθνη* zusammengebracht werden, sagt Jesus hier nicht näher aus. Augustinus meint, *per angelos*, Origenes erklärt sich gegen jede bestimmte Oertlichkeit. Vor des Menschen Sohn werden sie zusammengeführt und so müssen Alle, die da kommen und sie müssen kommen, denn sie werden zur Stelle gebracht, in dem Thronenden den Herrn erkennen.

Wer sind nun aber diese *πάντα τὰ ἔθνη*, welche zum Gericht versammelt werden? Drei Auffassungen sind möglich. Alle drei haben auch hinreichende Vertretung gefunden: entweder sind Heiden, oder Christen, oder die ganze Menschheit endlich gemeint.

Nach Keil, Baumgarten-Crusius, Olshausen, Georgii, Hilgenfeld u. A. sollen diese *πάντα τὰ ἔθνη* alle Nichtchristen, alle Heiden sein. Keil behauptet, *ἔθνη* bedeute ausschliesslich die Heiden und nie Christen; diese Christen würden als Brüder Jesu von den Völkern unterschieden und diese Völker wüssten ja, wie aus den Reden der Guten und Bösen hervorgehe, nichts von dem Herrn. Olshausen fügt hinzu, sie müssten doch wissen, dass der Herr, was seinen Brüdern geschieht, als ihm geschehen betrachte; auch würde diese Erzählung sonst der Gesammtlehre des N. T. widersprechen, nach welcher die Christen nicht in das Gericht kommen. Joh. 3, 18. 5, 24. 1 Kor. 6, 2, 11, 31.

Diese Gründe sind aber sammt und sonders hinfällig: es steht hier nicht ein Mal schlechtweg *ἔθνη*, sondern *πάντα τὰ ἔθνη*, durch den Zusatz des Adjektivs wird dem Hauptworte jede partikularistische Beschränkung entzogen. Fritzsche übersetzt sehr richtig: *ommino gentes*. Uebrigens kommt *ἔθνος* selbst für das jüdische Volk war, so Luc. 7, 5. 23, 2. Joh. 11, 48. 50. 51. 52. 1 Petr. 2, 9 *ἔθνος ἅγιον* und Apoc. 21, 24 *ἔθνη τῶν σωζομένων*. Unserm *πάντα τὰ ἔθνη* würde genau entsprechen Act. 17, 26 *πᾶν ἔθνος ἀνθρώπων*. Keils weitere Gründe, dass die Brüder des Herrn d. h. die Christen von den Heiden unterschieden würden und dass diese *ἔθνη* den Herrn gar nicht kennen, sind aus einer falschen Auslegung der betreffenden Stellen geflossen: wir dürfen mit Hofmann sagen: nicht die Liebe überhaupt ist es, nach welcher gerichtet wird, sondern die Liebe gegen die Jünger Jesu. Die Stütze, welche Olshausen dieser Ansicht unterschiebt, ist morsch. Dass auch die Gläubigen gerichtet werden, hat der Herr in den vorhergehenden Gleichnissen bestimmt dargelegt, die Apostel haben dasselbe auch in aller Welt verkündet; vgl. Matth. 5, 25. 7, 21 ff. 12, 36. 16, 27. Joh. 5, 29. Röm. 14, 10 1 Kor. 3, 13. 2 Kor. 5, 10. Jak. 2, 10 ff. Das widerspricht auch nicht jenen von Olshausen für sich angezogenen Stellen, diese sagen nur aus, dass sie in dem Gerichts nicht unterliegen, sondern bewährt werden. Meyer sagt schliesslich positiv gegen diese Auffassung: allein Nichtchristen können durchaus nicht gemeint sein, da für solche das Messiasreich nicht bereitet sein kann und noch dazu *ἀπὸ καταβολῆς κόσμου* V. 34, womit ganz der Begriff der *ἐκλεκτοί* ausgesprochen ist: da ferner Nichtchristen ebenso wenig ohne Weiteres als *οἱ δίκαιοι*, dessen Begriff nicht unbefugt zu verallgemeinern ist, sondern mit dem der Auser-

wählten zusammenfällt, bezeichnet werden konnten V. 37; da auch dasjenige, was Jesus als ihm erzeigte Liebe darstellt (V. 35, 36, 40) als von solchen geschehen, die doch Nichtchristen geblieben sind, gar nicht denkbar ist; da endlich beide Theile der Versammelten ganz so sprechen (V. 37 ff. 44), dass man unbefangener Weise anerkennen muss, sie haben an den Richter, vor welchem sie stehen, geglaubt; ihre Sprache ist Ausdruck des Bewusstseins des Glaubens an den Messias, gegen welchen jedoch Liebe zu beweisen die Gelegenheit gefehlt habe."

Wenn nun aber Meyer die zweite Auffassung von πάντα τὰ ἔθνη = Christen vertritt, so können wir ihm nicht folgen. Alt ist diese Auffassung: Lactantius sagt in seinen Institutionen 7, 20 schon: *nec tamen universi tunc a Deo iudicabuntur, sed ii tantum, qui sunt in Dei religione versati, nam qui Deum non agnoverunt, iam iudicati damnatique sunt, sanctis litteris contestantibus, non resurrecturos impios in iudicium.* Hieronymus, Gregorius *(hom. 19)*, Cyprianus, Hilarius *enarr. in ψ.* 1., Beda, Theophylaktus, Peter Martyr, Grotius, Neander u. A. sind derselben Meinung. Sie berufen sich darauf, dass die Liebeserweisung an Christus bezw. um Christi willen als der Massstab des Gerichtes erscheine und dass das Gericht selbst unter dem Bilde eines Hirten und seiner Heerde dargestellt werde. Aber auch diese Gründe haben keine Kraft: denn was den letzten anlangt, so ist nicht bedacht worden, dass hier gar nicht dargestellt wird, wie der Hirte die Herde dem Gerichte entgegentreibt, die Herde wird versammelt und nun kommt erst der Hirte, um von da an seines Hirtenamtes bei den Gesegneten seines Vaters zu warten. Es ist auch auf Ezech. 34, 31 zu weisen, wo die gesammte Menschheit als die Herde Gottes dargestellt wird. Was den ersten Grund anlangt, so ist Meyer, welcher ihn in erste Linie gestellt hat, das widerfahren, was er gelegentlich de Wette vorwirft, dass er nämlich über dem Besprechen eines Verses den ganzen Context vergessen hat. Ehe das Gericht kommt, soll ja nach diesen letzten eschatologischen Reden des Herrn sein Evangelium allen Völkern auf Erden angeboten worden sein: sie können also auch allesammt nach der Liebe, welche sie seinen Brüdern erwiesen oder nicht erwiesen haben, gerichtet werden.

So sind wir bei der dritten und letzten möglichen Auffassung angelangt, nach welcher πάντα τὰ ἔθνη das ganze menschliche Geschlecht umspannt, also Christen und Unchristen. Chrysostomus fasst schon πάντα τὰ ἔθνη gleich πᾶσα ἡ τῶν ἀνθρώπων φύσις: ebenso der *autor op. imp.*, Rupertus, Luther, Melanthon, Calvin, Gerhard, Calov, Maldonatus, Bengel, Paulus, Schott, Fritzsche, de Wette, Kühnöl, Bleek, Hofmann u. A.

Wenn nun die Völker alle versammelt sind vor dem Herrn der Herrlichkeit, so wird er eine Scheidung vornehmen: ἀφοριεῖ αὐτοὺς ἀπ' ἀλλήλων, ὥσπερ ὁ ποιμὴν ἀφορίζει τὰ πρόβατα ἀπὸ ἐρίφων. Die Scheidung, auf welche der Herr so oft seine Gläubigen vertröstet hat, wird dann endlich vollzogen werden. Welchen Gewinn bringt diese Scheidung den Gerechten? Sie sehen nicht mehr den Greul der Verwüstung, sind allen Verfolgungen, Anfechtungen und Versuchungen dieser Boshaften entrückt. Welch ein Schaden für die Verlorenen! Die Gerechten, welche Gottes Gerichte aufhielten mit ihren Gebeten und Fürbitten, sind aus ihrer Mitte entfernt, sie sind nun ohne Fürsprecher vor dem Stuhle des gerechten Richters.

Diese Scheidung, so unglaublich sie scheint, wird eintreten. Wenn auch Keil in seinem Commentar zu Ezechiel 34, 17 sich gegen eine Ver-

gleichung dieser Stelle mit unsrer Stelle erklärt und diese eine ungehörige nennt, so scheint mir doch der alte Michaelis mehr Recht zu haben, wenn er zu jener Prophetenstelle anmerkt: *alludit Christus*, wie Calvin auch schon geschrieben hatte: *ac videtur comparatio haec ab Esechiele (34, 21) sumpta esse.* Ein Hirte scheidet die Schafe von den Böcken, damit die Schafe von jenen nicht zu leiden haben. Ziegenböcke bedeuten eigentlich ἔριφοι. Durch diese Scheidung soll ein innerer Unterschied zwischen den Gerichteten klar gelegt werden. Fritzsche, Bleek, Meyer finden denselben in dem Aeusserlichsten; darin nämlich, dass die Böcke weniger werth sind: de Wette fügt hinzu, sie seien wilder und schwerer zu führen. Chrysostomus sagt, die Schafe brächten dem Hirten Nutzen, die Böcke aber nicht: Hieronymus beschreibt die Böcke als ein *lascivum animal et petulcum et fervens semper ad coitum*, und dachte sich die Schafe wohl wie Origenes und der *autor op. imp.* als die Träger der *mansuetudo.* Am geeignetsten wird es sein, aus jener prophetischen Grundstelle die Eigenthümlichkeit der entgegengesetzten Klassen zu ermitteln. Dort wird den Verwiesenen vorgehalten, dass sie muthwillig das Wasser trüben und die Weide verderben, die andern Schafe der Herde stossen und zerstören: also störrige und boshafte Menschen erscheinen unter diesen Böcken: die Schafe stellen die Sanftmüthigen dar.

V. 33. Und wird die Schafe zu seiner Rechten stellen und die Böcke zur Linken. Die Scheidung, welche der Hirte zwischen den Schafen und Böcken, oder um aus dem Bilde herauszutreten, die Scheidung, welche der Herr zwischen den Guten und den Bösen vornehmen wird, soll sich nicht auf ein inneres Erkennen derselben beschränken, auch nicht ein blosses Deklariren des Befundes sein; eine äusserliche Trennung steht zu erwarten. Das Reich Gottes war bis jetzt ein Land, da Waizen und Unkraut zusammen standen und wuchsen, es soll am Ende ein ganz reines Land werden. Die rechte und die linke Hand oder Seite bezeichnen nicht bloss in der Sprache der heil. Schrift, vgl. Pred. 10, 2, sondern auch in allen Sprachen wesentliche Unterschiede. *Schir. R. 1, 6* heisst es: *dextri et sinistri, in illis praeponderat iustitia, in his culpa* und *Thanchuma p. 63, 2: dextri perveniunt ad manum innocentiae, sinistri ad manum culpae.* Plutarchus sagt in den *apophth.*: ἐπὶ δεξιᾷ οἱ βελτίονες, ἐπὶ ἀριστερᾷ οἱ χείρονες. *cf. Virgilius, Aen. 6, 542.* Gregorius fragt desshalb mit Recht *ex consensu gentium*: *quis nesciat, bonos dextera, malos sinistra figurari.*

V. 34. Da wird dann der König sagen zu denen zu seiner Rechten: kommet ihr her, Gesegneten meines Vaters, ererbet das Reich, das euch bereitet ist von Anbeginn der Welt. Was durch die Stellung zur Rechten schon sinnbildlich ausgedrückt war, wird jetzt mit hellen, klaren Worten ausgesprochen. An die zu seiner Rechten Stehenden wendet sich zuerst des Menschen Sohn: warum zuerst an diese? Der *autor op. imp.* sagt: *paratior est semper Deus ad benefaciendum, quam ad malefaciendum.* Die Gerechten stehen dem Herzen des Herrn am nächsten, daher wendet sich seine Rede auch zuerst an sie. Aber nicht als der ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου spricht er mit ihnen, sondern als ὁ βασιλεύς. Bengel sagt: *appellatio maiestatis plena.* Jesus steht jetzt enthüllt als der König aller Könige vor den Augen aller Völker, denn er steht jetzt in seiner δόξα vor ihnen, da er ἐν τῇ βασιλείᾳ αὐτοῦ 16, 28 erschienen ist. Die Rede des Königes ist hochbedeutsam: jedes Wort wiegt in ihr schwer, denn jedes hat einen tiefen, unerschöpflichen Sinn. Freundlich wendet er

sich diesen zu mit seinem *δεῦτε*. Der Herr ruft sie zu sich, der König will in seiner nächsten Nähe diese haben, sie sollen eine Krone um ihn bilden, sind sie ja auch seine Krone und sein Ruhm. Sie standen aber doch schon zu seiner Rechten, wie kann er sie da noch näher herbeirufen? Es mag bei jener letzten Erscheinung des Königes sich wiederholen, was bei der letzten Erscheinung des Auferstandenen auf dem Berge in Galiläa geschah. Matthäus berichtet uns 28, 17, dass die auserwählten Zeugen niedergefallen seien, überwältigt von seiner Majestät. Jene Majestät ist nur der Anbruch der vollen Majestät des grossen Königes. Selbst seine Frommen können vor ihr nicht stehen, erschrocken fahren sie vor ihr zurück. Aber freundlich ruft der Hohe und Erhabene, der bei denen wohnen will, die zerschlagenen und demüthigen Geistes sind, sie zu sich: *δεῦτε* heisst es, sie kennen diesen Ruf schon aus Matth. 11, 28: sie erkennen in dem Herrn der Herrlichkeit den barmherzigen Hohenpriester, der sie in ihrer Schwachheit hienieden getragen und erquickt hat. Jetzt will er sie abermals erquicken, dass sie zur ewigen Ruhe gelangen. Er ruft die zu seiner Rechten herbei als *οἱ εὐλογημένοι*. Hat Hieronymus das Richtige getroffen, wenn er bemerkt: *hoc iuxta praescientiam Dei accipiendum, apud quem futura iam facta sunt.* Ich glaube nicht: sie sind bis dahin schon Kinder des Segens gewesen, aber sie haben nur die Erstlinge desselben empfangen, jetzt sollen sie den reichen, vollen Segen in den Schooss geschüttet erhalten. Näher aber wird bestimmt, woher aller Segen fliesst: gut sagt Calvin: *antequam de praemio bonorum operum disserat, obiter ostendit, ex altiore fonte manare salutis initium:* Jesus spricht: *οἱ εὐλογημένοι τοῦ πατρός μου.* Also nicht der Sohn segnet sie allein, sondern der Vater durch den Sohn: sie treten jetzt in ein engeres Verhältniss zu dem Vater, dasselbe ist von Paulus 1 Kor. 15, 24 ff. näher angegeben. Der Segen, welchen sie von Gott dem Vater Jesu Christi, es steht *μου* hier, empfangen, wird nun näher dargelegt; es heisst: *κληρονομήσατε τὴν ἡτοιμασμένην ὑμῖν βασιλείαν ἀπὸ καταβολῆς κόσμου.* Calvin sagt: *amplis et magnificis elogiis regnum suum extollit, ut aliam felicitatem sperare discant discipuli, quam animis conceperant.* Er ruft ihnen zu, *κληρονομήσατε*: bis dahin ist nicht geoffenbart, was Gottes Kinder eigentlich sein und haben sollen, jetzt wird das erst offenbar. Bedeutsam ist, dass es heisst *κληρονομήσατε*. Chrysostomus hebt das schon hervor: *οὐκ εἶπε. λάβετε, ἀλλά· κληρονομήσατε, ὡς οἰκεῖα, ὡς πατρῷα, ὡς ὑμέτερα, ὡς ὑμῖν ἄνωθεν ὀφειλόμενα* und Bengel bemerkt ganz fein: *ergo non nimis premi debet enim* (*γάρ* V. 35). Wenn die katholischen Lehrer diese Stelle *invitum Achillem pro meritis operum et inevitabile telum, quo gratuitae iustificationis et salvationis propugnatores configere possint*, bezeichneten, so haben sie ihren Siegesgesang zu früh angestimmt. Chrysostomus hätte sie schon zur Vernunft bringen können: er bemerkt nämlich zu Coloss. 1, 12 trefflich: *διὰ τί κλῆρον καλεῖ; δεικνύς, ὅτι οὐδεὶς ἀπὸ κατορθωμάτων οἰκείων βασιλείαν τυγχάνει· ἀλλ' ὥσπερ ὁ κλῆρος ἐπιτυχίας μᾶλλόν ἐστιν, οὕτω δὴ καὶ ἐνταῦθα. οὐδεὶς γὰρ τοιαύτην ἐπιδείκνυται πολιτείαν, ὥστε βασιλείας ἀξιωθῆναι, ἀλλὰ τῆς αὐτοῦ δωρεᾶς ἐστὶ τὸ πᾶν.* Theophylaktus will's noch deutlicher machen und fügt nach *κλῆρος* noch hinzu: *οὐκ ἀνθρωπίνης ἐστὶν σπουδῆς, ἀλλὰ κτλ.* So schliesst dieses Wort *κληρονομήσατε* allerdings jedes Verdienst aus und erklärt unsren Antheil an dem Reiche Gottes für eine Gnadengabe Gottes. So sehr dieses Wort uns einer Seits beugt, so sehr erhebt es uns andrer Seits wieder. Chrysostomus ruft mit gutem Grunde aus: welche Seligkeit! Nicht nehmet

in Empfang, sondern besitzt als Eigenthum! Das Reich, welches sie ererben sollen als Gottes Kinder, wird hier schlechtweg *βασιλεία* genannt und ganz mit Recht. Denn das Reich, welches sie jetzt erlangen, ist das Reich *κατ'ἐξοχήν*. Hier auf Erden gibt's in der Zeit schon eine *βασιλεία*, allein diese ist nur eine werdende, eine sich entwickelnde, jene ist die vollendete, die vollkommene, denn in ihr herrscht absolut nur der Wille Gottes. Es ist das Reich der Herrlichkeit. Von diesem Reiche wird weiter ausgesagt, dass es ihnen bereitet worden sei von Anbeginn der Welt her. Calvin bemerkt: *non dubium est, quin Christus salutem piorum describens a gratuito Dei amore incipiat, quo praedestinati sunt ad vitam. qui duce spiritu in hac vita ad iustitiam aspirant. eodem etiam pertinet, quod dicit paulo post, paratum illis ab initio mundi esse regnum, in cuius possessionem ultimo die mittentur.* Allein von einer Prädestination, welche Olshausen und de Wette hier auch noch finden, ist in unsrer Stelle nichts zu lesen. Jesus sagt ja nicht, dass der Vater diese *δίκαιοι* zum Reich bestimmt habe, sondern dass er ihnen das Reich zubereitet habe, dass er von Anbeginn der Welt her ihr Heil im Auge gehabt habe. Die Anfänge des Reiches reichen über diese Zeit hinaus und langen bis in die Ewigkeit hinein, wie diess auch 13, 35. Luc. 11, 50. Hebr. 1, 2 ff. 9, 26. Apoc. 13, 8. 17, 8. Eph. 1, 4. 1 Petr. 1, 20 angedeutet wird. Hat das Reich Gottes in dem Sohne Gottes seinen lebendigen Mittelpunkt und in dem heil. Geiste sein lebendiges Princip, so ist klar, dass diese Unterscheidung in dem einigen Wesen der Gottheit, dass die heil. Dreieinigkeit die *conditio sine qua non* des Reiches Gottes selbst ist. Erst jene vorzeitliche, ausserweltliche Differenzirung in dem Schoosse der Gottheit ermöglichte die Schöpfung und Erlösung der Welt. Bengel betont das *ὑμῖν* und verwerthet es, um eine landläufige Speculation abzuweisen: *ergo homines electi non sunt suffecti in locum angelorum, qui peccarunt.*

V. 35 und 36. D e n n i c h b i n h u n g r i g g e w e s e n u n d i h r h a b t m i c h g e s p e i s e t ; i c h b i n d u r s t i g g e w e s e n u n d i h r h a b t m i c h g e t r ä n k e t ; i c h b i n e i n G a s t g e w e s e n u n d i h r h a b t m i c h b e h e r b e r g t ; i c h b i n n a c k t g e w e s e n u n d i h r h a b t m i c h b e k l e i d e t ; i c h b i n k r a n k g e w e s e n u n d i h r h a b t m i c h b e s u c h e t ; i c h b i n g e f a n g e n g e w e s e n u n d i h r s e i d z u m i r g e k o m m e n. Nachdem den Gerechten das Reich als Erbtheil zugesprochen worden ist, folgt noch eine weitere Auseinandersetzung, welche nachweisen soll, dass der König hier nach strengster Gerechtigkeit und nicht nach Belieben geurtheilt hat. Es wird auf lauter Werke der Barmherzigkeit hingewiesen: Grotius motivirt diess so: *inter veras virtutes eminet misericordia. ideo hanc pro omnibus ponens Christus exemplis depingit maxime notis atque conspicuis. opera autem ipsa potius nominat, quam animi affectum, ut humani iudicii figura magis exprimeretur.* Sieben Werke der Barmherzigkeit werden namhaft gemacht: sie sind in diesen Denkvers in alten Zeiten schon zusammengedrängt worden:

visito, poto, cibo, redimo, tego, colligo, condo.

Sie haben an sich keinen grossen Schein, sie fallen gar nicht auf. Jesus erwähnt absichtlich solche *corporalia opera*, wie Bengel sagt, *quae et contemtiora sunt in mundo.* Die einzelnen Werke bedürfen keiner Erläuterung: nur das dritte: *ξένος ἤμην καὶ συνηγάγετέ με.* Es befremdet *συνάγειν* hier, da ja nur von einem Einzelnen, an welchem Gastfreundschaft

geübt wird, die Rede ist: Grotius verweist auf Rich. 19, 18 und 2 Sam. 11, 27. Beide Stellen aber passen nicht, denn es ist dort ein Aufnehmen Mehrerer angegeben. Er. Schmid wollte ergänzen: *et res meas alicubi reponi passi estis*, aber der Fremdling ist als ein armer gedacht. Fritzsche legt aus: *convocare = cum aliis ad coenam vocare h. s. me peregrinantem simul convivio adhibuistis.* Meyer: ihr habt mich zusammengeführt, nämlich mit den Eurigen, in den Kreis eures Hauses eingeführt, welches wohl das Einfachste sein möchte.

Mit diesen Werken soll nun die Gerechtigkeit des gefällten Spruches belegt werden: diese Zusammenfügung hat dogmatische Bedenken: die Werke sind ja damit als Massstab des Gerichtes angegeben. Die lutherischen Dogmatiker erklären: *opera adducentur in iudicio non ut salutis merita, sed ut fidei testimonia et effecta* und Gerhard, welcher behauptet, dass *γάρ non semper notat causam rei efficientem vel meritoriam*, sondern *in genere notat rationem aliquam et argumentum sive illud petitum sit a causa et a priore sive ab effectu et posteriore*, schliesst die Verhandlungen in der *harmonia* mit diesen Worten: *certum igitur et immotum esto, Christum opera misericordiae in ratione latae sententiae adducere non tamquam merita vel causas salutis (inter quae duo inscite hic distinguit Piscator, negans bona opera esse salutis merita, interim concedens ea esse salutis causas, cum bona opera, si causae sunt, etiam merita esse necesse sit), sed tamquam externa τεκμήρια et γνωρίσματα tum electionis tum verae fidei in corde latentis et, ut Bernhardus loquitur in tract. de grat. et lib. arb. col. 1009, tamquam spei quaedam seminaria, charitatis incentiva, occultae praedestinationis indicia, futurae felicitatis praesagia, viam regni, non causam regnandi.* Die älteren Bestimmungen sind von den evangelischen Schriftauslegern im Wesentlichen festgehalten worden, so sagt Bengel: *ex omnibus bene et male factis ea potissimum, quae in sanctos profecta erunt, commemorabuntur, quae fidem et amorem in Jesum Christum et fratres eius praesupponunt.* Olshausen bemerkt: als Werke wahrhaftiger Liebe setzen sie den lebendigen Glauben voraus, denn so wenig Feuer ohne Wärme ist, so wenig ohne Glauben Liebe.[1]). Eins kann ohne das Andre in seiner wahren Natur nicht bestehen und wenn es isolirt zu bestehen scheint (1 Cor. 13, 2), so ist immer die wahre Beschaffenheit des Einen oder Andern aufgehoben. Von äusserlichen Handlungen der Mildthätigkeit ist daher hier nicht die Rede, dieselben können *ἔργα νεκρά* sein, sondern von lebendigen Ausflüssen des inneren Lebensstromes.

Wir werden dieser evangelischen Auslegung die Wahrheit nicht absprechen dürfen. Unsere Stelle wenigstens, welche die Katholiken so gern für sich in Anspruch nehmen, erkennt den Werken der Gerechten weder die Ursächlichkeit des Heiles zu, noch bringt sie dieselben als ein zweites Moment der Rechtfertigung nach dem Glauben. Wir meinen, dass der Herr in dem vorhergehenden Satze sowohl in dem *κληρονομήσατε* als auch in dem *ἡτοιμασμένον* vollständig deutlich ausgesprochen habe, dass das Gelangen zu dem Reiche Gottes Gnade ist. Hier werden allerdings noch Werke aufgewiesen; der Herr bezeichnet dieselben aber nicht als L i e b e s werke, wie die katholische Kirche dafür hält, sondern als G l a u b e n s werke, denn dieselben sind an den

---

[1]) Gerhard: *fides a charitate separari nequit. per fidem Christus in nobis vivit, Christi vero vita charitas est.*

Andern nicht geschehen aus dem natürlichen Drange des Herzens, auch nicht an diesen um ihrer selbst willen, sondern an ihnen, um des Herrn willen, als Brüdern Jesu Christi. Der Glaube an den Herrn, der in das Fleisch gekommen ist, hat solche Früchte der Liebe erst geboren.

V. 37—39. Dann werden ihm die Gerechten antworten und sagen: Herr, wann haben wir dich hungrig gesehen und haben dich gespeiset? Oder durstig und haben dich getränkt? Wann haben wir dich einen Gast gesehen und beherbergt? Oder nackt und haben dich bekleidet? Wann haben wir dich krank oder gefangen gesehen und sind zu dir gekommen? Wenn die Alten darüber handeln, ob, was Origenes schon behauptete, diese Gerechten bei sich oder laut vor dem Herrn so sprechen: so lassen wir ihnen diess. Es hat auf die Auslegung nicht den mindesten Einfluss. Diese Gesegneten lehnen die guten Werke — so wenig sind sie werkgerechte Menschen — welche der Herr ihnen beigemessen hat, auf das Entschiedenste ab. Maldonatus bemerkt dazu: *Christum de se in propria persona loqui, cum tamen in carne mortali tum esurientem numquam viderint,* nimmt sie Wunder. Meyer ist auch dieser Ansicht. Allein da das Evangelium, ehe das Gericht kommt, zu allen Menschen gelangt sein soll, so müssen die Gerechten auch wissen, dass der Herr das, was sie seinem geringsten Bruder Liebes erweisen, als ein Werk der Barmherzigkeit, an ihm selbst geschehen, betrachtet. Wir dürfen auch nicht mit Calvin sagen: *inducit Christus iustos dubitantes, qui tamen ignorant, eum sibi expensum ferri velle, quicquid hominibus tribuitur. sed quia hoc non ita penitus infixum est eorum animis ut decebat, ideo per hypotyposin repraesentat.* Origenes sagt schon: *non autem iusti obliti eorum, quae gerunt, nec respondebunt, — sed humilitatis causa laude benefactorum suorum indignos se proclamantes:* der *autor op. imp.* ruft verwundert aus: *o humilitas, quae nec post mortem deficiet. homo enim malus etiam falsis laudibus delectatur, vir autem bonus etiam debitam sibi laudem fugit.* Bengel, Fritzsche, de Wette, Olshausen: dieser will nun hierauf grade seine Ansicht, dass es sich hier um ein Gericht über Nichtchristen handle, bauen: er sagt, diess sei die Sprache ausserchristlicher Demuth, indem die christliche Demuth keineswegs als eine bewusstlose zu denken sei. Diese wisse, was sie thut, und bestehe nur darin, dass sie ihre Werke nicht als eigne, sondern als Gottes Werke in ihr kenne. Allein Bellarmin sagt selbst *de vera iust. 5, 6: vera humilitas ignorat propria merita* und in diesem Augenblicke, wo das Reich der Herrlichkeit sich vor den entzückten Augen der Gerechten aufthut, und sie mit ihren eignen Ohren hören, dass sie, wenn auch nicht um ihrer Werke willen, so doch auch nicht ohne diese Werke, dieses Reich ererben sollen, mussten jene Werke der Barmherzigkeit vor ihnen in Nichts zusammenschrumpfen. Grotius sagt richtig und schön: *sensus est, pios admiraturos bonitatem Christi, ipsorum facta exigua tam benigne interpretantis,* wie Beda schon treffend gesagt hatte: *sancti dicunt haec, sive gloriam Christi mirantes, sive quod parum tunc eis videbitur omne bonum, quod fecerunt pro magnitudine terroris et abundantia retributionis.* Die christliche Demuth hält sich an das Wort des Herrn Matth. 6, 3, befindet sich im schneidensten Contraste mit den werkgerechten Arbeitern 20, 12 und fühlt sich, wie der Herr es Luc. 17, 10 fordert. Dieselbe hält und weiss von den eignen guten Werken nichts, sie denkt sich kein Verdienst und will

allein der Gnade Gottes in Christo Jesu Alles verdanken: sie steht in der Ueberzeugung, dass das Reich Gottes ein Gut ist, welches auch der Beste nicht verdient.

V. 40. Und der König wird antworten und sagen zu ihnen: Wahrlich, ich sage euch, was ihr gethan habt Einem unter diesen meinen geringsten Brüdern, das habt ihr mir gethan. Der König geht auf die Einsprache der Gerechten freundlichst ein; auch hier sind die einzelnen Sätze und Worte der Antwort wieder sehr bedeutungsvoll. Mit einem *ἀμὴν λέγω ὑμῖν* setzt sich der König voll Herrlichkeit selbst zum Gewährsmann seiner Rede, er betheuert die Wahrheit seiner Erklärung bei sich selbst. Die Vulgata übersetzt *ἐφ' ὅσον* falsch mit *quamdiu*. *ἐφ' ὅσον* bezieht sich nämlich nicht auf die Zeit, sondern auf das Maass: *in quantum*, in welchem Maass. — Also wir mögen grosse Dienste oder auch nur sehr geringe unsrem Nächsten erwiesen haben — dem Herrn ist das Grösste und Geringste wohlbekannt — es soll uns vergolten werden: *ἐφ' ὅσον ἐποιήσατε* heisst es ja, *ἑνὶ τούτων τῶν ἀδελφῶν μου τῶν ἐλαχίστων, ἐμοὶ ἐποιήσατε*. Selbst das Geringste, das wir an einem einzigen Menschen thun, entgeht den Augen unsers Herrn und Richters nicht, er hat daran ein herzliches Wohlgefallen. Wer sind nun aber diese, auf welche Jesus gleichsam hinweist, wenn er sagt: *τούτων τῶν ἀδελφῶν μου τῶν ἐλαχίστων*? Man hat sich mehrfach auf Matth. 10, 40 bezogen und unter denselben die heil. Apostel selbst verstanden. Hieronymus schreibt zu unsrer Stelle: *libera nobis erit intelligentia, quod in omni paupere Christus esuriens pasceretur — sed ex hoc quod sequitur: quamdiu fecistis uni de fratribus meis etc. non mihi videtur generaliter dixisse de pauperibus, sed de his, qui pauperes sunt spiritu, ad quos extendens manum dixerat: fratres mei hi sunt, qui faciunt voluntatem patris.* Matth. 12, 50. Theophylaktus weiss nicht recht, ob er an Schüler des Herrn, oder an Arme überhaupt denken soll. Es lässt sich hier aber an die Apostel nicht gut denken, es wäre sehr ungeeignet, sie als *ἀδελφοὶ ἐλάχιστοι* zu bezeichnen, ausserdem kann es ja den Allerwenigsten, welche in jenem allgemeinen Gericht stehen, möglich gewesen sein, diesen etwas Gutes zu erweisen. An leiblich Arme wird sich auch so ganz im Allgemeinen nicht denken lassen: denn unmöglich kann der Herr solche leiblich Arme, welche die Einladung zu dem grossen Abendmahle ausgeschlagen haben, seine Brüder an dem jüngsten Tage nennen. Wollen wir nicht in eine ganz entschieden ebionitische Anschauung verfallen, so müssen wir annehmen, dass an jenem Tage auch Arme und Elende genug zur Linken des Königes stehen werden. Wenn man aber nun den Ausdruck gleich bildlich fassen wollte, so würde man wieder Unrecht thun, denn der Herr redet ja unverkennbar von wirklichen Werken der Barmherzigkeit, welche dem äusseren Menschen zu gute gekommen sind. Man beachte, dass es heisst: *ἑνὶ τούτων τῶν ἀδελφῶν μου τῶν ἐλαχίστων*: nicht auf alle Arme weist der Herr hin, sondern nur auf ganz bestimmte, eben auf die leiblich Armen, welche zugleich geistlich arm waren, auf die armen Gerechten und Frommen, so schon Calvin, Bengel u. A. Das *ἐλαχίστων* will aber auch nicht übersehen sein: es sind also auch Unterschiede noch unter den Seligen, es stehen nicht Alle auf derselben Stufe der geistlichen Vollendung: wie es unter der Menge der himmlischen Heerschaaren Erzengel und Engel gibt, Throne, Fürstenthümer, Gewalten und ganz gewöhnliche Geister, so wird es auch unter den Geistern der vollendeten Gerechten

solche geben, welche als Vorsänger und Vorbeter in dem höheren Chore stehen und solche, welche nur leise in den Ton einstimmen mit Herz und Mund, welchen jene Auserwählten angegeben haben. Die Rede des Königs steht in dem schönsten Einklang mit der Rede der Gerechten: der *autor op. imp.* ruft mit Recht aus: *o bonitas Christi! esto quamdiu in corpore contemptibilis erat in mundo, fuerat verisimilis ratio, ut propter similitudinem fratres suos homines appellaret, quid autem dicamus, quod in illa gloria constitutus adhuc contentus est, eos dicere fratres, quibus sufficeret ad laudem, si bonos servos illos vocaret.* Vortrefflich sagt Bengel: *homines, quo fiunt honoratiores, eo superbius tractant suos; sed Jesus discipulos initio saepe appellavit d i s c i p u l o s: deinde, in verbo crucis, semel f i l i o l o s, Joh. 13, 33 et et amicos Joh. 15, 15, post resurrectionem, παιδία, puerulos Joh. 21, 5 et fratres cf. 28, 10. Joh. 20, 17 cf. 13, 1. et hanc appellationem iterabit in illo iudicio. quanta fidelium gloria! Hebr. 2, 10 ff. in statu exinanitionis cavebatur honori Jesu, ne tali appellatione videretur vulgaris conditionis esse: sed in statu exaltationis nil periculi est.* Jesus nennt jetzt seine Gerechten seine Brüder im vollen, tiefen Sinn des Wortes, denn sie sind nun durch ihn zu Gott dem Vater vollends gekommen und Gottes Kinder und Erben in abschliessender Weise geworden.

Doch es liegt noch eine Schwierigkeit vor uns: zu den *δικαίοις* redet der Richter also, und zugleich weist er auf *δίκαιοι* hin: es scheint eins das andre auszuschliessen. Die Alten halfen sich meist mit Gregorius dem Gr. also: *hi quibus iudex veniens in dexteram consistentium dicit: esurivi etc. sunt, qui ex parte electorum iudicantur et regnant, qui vitae maculas lacrymis tergunt — alii vero sunt, qui non iudicantur et regnant, qui etiam praecepta legis perfectionis virtute transscendunt. (moral. 25);* so auch Isidorus Hisp. und Beda, der da bestimmt: *duo sunt ordines hominum in iudicio collectorum, qui tamen in quatuor dividentur. perfectorum ordines duo sunt: unus eorum qui cum Domino iudicabunt et non iudicantur, de quibus Dominus ait: sedebitis et vos super sedes duodecim: alius quibus dicitur: esurivi etc, hi judicabuntur et regnabunt. item reproborum ordines duo sunt. unus eorum, qui extra ecclesiam inveniendi sunt, hi non iudicabuntur et peribunt, de quibus psalmista ait: non resurgunt impii in iudicio; alter quoque reproborum est, qui iudicabuntur et peribunt, quibus dicitur. esurivi — et non dedistis mihi manducare.* Allein diese Auslegungen streiten wider die Wahrheit.

Meyer und Ewald meinen, wie der Herr bei seiner ersten Parusie von Verachteten und Armen umgeben gewesen, so stelle er sich bei seiner Wiederkunft wieder dar: diese sollen sich vermöge ihrer Sehnsucht nach ihm und seinem ewigen Heile nahe zum Throne seiner Herrlichkeit geschaart haben: auf diese zeige der Herr mit diesen Worten. Allein es ist durch nichts im Texte angezeigt, dass wir diese näher bei dem Herrn zu suchen haben, als jene angeredeten Gerechten. Es scheint mir das Einfachste zu sein, dass man nicht denkt, äusserlich geschieden von einander stünden vor dem Stuhle des ewigen Richters die Barmherzigen und die Armen, welche Barmherzigkeit erfahren haben: auf einen dieser letzteren, der mitten unter den Gerechten steht, weist der Herr mit seiner Hand und seinem Wort hin. Bengel denkt es sich wohl ebenso, wenn er anmerkt: *species quaedam indigitatur in toto genere sanctorum: alii sunt, quibus bene erat factum, alii, qui bene fecerunt.*

Was also dem Geringsten geschehen ist, das sieht der Richter an, als wäre es ihm selbst geschehen: ganz Recht. Denn wenn es wahr ist, dass alle Glieder leiden, wenn ein Glied leidet, so müssen ja auch alle Glieder sich freuen und vornehmlich des ganzen Leibes Haupt sich freuen, wenn ein Glied in Ehren gehalten und aus seinem Elend erlöst wird. Cyprian ruft aus *de eleem.: quid potuit nobis maius Christus dicere! quomodo potuit magis iustitiae ac misericordiae nostrae operam perorare, quam quod praestari id dixit sibi, quidquid egenti praestatur et pauperi.* Calvins Wort wollen wir recht zu Herzen nehmen: *sicuti nuper sub figura docuit Christus, sensum nostrum nondum capere, quanti ipse aestimet caritatis officia, ita nunc aperte pronunciat, se accepta nobis laturum, quaecunque in suos impenderimus. nos vero plus quam socordes esse oportet, nisi ex visceribus nostris misericordiam exprimat haec sententia, Christum vel negligi vel coli in eorum persona, qui auxilio nostro indigent. itaque quoties ad miseros iuvandos pigrescimus, veniat nobis filius Dei ante oculos, cui aliquid negare immane sacrilegium est. his etiam verbis ostendit, ea se demum beneficia agnoscere, quae gratis nullo praemii intuitu praestita fuerint.*

V. 41. Dann wird er auch sagen zu denen zur Linken: Gehet hin von mir, ihr Verfluchten, in das ewige Feuer, das bereitet ist dem Teufel und seinen Engeln. Nachdem die Gerechten herbeigerufen sind, wendet sich der König nun zu den noch Uebrigen: waren vorher die Worte des richtenden Herrn wie das sanfte Säuseln der Gnade, so wandeln sie sich auf ein Mal in die Stimme gewaltiger, Himmel und Erde erschütternder Donner. Es bestehet zwischen diesen beiden Worten ein merkwürdiger *parallelismus membrorum.* Bengel stellt denselben so dar:

his: venite:	*illis: abite a me:*
benedicti patris mei:	*maledicti:*
heriditate regnum:	*in ignem:*
paratum vobis:	*paratum diabolo et angelis eius:*
a fundatione mundi.	*aeternum.*

Jetzt heisst es: πορεύεσθε! Sie sollen gehen, denn hier ist ihr Theil nicht: und da der Richter es ihnen erst sagen und gebieten muss, ergibt sich, dass sie jetzt gerne blieben, dass sie vor den Dingen, welche nun kommen sollen, sich entsetzten. Aber jetzt ist es zu spät: das Ende ist gekommen! Sie werden entschieden weggewiesen: πορεύεσθε ἀπ' ἐμοῦ. Sie sollen also ganz ausgeschlossen werden von dem Herrn und seiner Gemeinschaft: seine Liebe zieht sich nicht bloss von ihnen zurück, nicht ein Mal der Anblick seiner Herrlichkeit wird ihnen gestattet. Er kennt sie nicht mehr, will von ihnen in Zeit und Ewigkeit nichts mehr wissen: die vollständige Parallele zu diesem Worte haben wir 7, 23: ἀποχωρεῖτε ἀπ' ἐμοῦ. Sie heissen: κατηραμένοι. Origenes findet schon, dass die Weglassung von τοῦ πατρός μου bedeutsam sei: *nam benedictionis quidem ministrator est pater, maledictionis autem unusquisque sibi est autor, qui maledictione digna operatur.* Chrysostomus ist derselben Ansicht und alle Exegeten unsrer Tage. Gott will nur selig machen, wer unselig wird, der klage gegen sich selbst und murre über seine Sünde. Aus den Augen des Herrn sollen diese Verfluchten εἰς τὸ πῦρ τὸ αἰώνιον. Augustinus bemerkt *de nat. bon. c. 39*

ganz richtig: *aeternus ignis, non sicut Deus aeternus dicitur proprie, quia propterea ignis aeternus est, quod sine fine, non est tamen sine initio.* Es ist bekannt, dass αἰώνιος in diesem Sinne rücksichtlich des *terminus ad quem* vorkommt: hier muss es wegen des Zusatzes schlechterdings so verstanden werden. Vorher hiess es, das Reich sei den Gerechten bereitet von Anbeginn der Welt her, hier wird ein solches von dem Feuer nicht ausgesagt: es heisst von ihm bloss, dass es bereitet sei. Seit wann, wird nicht angegeben. Die Rabbinen streiten sich, ob die Gehenna vor der Weltschöpfung oder nach dem ersten Tage geschaffen sei: Lange behauptet, dieselbe werde erst mit dem jüngsten Gerichte fertig, vollständig und wirksam. Apoc. 20, 10. Wir werden aber aus dem Participe des Perfektes schliessen dürfen, dass das ewige Feuer am jüngsten Tage schon fix und fertig ist, dass es schon brennt und nur auf die Spreu und die Unkrautbündlein wartet, die es verzehren soll. Bengel bemerkt gut: *tempore huius iudicii iam erit Diabolus in inferno* und beruft sich auf dieselbe Stelle der Offenbarung und 2 Petr. 3, 7. Vorher hiess es von der βασιλεία, dass sie den Gerechten selbst bereitet sei: von dem ewigen Feuer heisst es nicht so: dasselbe ist nicht den Verfluchten, diesen armen, unglückseligen Menschen nach Gottes Rathschluss bereitet, sondern τῷ διαβόλῳ καὶ τοῖς ἀγγέλοις αὐτοῦ. Origenes sagt schon vollständig richtig: *quia quantum ad se, homines, non ad perditionem creavit, sed ad vitam et gaudium.* Dem Teufel und seinen Engeln ist das höllische Feuer bereitet; ganz verkehrt war's, dass Einige unter diesen Satansengeln die Menschen der Verdammniss verstehen wollten; der Teufel ist der Oberste der bösen Geister, die Engel desselben sind die Geister, welche seinem bösen Beispiele nachfolgten. Diesem und diesen allein ist das Feuer bereitet von Gott, denn sie sündigten aus eigenem Antrieb: dem Menschen ist das Feuer nicht bereitet, denn er sündigt nicht rein aus sich selbst; es ist ihm selbst dann noch nicht bereitet, wenn er in die Sünde willigt: er wird verführt und kann desshalb auch wieder zurechtgebracht werden. Er ist dem Feuer erst verfallen, wenn die heilsame Gnade ihr Werk an ihm erschöpft hat. In dieses Feuer zu dem Teufel und seinen Engeln sollen die Verfluchten: warum gerade hierher? Leo sagt: *cum illo habituri poenae communionem, cuius elegerunt facere voluntatem*: gleich und gleich gesellt sich gern und am Ende sind diese trotzdem dass sie von dem Satan verführt worden sind, dem Satan ganz gleich geworden. Sie haben sich ganz entschieden von Gott losgesagt und nun mit klarem, bewusstem Wollen das Böse erwählt.

V. 42 und 43. Ich bin hungrig gewesen und ihr habt mich nicht gespeiset; ich bin durstig gewesen und ihr habt mich nicht getränkt; ich bin ein Gast gewesen und ihr habt mich nicht beherbergt; ich bin nackt gewesen und ihr habt mich nicht bekleidet; ich bin krank und gefangen gewesen und ihr habt mich nicht besucht. Wie der König vorher seinen Urtheilsspruch über die Gerechten motivirt hat, so bleibt er den Verfluchten, damit er alle Gerechtigkeit erfülle und sie sich überzeugen, dass er nach strengster Gerechtigkeit geurtheilt hat, die Rechenschaft nicht schuldig. Grund der Verwerfung sind nicht himmelschreiende Sünden, nicht grobe Verbrechen, nicht unverbesserliche Laster: Grund der Verwerfung sind nicht ein Mal Begehungssünden, sondern nur Unterlassungssünden. Das bedenke, o Menschenkind! Der *autor op. imp.* sagt: *si pro*

eo, quod bene non faciunt, homines condemnantur, puta, quales poenas exsolvent pro eo, quod peccant. Der Mangel an Liebe, das Versäumen der Barmherzigkeit macht uns schon vor Gott zu Verfluchten; der Unbarmherzige kann das Reich nicht ererben: das Reich ist von der Barmherzigkeit gegründet, von derselben beseelt: fremd würde der Unbarmherzige in ihm stehen, wenn es ihn auch aus Barmherzigkeit aufnehmen wollte.

V. 44. Da werden sie ihm auch antworten und sagen: Herr, wann haben wir dich gesehen hungrig, oder durstig, oder einen Gast, oder nackt, oder krank, oder gefangen und haben dir nicht gedienet? Auch diese, der Evangelist hebt das ganz besonders noch hervor, mit seinem *καὶ αὐτοί*, haben gegen den Richterspruch etwas einzuwenden wie die Gerechten. Chrysostomus sagt, sie sprächen *μετ' ἐπιεικείας*: Andre folgen ihm. Man könnte diess aber höchstens mit dem *κύριε* der Anrede belegen. Ich kann Bescheidenheit und Demuth nicht in diesem Satze finden: diese Verfluchten beugen sich nicht vor dem, welchen sie als *κύριος* ansehen, als einem Herrn; sie protestiren vielmehr gegen seinen Urtheilsspruch. Origenes macht schon darauf aufmerksam, dass sie nicht die Worte des Richters genau wiederholen, sondern nur ihren ungefähren Sinn wiedergeben: er findet darin, dass sie es mit ihrer Sünde und Schuld leicht nehmen. Allerdings würden sie wohl anders sprechen und Wort für Wort wiederholen, wenn sie sich genau nach diesen Worten des Richters geprüft hätten. Sie wollen sich selbst noch rechtfertigen im Gericht durch Abweisung der Schuld als einer unzutreffenden, sagt Meyer ganz richtig: um diess aber zu thun, müssen sie das, was sie eben aus dem Munde des Herrn gehört haben, ignoriren: dieser hatte ja den Gerechten gesagt, dass er das, was sie an dem Geringsten seiner Brüder gethan hätten, ihm gethan hätten. Der *autor op imp.* ruft mit Recht aus: *o inconvertibilis inobedientia peccatorum: num quid non audierant Dominum supra dicentem ad iustos: quid fecistis uni etc. et utique intelligere debuerant. quomodo, qui hominibus non facit, non Christo facit. sed audientes adhuc dicunt, intelligentes fingunt se non intelligere: in iudicio stant et adhuc peccare non cessant.* Calvin sieht es ebenso an, während Bengel ihnen nicht eine geheuchelte, sondern eine wirkliche Unwissenheit Schuld gibt: *ignorantia*, sagt er, *durabit apud impios usque ad tempus illud cum conatu iustificandi sese.*

V. 45. Dann wird er ihnen antworten und sagen: wahrlich, ich sage euch, was ihr nicht gethan habt Einem unter diesen Geringsten, das habt ihr mir auch nicht gethan. *Mutatis mutandis* sagt der Herr diesen Verfluchten, was er den Gesegneten seines Vaters gesagt hatte: es fehlt nur bei *τούτων τῶν ἐλαχίστων* der Zusatz *ἀδελφῶν μου*. Diese Auslassung ist wohl nicht ohne Grund; Bengel sagt: *ignorant mali rationes iustorum et ignorabunt:* das ist besser, als mit Origenes zu sprechen, Jesus lasse diess weg, um die Schuld dieser Verfluchten geringer hinzustellen.

V. 46. Und sie werden in die ewige Pein gehen und die Gerechten in das ewige Leben. Das Urtheil ist gefällt: es folgt nun die Ausführung. Es bleibt also bei dem Worte des Richters: *ille iudex*, sagt Augustinus, *nec gratia praevenitur nec misericordia flectitur:* er vollstreckt sein Gericht unerbittlich. Von den Ungerechten und Gerechten heisst es *ἀπελεύσονται*, also von der Stätte des Gerichtes geht es fort: der Ort der Verfluchten und Seligen ist nicht hier auf Erden. Bengel

sagt: *locus iudicii differt a loco, in quem discedent utrique.* Zuerst gehen die Verfluchten fort: das ist wohl nicht bedeutungslos, sondern von der Zeitfolge zu verstehen *cf.* Matth. 13, 41 ff. Die Gerechten sollen erst das Schicksal der Ungerechten sehen; diese gehen *εἰς κόλασιν αἰώνιον,* welches hier für *τὸ πῦρ αἰώνιον* steht. Lange künstelt, wenn er *αἰώνιον* nicht sowohl von der Zeitdauer, als von der Intensivität der Strafe, wie des Lebens verstehen will: er hätte besser gethan, *κόλασις* zur Begründung seiner Ansicht herbeizuziehen. Ast bemerkt zu Plato's Protagoras *p. 48: inter se opponuntur τιμωρεῖσθαι et κολάζειν. illud spectat ad iniuriam vindicandam legibusque satisfaciendum, hoc ad peccantem emendandum et cohibendum. v. Arist. Rhet. 1, 10 (διαφέρει δὲ τιμωρία καὶ κόλασις, ἡ μὲν γὰρ κόλασις τοῦ πάσχοντος ἕνεκά ἐστιν, ἡ δὲ τιμωρία τοῦ ποιοῦντος, ἵνα ἀναπληρωθῇ.) A. Gellius, noctes att. 6, 14. Wyttenb. ad Eclog. hist. p. 452. sed τιμωρεῖσθαι est in universum quoque punire, et quia poena rationi consentanea de vera Platonis sententia nihil aliud spectat nisi et ipsius peccantis et aliorum emendationem, τιμωρεῖσθαι et κολάζειν eodem redeunt et coniunguntur ut 324 c. Gorg. 525. b. Leg. 9, 654. d.* und öfters. Aber der Schluss dieser Bemerkung beweist schon, dass in der gewöhnlichen Gräcität gar oft beide Begriffe in einander schwimmen. Wir sagen mit Meyer: der absolute Begriff der Ewigkeit in Betreff der Höllenstrafen ist weder durch Berufung auf den populären Gebrauch von *αἰώνιος* (Paulus) noch durch Berufung (so de Wette) auf den bildlichen Ausdruck Feuer und auf die Unverträglichkeit des Begriffs des Ewigen mit dem Bösen und seiner Strafe, sowie auf den warnenden Endzweck der Darstellung zu entfernen, sondern steht hier (vgl. 3, 12; 18, 8) durch das entgegengesetzte *ζωὴν αἰώνιον,* womit das endlose Messianische Leben gemeint ist, exegetisch fest."

Wenn an den Ungerechten die Gerechtigkeit Gottes sich erwiesen hat, verherrlicht sich seine Gnade an den Gerechten, sie gehen *εἰς ζωὴν αἰώνιον.* Wir schliessen mit Hieronymus Wort: *prudens lector attende, quod et supplicia aeterna sint et vita perpetua, metum deinceps non habeat ruinarum.*

Von dem Weltgerichte spricht diese Perikope, die Herrlichkeit des Weltenrichters, die Entscheidungen seines Gerichtes, der Massstab, nach welchem gerichtet wird, sind die nächstliegenden Themata.

Der Herr kommt wieder!

1. Als des Menschen Sohn in seiner Herrlichkeit;
2. als der Hirte, der die Schafe von den Böcken scheidet;
3. als der König, der da herrschet über seine Freunde wie über seine Feinde.

Der Herr sitzt auf dem Stuhle seiner Herrlichkeit.

1. Alle Engel sind mit ihm gekommen,
2. alle Völker sind um ihn versammelt,
3. alle Menschen werden von ihm gerichtet,
4. alle Ewigkeit bleibt es bei seinem Spruche.

Wie gross ist unser König!

1. Gross ist sein Tag,
2. gross ist sein Gericht,
3. gross ist sein Lohn,
4. gross ist seine Strafe.

Die Herrlichkeit des Herrn als des Weltenrichters.

Herrlich ist er 1. in seiner Macht,
2. in seiner Allwissenheit,
3. in seiner Gnade,
4. in seiner Gerechtigkeit.

Sehet da das Weltgericht!

Sehet 1. den Richter aller Völker,
2. den Massstab seines Gerichtes,
3. das Loos der Gerichteten.

Der Urtheilsspruch des Herrn.

1. Ueber die Gerechten — das ewige Leben,
2. über die Ungerechten — die ewige Pein!

Wie steht es mit dem Urtheilsspruche in dem grossen Gerichte.

1. Jeder Mensch wirkt ihn sich selber aus,
2. der Herr fällt ihn über jede einzelne Menschenseele,
3. es bleibt dabei für alle Ewigkeit.

Wonach werden wir gerichtet?

1. Nach unsren Werken,
2. und zwar nach den Werken der Barmherzigkeit,
3. die wir um des Herrn willen an unsrem Nächsten thun.

Wo wirst du stehen an dem jüngsten Tage?

1. Rechts oder links?
2. Noch kannst du dich entscheiden!
3. Bedenke das Ende!

Wie preist der jüngste Tag den Herrn!

Dein ist 1. das Reich,
2. die Kraft,
3. die Herrlichkeit,

| in Ewigkeit. Amen.

Jesus der König der Ewigkeit.

1. Sein Reich ist bereitet von Ewigkeit,
2. und besteht in Ewigkeit.

---

27. Der siebenundzwanzigste Sonntag nach Trinitatis.

Matth. 25, 1—13.

Wir stehen mit dieser Perikope nicht bloss am Ende des eschatologischen Kreises, sondern überhaupt am Ende des Kirchenjahres. Dieser letzte Umstand erklärt die Wahl dieses Schriftstückes. Nach der Darstellung des Matthäus ist dieses Gleichniss nicht der Schluss der grossen eschatologischen Rede Jesu Christi: diesen haben wir in der letzten Perikope vernommen. Die evangelische Kirche hat, indem sie diese beiden Texte umstellte, sicherlich nicht die Anlage des Vortrags Jesu verbessern wollen: sie hat bei dieser Umstellung ein rein praktisches Interesse verfolgt. Es schliesst mit dem Kirchenjahre nicht die Geschichte der Kirche: wir wandern aus dem alten Gnadenjahre in ein neues: wir stehen jetzt wieder an einer solchen Grenzscheide und sind dem Ende aller Dinge wieder allgemach näher gekommen. Unsere Perikope passt nun vortrefflich für diesen Sonntag: dass wieder ein neues Jahr kommt und nicht gleich das Ende eintritt, könnte uns leichtsinnig und träge machen; darum heisst es heute: wachet. Unsere Lebenszeit, die ganze Kirchenzeit ist nichts anders als ein Warten auf den Herrn, als ein ihm Entgegengehen. So wirft dieses Gleichniss vor sich und hinter sich ein helles Licht.

V. 1. Dann wird das Himmelreich gleich sein zehn Jungfrauen, die ihre Lampen nahmen und gingen aus dem Bräutigam entgegen. Mit τότε weist der Herr auf jene Zeit, von welcher er in den vorhergehenden Gleichnissen geredet hat. Fritzsche fasst es anders, nach ihm geht das τότε auf die Zeit, welche jener Gerichtszeit folgt, er sagt: *commissis geennae suppliciis hominibus, qui de Messia praeter exspectationem venturo nihil solliciti, vitiis se emancipaverint.* Er befindet sich aber im Unrecht, es ist nur ein neues Bild aus jenem grossen Gerichte, das zukünftig ist. Hierauf wird mit dem Futurum ὁμοιωθήσεται noch besonders hingedeutet, das Gleichniss spielt erst an dem Ende der Geschichte.

Augustinus sagt nun *de cons. evv.* von unserer Parabel: *inter parabolas a Domino dictas solet quaerentes multum exercere ista, quae de decem virginibus posita est. et multi quidem hinc multa senserunt, quae non sunt praeter fidem, sed quomodo partibus omnibus eius conveniat expositio, id elaborandum est.* Der Kirchenvater hat sehr Recht. Die Ansichten sind sehr verschieden, nicht sowohl über die Pointe des Gleichnisses, als über die einzelnen Züge. Mit dem Himmelreiche hält es sich also am Ende so, als wie mit δέκα παρθένοις. Durch dieses Hauptwort wird von vornherein schon festgestellt, dass die Personen, von welchen weiter geredet wird, schlechterdings nicht als Weltkinder gedacht werden können. Denn so oft in Beziehung auf das Himmelreich ein Mensch παρθένος heisst, wird dadurch seine Abgeschiedenheit von der Welt und ihrer Lust bedeutsam bezeichnet. Jungfrau zu sein und zu bleiben, ist Bestimmung des Christen: wie Johannes der Evangelist ὁ παρθένος zubenamst wurde, so soll jeder Christ wegen seiner reinen, keuschen, unbefleckten, unschuldigen Seele so heissen. Die Welt soll von dem Christenmenschen fern bleiben, fällt er in ihre Stricke, so hat er seine Jungfrauschaft verloren, und ist in Hurerei und Ehebruch gefallen. Zehn Jungfrauen werden angegeben; Bengel sagt

mit Recht: *mysterium habet numerus.* Luc. 19, 13. Zehn ist die Zahl der Fülle und Vollendung: das Zahlensystem ist dekadisch, es ist die Zehn also die allumfassende, Alles in seiner Vollendung darstellende Zahl, daher 10 Gebote, 10 Saiten auf dem Psalter: zehn gehörten zu einer Synogogalversammlung, zehn zu einem Leichenzug, zehn zur Einführung der Braut. Unsere zehn Jungfrauen *λαβοῦσαι τὰς λαμπάδας αὐτῶν ἐξῆλθον εἰς ἀπάντησιν τοῦ νυμφίου.* Der Herr knüpft an einen Zug des gewöhnlichen Lebens sein tiefsinniges Gleichniss an. Keil berichtet in seiner Archäologie (Ewald gibt in seinen Alterthümern nichts über diese Volkssitte), 2, 68: der Bräutigam holte in hochzeitlichem Schmucke, von seinen Freunden begleitet (Richt. 14, 11, *υἱοὶ τοῦ νυμφῶνος* Matth. 9, 15), die Braut geschmückt und verschleiert aus dem Hause ihrer Eltern ab, und führte sie von ihren Freundinnen begleitet unter Gesang (Jerem. 7, 34. 16, 9), Musik und Tanz (Makk. 9, 37. 39), wahrscheinlich gegen Abend bei Fackel- und Lampenschein (Matth. 25, 1 ff.) in sein oder seiner Eltern Haus, wo das Hochzeitsmahl bereit war (Richt. 14, 10)." Diese Sitte bestand nicht bloss unter den Israeliten: R. Salomo sagt nach *Chelin 2, 8*: *mos est in terra Jsmaelitica, ut sponsam ducant e domo patris sui in domum sponsi — ferantque ante eam circiter decem baculos ligneos, in uniuscuiusque summitate vasculum instar scutellae habentes, in quo est segmentum panni cum oleo et pice.* Hier wird aber die Sache anders dargestellt: nicht die Braut wird heimgeholt, sondern der Bräutigam. Es mochte gewiss auch Ausnahmen von der Regel geben, vgl. Richt. 14, 10 und bisweilen, der junge Mann wenn er eine Erbtochter heirathete, wohl in das Haus, da er hineinheirathete, heimgeholt werden; wir können aber noch einfacher mit Baumgarten-Crusius sagen: das Bild ist also sehr fein gewendet." Meyer, Bleek, Lange sind derselben Ansicht: das Kommen des Bräutigams zur Braut hat seinen letzten Grund in der Art und Weise der Parusie des Herrn, er kommt ja von dem Himmel zu der Wohnung seiner Braut, zur Erde herab. Bengel bemerkt übrigens schon sehr treffend: *non multa suppetunt ex antiquitatibus iudaicis hanc parabolam illustrantia: utilius conferetur ψ. 45 et canticum canticorum.* Grotius hatte schon auf jenen messianischen Psalm verwiesen.

Die Brautjungfern, heisst es, *ἐξῆλθον*, sie gingen aus: von wo aus? Bornemann, Lange, Stier, Ewald sagen: aus ihren eigenen Häusern in das Haus der Braut. Dagegen aber spricht sich Meyer mit vollem Rechte aus. Es heisst hier: *ἐξῆλθον* und nicht *συνῆλθον*, auch steht gleich das *ἐξῆλθον* näher bestimmend dabei: *εἰς ἀπάντησιν* und *λαβοῦσαι*: dieser Ausgang geschah also um des Entgegengehens willen; er war keine Vorbereitung dazu, sondern dessen Ausführung. Hiermit scheint aber V. 6 nicht zu harmoniren: Gerhard, Grotius nehmen desshalb hier eine Prolepsis an; Bengel erläutert: *exire instituebant.* Der Aorist bezeichnet aber nicht ein beabsichtigtes, sondern ein geschehenes Faktum. Sie gingen aus dem Bräutigam entgegen, *λαβοῦσαι τὰς λαμπάδας αὐτῶν.* Das Pronomen ist nicht überflüssig: Meyer sagt sehr wahr: ein Zug der Selbstbereitschaft, welche dargestellt werden soll." Nicht bloss bei den Juden, sondern auch bei den Griechen und Römern spielten die Fackeln bei der Heimführung der Braut eine bedeutende Rolle. Es ist hier die Frage aufgeworfen worden, wer denn die Braut sei? Unterscheidet sie sich von den Brautjungfern, d. h. von den Seelen, welche die Erscheinung des Herrn lieb haben? Wir sagen: die Parabel hat ihr Absehen gar nicht darauf gerichtet, etwas über die Braut auszusagen, dess-

halb bleibt sie verschleiert: sie will nur von den Brautjungfern, von der Zurüstung der Herzen zu der Hochzeit des Lammes handeln. Vgl. die Parabel Matth. 22, 1 ff.

V. 2. Aber fünf unter ihnen wären thöricht, und fünf waren klug. Ein Werk ist es, welches die zehn Jungfrauen vor haben: ein Ziel ist es, dem sie entgegenstreben: sie haben einen Glauben eine Liebe, eine Hoffnung: glaubend, liebend, hoffend gehen sie Hand in Hand dem Bräutigam entgegen. Dennoch aber besteht unter diesen Engverbundenen und Engbefreundeten ein gewaltiger Unterschied: auch die Seelen, welche von der Welt sich abgesondert haben, gehören nicht alle zu einer Klasse. Fünf von ihnen waren *φρόνιμοι* und fünf *μωραί*.. Die Fünfzahl erklärte sich Hieronymus aus den fünf Sinnen, Augustinus, Gregorius der Gr. u. A. in Bezug auf den Dekalog. Das sind Spielereien: fünf und fünf ist die gebrochene Zehn, so heisst *πέντε — πέντε* so viel als *αἱ μέν = αἱ δέ*. Schwerlich will der Herr andeuten, dass ebensoviel thörichte als kluge Christen von ihm werden erfunden werden am Tage seiner Zukunft. Worin der Unverstand der Einen und die Klugheit der Andern sich zeigte oder bestand, wird sogleich mitgetheilt.

V. 3 und 4. Die Thörichten nahmen ihre Lampen, aber sie nahmen nicht Oel mit sich: die Klugen aber nahmen Oel in ihren Gefässen sammt ihren Lampen. Aeusserlich betrachtet erscheinen die thörichten Jungfrauen den klugen ganz gleich: von ihnen geht auch ein heller Schein aus am dunkeln Abend, sie leuchten wie Sterne in der dunkeln Nacht, sie tragen brennende Lampen in der einen Hand, aber es fehlt ihnen in der andern Hand das Oelkrüglein. Das Oel haben sie vergessen: leichtsinnig haben sie sich auf den Weg gemacht. Hier müssen wir stille stehen: um von dem Bilde zur Deutung überzugehen. Calvin schreckt uns freilichmit seiner Anmerkung fast ab; er sagt: *noverat Dominus, quam propensa sit ad mollitiem hominum natura atque ut plurimum fieri non modo, ut languescant longo temporis tractu, sed subito fastidio deficiant. hunc morbum ut corrigeret, discipulos non probe munitos esse docuit, nisi tolerantia in longum tempus illis suppetat. ubi cognitus fuerit hic parabolae finis, non multum in minutis argutiis laborandum erit quae nihil faciunt ad Christi mentem. multum se torquent quidam in lucernis in vasis, in oleo: atqui simplex et genuina summa est, non sufficere alacre exigui temporis studium, nisi infatigabilis constantia simul accedat. hoc autem aptissima similitudine exprimit Christus.* Wir können dem Reformator aber nicht ganz Recht geben: wir wissen sehr wohl, dass nicht jeder Zug des Gleichnisses zu pressen ist und gar Manches, woran Meyer erinnert, zur Staffage des Bildes gehört: hier tritt aber das Oel so entschieden in den Vordergrund, es ist, so zu sagen, die *cardo*, um welche die ganze Parabel sich dreht, dass es nicht müssiges Beiwerk sein kann. Origenes verstand unter dem Oel *verbum doctrinae*, der *autor op. imp. doctrina sacerdotum*, Chrysostomus dagegen die *φιλανθρωπία*, *ἐλεημοσύνη*, Hieronymus die *opera*, Gregorius: *nitor gloriae*. Luther (er bleibt sich nicht immer gleich) mehrfach den Glauben. Allein wir können durchaus dieses nicht sagen: diese Thörichten waren wirklich Jungfrauen, nicht solche, die, wie Cremer meint, mit der Weltmacht gebuhlt haben; sie haben den Schein wahren Christenthums, sie haben die rechte Lehre, auch gute Werke, selbst Glauben. Makarius sagt *de elevat. ment. c. 4: ἡ χάρις τοῦ πνεύματος* sei dieses Oel,

ihm stimmen Beza, Grotius, Olshausen, Heubner, Stier, Lange, Thiersch bei: auch Luther kommt wiederholt auf diese richtige Deutung. Das Oel, sagt Thiersch, ist vielmehr in der prophetischen Sprache das Sinnbild des heiligen Geistes. So das Oel in dem siebenarmigen goldnen Leuchter, so das Oel, mit dem Saul und David gesalbt wurden; darum wird ja die Gabe des Geistes die Salbung genannt und auch das Oel in der Krankensalbung bedeutet die lebendig machende und heilende Kraft des heiligen Geistes."

Was sollen nun die Lampen, die *λαμπάδες* bedeuten? Origenes dachte an die *bona opera;* Chrysostomus an die *ἁγιοσύνη,* welche in solchen frommen Werken sich einen Ausdruck gibt; Hilarius an *animarum splendentium lumen;* Beza an *verbum Dei fide in cordibus nostris veluti accensum.* Ich glaube nicht, dass die Lampen eine selbstständige Bedeutung im Gleichnisse haben: die thörichten wie die klugen Jungfrauen hatten sie in Händen, da sie dem Herrn entgegengehen wollten. Wenn man sie deuten will, so ist am einfachsten mit Thiersch unter den brennenden Lampen zu verstehen das Licht des Geistes, der in ihrem Bekenntniss, in ihrem Wandel und Gottesdienst leuchtete: es ist der Schein, welchen sie als Brautjungfern um sich her verbreiten in Wort und Werk; ihr Licht, das vor den Leuten leuchtet.

Von den Klugen wird gesagt, sie hätten Oel *ἐν τοῖς ἀγγείοις αὐτῶν* mit sich genommen: sind diese Oelgefässe zu deuten? Hilarius versteht unter ihnen die *corpora humana,* Origenes besser die *animae,* Augustinus *cor et conscientia*, Gregor dasselbe. Da man aber das Oel nicht in der Hand tragen kann, so verstanden sich die Gefässe von selbst: nach meiner Ansicht hat man nur das hier zu behalten, dass diese Jungfrauen Oel bei sich haben, um ihren Lampen, wann's Noth ist, neues aufzuschütten.

Die Thörichten gleichen äusserlich den Klugen auf ein Haar: sie sind getaufte, sich zu dem Herrn bekennende, dem Bräutigam entgegenwallende Seelen: Eins fehlt ihnen bloss — die Fülle des Oels. Es wäre sehr falsch, wenn man denken wollte, dass sie überhaupt gar kein Oel auf der Lampe gehabt hätten: sie gingen mit brennenden, scheinenden Lampen aus, sie hatten nur kein Oel im Kruge. Die Klugen hatten sich vorgesehen, sie wussten, dass das Oel in der Lampe sich verzehrt, wenn sie leuchtet; dass die Flamme fort und fort mit dem Oele genährt werden muss, wenn sie nicht erlöschen soll; sie wussten, um aus dem Bilde herauszutreten, dass das eigene Fleisch und Blut den Tropfen des heil. Oeles, mit dem wir gesalbt sind, so leicht einsaugt und die Welt mit ihren Leiden und Freuden, Sorgen und Mühen, Versuchungen und Anfechtungen, die Salbung des heil. Geistes so schnell verwischt, dass wir der täglichen Erneuerung im Geiste unseres Gemüthes bedürfen, dass wir mit jedem neuen Morgen neue Zuflüsse der Gnade gebrauchen, wenn wir bestehen wollen bis an das Ende. Es ist eine unverantwortliche Thorheit, zu meinen, dass, so wir ein Mal die Kräfte der zukünftigen Welt geschmeckt und einen gesegneten Anfang gemacht haben, Alles gut sei. Thiersch sagt trefflich: Wie das Oel in der Lampe fortwährend nachgefüllt werden muss, so müssen wir beständig aus der Gnadenfülle Christi schöpfen, wir müssen in lebendiger Verbindung mit dem Himmel bleiben, wir müssen stets um den heil. Geist bitten, ihn suchen und in uns aufnehmen. Wir müssen unser Herz fortwährend in solchem Stand erhalten, dass der gute Geist darin wohnen und

seine Gaben vermehren kann. Wir dürfen nie stille stehen, denn wer im geistlichen Leben nicht vorwärts schreitet, wird ganz gewiss Rückschritte machen, wer nicht darauf bedacht ist, immer reicher zu werden, wird verarmen, wie das Oel in der Lampe unvermerkt und unaufhaltsam abnimmt und verzehrt wird. Bist du dir keiner Bosheit bewusst und keiner hauptsächlichen Sünde, so bist du darum noch nicht sicher, denn das, wodurch die Jungfrauen zu spät kamen, an der verschlossenen Thür vergeblich anklopften und das Wort hören mussten: ich kenne euch nicht, wird nicht Bosheit genannt, nicht Unreinheit, sondern Thorheit. Also Thorheit, Unbedachtsamkeit, Gleichgültigkeit, Sorglosigkeit ist es, wodurch wir nach Empfang der höchsten Gnade und schon so nahe dem Ziel, uns ein so schweres Urtheil zuziehen können, dass wir bei der Zukunft des Herrn, während andere aufgenommen werden, zurückbleiben müssen, zu spät kommen und die uns zugedachte himmlische Krone verlieren — ein Loos, schrecklicher als der Tod."

So besteht zwischen diesen Jungfrauen ein grosser Unterschied; die Einen sind mit den Anfängen zufrieden, die Andern wollen weiter kommen; die Einen meinen, sie hätten genug und sind satt, während die Andern wissen, dass ihnen noch viel fehlt und sie der Stärkung und des Wachsthums ihres inwendigen Menschen nicht entbehren können.

V. 5. Da nun der Bräutigam verzog, wurden sie alle schläfrig und entschliefen. Der Bräutigam verzieht, selbst wenn er schnell kommen würde: denn er kommt der brennenden Sehnsucht der auf ihn harrenden Seelen immer zu langsam. Aber er verzieht wirklich. Die Apostel haben seine Zukunft in nächster Zukunft geweissagt; Luther hat die Ankunft der letzten Zeit mit lauter Stimme verkündigt, Bengel hat sich in seiner Rechnung erst recht betrogen, er hat die Langmuth des kommenden Richters nicht mit in die Rechnung gezogen. Jahrtausende hat die Welt auf den verheissenen Samen des Weibes gewartet, welcher der alten, bösen Schlange den Kopf zertreten sollte — Jahrtausende muss die Kirche warten auf die Ankunft des Bräutigams, der ihr sein festes Wort gegeben hat, dass er sie nicht will sitzen lassen in Noth und Elend, in Spott und Schande, dass er wiederkommen wird, um sie heimzuführen in das Reich der Herrlichkeit. In freudiger Erregung und mit jubilirenden Stimmen sind die Brautjungfern dem Bräutigam entgegengezogen, aber je länger er auf sich warten liess, der da kommen sollte, desto mehr ermattete die Sehnsucht ihrer Herzen, *ἐνύσταξαν πᾶσαι καὶ ἐκάθευδον.* Sie werden träge und müde, gehen schlaftrunken noch eine Weile weiter, das Haupt fängt an zu sinken und zu nicken und bald liegen sie in festem Schlafe allesammt. Es ist ein Fortschritt vom *νυστάζειν* zum *καθεύδειν.* Basilius der Gr. sagt in Prov. 6, 4: *νυσταγμὸς μίγμά ἐστιν ἐγρηγέρσεως καὶ ὕπνου.* Was für einen Zustand will der Herr nun hiermit schildern? Nach Meyer gar keinen, da die Klugen und die Thörichten zusammen einschlafen: allein es liegt auf der Hand, dass dieses Einnicken und Schlafen wesentlich in der Parabel ist. Wesshalb ist denn der Bräutigam nicht dann zur Stelle, wann die Lampen der thörichten Jungfrauen eben erlöschen? Augustinus, Hieronymus, Chrysostomus, Theophylaktus, Euthymius, Gregorius M. sagen *dormire i. e. mori.* Allerdings sonst wohl gelegentlich, aber nicht hier: das wäre ein starker Verstoss gegen die Einheit des Ortes und der Zeit. Gregorius deutete schon die richtige Erklärung an: *ante somnum dormitare est ante mortem*

a salute languescere, quia per pondus aegritudinis pervenitur ad somnum mortis. Der *autor op. imp.* sagt: *non solum peccatores, sed etiam iusti et spirituales ad negligentiam sunt resolvendi et relicta via virtutis ad carnalia delectamenta sunt aliquatenus transituri. — et hoc est quod scriptum est. putas, cum venerit filius hominis, inveniet fidem super terram.* Origenes deutete das Schlummern und Schlafen auf das Lauwerden; Calvin findet darin *occupationum huius mundi distractio;* Olshausen das Ueberwundenwerden von Versuchungen. Gegen diese Beziehung auf eine Ermattung und Verdunkelung des Glaubenslebens spricht Heubner. Weil die Klugen so gut wie die Thörichten, sagt er, schläfrig wurden, so muss diese Schläfrigkeit etwas sein, was die Klugheit nicht ausschloss, den Mangel des Geistes nicht herbeiführt. Das Schläfrigwerden ist also nicht Erschlaffen des Christenthums, sondern das Nachlassen in der bestimmten Erwartung der ganz nahe bevorstehenden Zukunft Christi. Diese Erwartung nahm aus begreiflichen Gründen mit den Jahrhunderten ab und sie findet sich jetzt keineswegs bei allen Gläubigen Christen, von denen wohl keiner so leicht glaubt, dass wir den jüngsten Tag erleben werden. Diese Schläfrigkeit schliesst aber den sonst vorbereiteten Zustand der Christen, den Glauben und die Liebe nicht aus. Das Oel ging den Klugen nicht aus, wenngleich die Erwartung des ganz nahen Bräutigams erschlaffte." Wir finden hier Wahres und Falsches mit einander seltsam gemischt. Allerdings ging den Klugen das Oel nicht aus, sie hatten noch Hülfsquellen und Hülfsmittel, sich wieder in Stand zu setzen, allein ihr Glaubensleben ist doch etwas in Verfall gerathen, der helle Schein, welchen sie um sich her verbreiteten, ist doch etwas erloschen: wie hätten sie sonst Anlass gehabt, ihre Lampen zu schmücken? Eine Trübung und Verdunklung hat bei ihnen auch stattgefunden: es lässt sich überhaupt nicht leicht denken, dass in dem Gleichnisse, an dessen Schluss die ernste Mahnung steht: wachet! das erzählte Schlafen nicht das Gegentheil von diesem gewünschten Wachen sein sollte. In jener Periode des Wartens findet nach anderweitigen Aussprüchen des Herrn in diesen letzten Reden ein bedauerliches Zurückgehen in den Gemeinden statt: die Liebe erkaltet vielfach und auf dem Gebiete des Glaubens drohen die schlimmsten Verführungen, der Greul der Verwüstung wird dann an der heil. Stätte stehen. Die Erfahrung hat es bestätigt, wie im Laufe der Zeit, da man die Wiederkunft des Herrn ferne glaubte, selbst Gläubige in geistliche Trägheit und fleischliche Sicherheit versanken und lange nicht mit dem verzehrenden Eifer, den der Herr fordert, mit der Furcht und dem Zittern, welches Noth thut, nach dem Heil ihrer Seelen trachteten. Es gibt keine grössere Versuchung als die, dass man geistig schwach und matt wird, während der Herr verzieht und während die Feinde spotten: wo bleibt die Zukunft eures Herrn, die Freudigkeit des Hoffens und des Harrens auf den Herrn verliert.

V. 6. Zur Mitternacht aber ward ein Geschrei: siehe, der Bräutigam kommt, gehet ihm entgegen! Verzieht auch die Verheissung, so bleibt der Verheissene doch nicht aus: er kommt aber wie ein Dieb in der Nacht. Der Herr erzählt: μέσης δὲ νυκτὸς κραυγὴ γέγονε. Wer erhebt dieses Geschrei in dieser mitternächtlichen Stunde? Origenes, Hieronymus, der *autor op. imp.* sagen: die Engel, welche des Menschen Sohn begleiten, wir könnten also mit Chrysostomus und Hilarius an die Stimmen der Posaunen denken. Olshausen, Heubner, Stier erinnern an Jesaj. 62, 5 ff. und sagen, die treuen Wächter Zions erheben dieses Geschrei;

der Herr schenkt seiner Kirche alle Zeit solche helle Posaunenbläser. Wir sagen lieber: die κραυγή erhebt sich aller Orten und Enden, selbst die Gestirne des Himmels, Sonne, Mond und Sterne, das Meer und die Berge rufen: ἰδού, ὁ νυμφίος ἔρχεται. Er kommt in dieser Stunde, die da heisst Mitternacht. Höchst bedeutsam ist das. Es will nicht bloss sagen, der Herr kommt *subito, securis omnibus*, wie Hieronymus auslegt, oder *nullo sciente aut sperante*, wie Augustinus sagt: er kommt, wenn es dunkel, ja wenn es am dunkelsten auf Erden geworden ist, wenn die Finsterniss so mächtig angewachsen ist, dass sie das Licht der Wahrheit und des Lebens gänzlich auszulöschen im Begriff ist. Aber ein Häuflein, das des Herrn wartet in Schwachheit, ist in der letzten Zeit doch noch vorhanden: ἐξέρχεσθε εἰς ἀπάντησιν αὐτοῦ! Aus dem ἐξέρχεσθε schlossen Gerhard und Grotius, dass die Brautjungfern aus dem Brauthause noch gar nicht ausgegangen seien: Schegg glaubt, sie hätten im Vorhof jenes Hauses noch geweilt; Fritzsche, Meyer, Bleek: sie seien in ein Haus am Wege eingetreten. Letzteres ist jedenfalls passender als das erste, obgleich es wohl das Nächstliegende wäre zu denken, dass die Jungfrauen in dem Graben am Wege etwa schlaftrunken liegen und nun aufgefordert werden, von dem Ort, wo sie sich grade befinden, aufzubrechen dem Bräutigam entgegen. Hieronymus bemerkt zu dieser Stelle: *traditio Judaeorum est, Christum media nocte venturum in similitudinem Aegyptii temporis, quando Pascha celebratum est et exterminator venit et Dominus super tabernacula transiit et sanguine agni postes nostrarum frontium consecrati sunt. unde reor et traditionem apostolicam permansisse. ut in die vigiliarum Paschae ante noctis dimidium populos dimittere non liceat, exspectantes adventum Christi. et postquam illud tempus transierit, securitate praesumpta, festum cunctis agentibus diem. unde et psalmista dicebat: media nocte surgebam ad confitendum tibi super iudicia iustificationis tuae. cf. Lactantius, inst. 7, 19. Epiphanius, haer. 70* und *Constitutiones ap. 5, 19.*

V. 7. Da standen diese Jungfrauen alle auf und schmückten ihre Lampen. Der Ruf ist erschollen und dringt den Schläfern durch Mark und Bein. Sie wachen auf und fahren erschrocken in die Höhe. Wie das Geschrei: der Herr kommt! in der Todesstunde den sichern Sünder aus der Ruhe aufjagt und seine Seele erfüllt mit Zittern und Zagen, wie er da hastig nach rechts und links greift und an einen Strohhalm sich anklammert, dass er nicht in diesen gräulichen Angstfluthen ertrinke; so geht es auch in dieser letzten, grössten Stunde, τότε ἠγέρθησαν πᾶσαι αἱ παρθένοι ἐκεῖναι. Nicht die klugen Jungfrauen allein erwachen, auch die thörichten, alle also: mit ἐκεῖναι soll wohl scharf hervorgehoben werden, wie sehr diese Jungfrauen ihres Berufs vergessen haben: sie, die nicht bloss wachen, sondern auch entgegengehen sollten, sie, ja sie müssen erst erweckt werden aus dem Schlafe, welcher sie überfallen wie ein gewappneter Mann. Augustinus und seine Genossen, welche in dem Einschlafen das Entschlafen im Tode erkannten, verstehen dieses Aufwachen von der Erweckung vom Tode, welche bei dem Schalle der Posaunen vor sich gehen soll. Der *autor op. imp.* spricht sehr richtig von dem Erwachen *de somno negligentiae*. Da wir hier nur thörichte Jungfrauen, und nicht feindselige vor uns haben, so dürfen wir voraussetzen, dass nicht die Furcht vor dem kommenden Bräutigam, sondern die Liebe zu ihm sie zu raschem Handeln treibt. Bengel ist meiner Ansicht nach zu weit gegangen, wenn

er hier anmerkt: *tum etiam evigilabunt mali et securi: omnia expergiscent!* Von *mali* ist hier nicht die Rede, sondern nur von *securi*. Auch der *autor op. imp.* befindet sich im Irrthum, wenn er spricht: *quemadmodum securitas etiam diligentes homines negligentes facit, sic timor praesentis periculi etiam negligentes homines exhibet diligentes, sed nihil eis proderit diligentia illa, quam generat timor, non fides.*

Sie setzen alle Zehn ihre Lampen in Stand: es geht ja bei den Lampen nicht anders, sie müssen von Zeit zu Zeit von den Schnuppen gereinigt werden, wenn sie noch hell leuchten sollen. Eine geraume Zeit ist dergleichen nicht geschehen und nun kommt der Bräutigam; nun gilt es, dass die Lampen strahlen in vollstem Lichte. Ganz falsch legt Hilarius dieses κοσμεῖν aus, wenn er sagt: *lampadarum assumptio animarum est reditus in corpora:* auch Augustinus ist nicht viel glücklicher, wenn er es im Sinne nimmt von *parare Deo operum suorum reddendas rationes.* Näher kommt der Wahrheit schon Hieronymus, wenn er bemerkt: *id est, sensus, in quibus oleum scientiae recipiebant, ut haberent opera virtutum, quae ante verum iudicem refulgerent*: Gregor geht aber wieder weit ab, wenn er auslegt: *sua secum opera numerant, pro quibus aeternam recipere beatitudinem exspectant.* Dieses Zählen des Gregor würde allen Jungfrauen ohne Unterschied den Makel der Werkgerechtigkeit anhängen: jenes Sichbereiten auf die Rechnungsablage liegt ausserhalb des Gleichnisses: das Schmücken der Lampen kann nichts anders sagen, als dass sämmtliche Jungfrauen als rechte scheinende Lichter vor dem Bräutigam erscheinen wollen: als Menschen wollen sie erfunden werden, die in dem Lichte des Glaubens strahlen und in dem Feuer der Liebe brennen.

V. 8. Die Thörichten aber sprachen zu den Klugen: gebt uns von eurem Oele, denn unsre Lampen verlöschen. Jetzt wird der Unterschied, welcher zwischen den klugen und thörichten Jungfrauen bisher noch nicht hervorgetreten war, offenbar; die Thörichten erkennen ihn selbst, ja sie erkennen ihn selbst zuerst, denn die klugen Jungfrauen haben mit der Instandsetzung ihrer eignen Lampen, mit ihrer Selbstbereitung so viel zu thun, dass sie keinen prüfenden, forschenden, richtenden Blick auf ihre thörichten Freundinnen werfen können. Die Thörichten erkennen und bekennen jetzt, was ihnen fehlt: alle Selbsttäuschung schwindet in dem furchtbaren Ernste der letzten Stunde: wie der Herr dann Alles, was im Finstern verborgen ist, an das Licht zieht, so wird gar Vielen vorher schon von selbst ein unverwünschtes Licht über sich aufgegangen sein. Das Welt- und Endgericht ist darum so kurz und compendiös, weil jeder sein eigenes Gericht schon in dem Busen trägt und im Geiste ahnt. Die Augen gehen den thörichten Jungfrauen auf, aber ein trostloses Bild tritt vor sie hin. Das Oel ist zur Neige und sie haben kein Oel bei sich: und sie wissen recht gut, dass sie so vor den Bräutigam nicht treten dürfen, *nam etsi fatuae erant,* sagt Origenes, *tamen hoc intelligebant, quoniam cum lumine debebant obviam ire sponso.* Sie sehen aber, was ihnen fehlt, bei ihren klugen Gefährtinnen: sie wenden sich an sie in ihrer Noth: δότε ἡμῖν ἐκ τοῦ ἐλαίου ὑμῶν. Gregorius der Gr. spricht: *quid est autem, quod tunc a prudentibus oleum petunt, nisi quod in adventu iudicis, cum se intus vacuas (sc. operum bonorum) invenerint, testimonium foris quaerunt:* so auch Augustinus. Dann aber hätten sie einfacher sagen können: gebt uns das Zeugniss, dass unsre Lampen gebrannt haben. Der *autor op. imp.*

schreibt, dass sie *auxilium operum* und *intercessionem* suchen; diese thörichten Jungfrauen wären also mit ihren, vor dem kommenden Bräutigam verlöschenden Fackeln die ersten Fackelträger der katholischen Lehre! *Haec vestigia terrent!* Darin geben wir dem *autor op. imp.* vollkommen Recht, dass er sieht, wie die Thörichten von den Klugen die Mittheilung eines wirklichen Gutes verlangen, aber er irrt, wenn er sie für so thöricht hält, dass sie von dem Schatze der überschüssigen guten Werke ihrer klugen Freundinnen zehren wollten. Das Oel bedeutet nicht die guten Werke, sondern den heiligen Geist; die thörichten Jungfrauen begehren nichts mehr und nichts weniger, als dass die klugen ihnen von ihrem Geiste mittheilen. dass sie aus sich eine Kraft auf sie übergeben lassen, welche sie in Stand setzt, vor dem Herrn als scheinende Lichter zu stehen. Hier zeigt sich die Thorheit dieser Thörichten recht. Sie hätten wissen sollen und können, dass der heil. Geist nicht von Menschenhand mitgetheilt wird, dass er nur vom Vater und dem Sohne ausgeht, dass wir darum beten müssen in dem Namen des Sohnes. Sie haben den heil. Geist bis dahin noch gar nicht als eine Kraft Gottes erkannt, also auch nicht erfahren; wie sie sich bisher auf sich verlassen haben — auf ihren Glauben und ihre Liebe — und desshalb das Oelkrüglein gar nicht bei sich hatten, so wenden sie sich in dieser entscheidenden Stunde wieder an Menschen, die doch Fleisch sind. Wie beweglich, wie dringlich ist ihre Bitte! Ach es ist entsetzlich, ein ganzes Leben, eine ganze Ewigkeit auf den Herrn gehofft und sich auf die Stunde herzlich gefreut zu haben, da man vor sein Angesicht dartreten kann, und dann erkennen, *ὅτι αἱ λαμπάδες ἡμῶν σβέννυνται*! Sie haben ein deutliches Gefühl, dass es mit ihnen so zu keinem guten Ende geht. Heubner sagt: das Verlöschen der Lampen bezeichne das peinliche Gefühl der Geistes- und Herzensleere, welche in der Nähe des Gerichtes den Unbekehrten überfällt. Vorher hält man sich für satt und voll, aber dann fühlt man den Mangel an aller inneren Stärke und Trost. Daher die Angst, die Verzagtheit so vieler Sterbenden. Man muss bei Zeiten für die Unterhaltung des inneren Oels, des heil. Geistes sorgen, damit es nicht fehlt, wo es am nöthigsten ist. Welche Entdeckung, jetzt wo der Bräutigam kommt und sie das Ende des Glaubens davontragen sollten: jetzt verlöscht ihre Leuchte und es wird dunkel vor ihren Augen und dunkel in ihren Herzen! Wir verstehen Bengel, wenn er ausruft: *hoc ipso articulo misere!* und meinen mit dem *autor op. imp.: si semper nos ita iudicaremus, quemadmodum tunc iudicaturi sumus, numquam peccaremus in Deum!*

V. 9. Da antworteten die Klugen und sprachen: Nicht also, dass nicht uns und euch gebreche; gehet aber hin zu den Krämern und kauft für euch selbst. Die Antwort der Klugen wird verschieden gelesen: Meyer entscheidet sich für die von Griesbach schon empfohlene, von Lachmann, Scholz und Tischendorf aufgenommene Lesart: *μήποτε. οὐ μὴ ἀρκέσῃ κτλ* und interpretirt: nimmermehr (geben wir euch von unserem Oele); es wird gewisslich nicht hinreichen für uns und euch! und verweist zu dem abweisenden absoluten *μή* auf 26, 5. Exod. 10, 12. Bleek stimmt auch hierfür. Wir bleiben bei der *lectio recepta*, welche auch durch den *codex sinaiticus* geboten wird. Es ist eine Ellipse bei dieser Lesart anzunehmen; es ist aber nicht mit Elsner *βλέπετε* vor *μήποτε* zu ergänzen, sondern „nach dem bekannten Gebrauche“, sagt Meyer selbst, ist vorher *φοβούμεθα* oder dergl. etwas zu denken, und nicht ist *μήποτε* mit

Kypke, Kühnöl, Schott u. A. im Sinne von „vielleicht" zu nehmen, es würde dazu der Conjunktiv nicht passen. Die klugen Jungfrauen antworten den thörichten nicht als thörichte, sondern als wirklich kluge Jungfrauen, es ist also verkehrt, wenn man den guten Rath, welchen sie ertheilen, als einen verkehrten darstellt, wie oft geschieht. Es ist eben so unangemessen mit Augustinus sich einzureden, *non consulentium. sed irridentium est ista responsio.* Gregor glaubt dasselbe: er sagt *venditores quippe olei adulatores sunt,* auch Luther huldigt dieser Ansicht, er spricht nämlich: *iusti ridebunt in interitu impiorum,* Calvin neigt sich auch hierher: *non admonitio est, sed exprobratio.* Wir finden diese Gemüthsstimmung bei den klugen Jungfrauen durch nichts motivirt. Diese thörichten Jungfrauen dürfen durchaus nicht zu den *impii* mit Luther gerechnet werden, sie sind nicht heuchlerisch dem Bräutigam entgegengezogen, sie schmücken in diesem Augenblicke alles Ernstes eifrigst ihre Lampen, um vor dem kommenden Herrn mit Ehren zu bestehen: sollten die klugen Jungfrauen nur ein beissendes, verletzendes Witz- und Spottwort für diese Geringsten übrig haben? Wahrlich dieser Klugen Rath wäre, wenn sie so sprächen, in dem entscheidenden Momente auch dumm geworden und wäre zu nichts mehr nütze, als auf die Strasse geworfen und mit den Füssen zertreten zu werden. In dem Augenblicke, wo auch der Klugen Herz erbebt vor der schrecklichen Majestät des kommenden Bräutigams, da sollten sie spotten können ihrer unglückseligen Freundinnen? Es könnte dann nie ein Funke von Liebe zu diesen in ihnen gewesen sein! Eine tiefe Wehmuth hat der klugen Jungfrauen Herz überfallen, da sie von ihren thörichten Freundinnen deren furchtbare Lage erfahren: der Schmerz zerreisst ihnen die Seele, daher haben ihre Worte auch dieses Kolorit. Bengel sagt: *abrupta oratio, festinationi illi conveniens:* aber es ist nicht bloss der Drang des Augenblicks, welcher sie so abgebrochen reden lässt, sondern der Druck im Herzen. Sie erkennen mit schwerem Herzeleid, dass sie den Thörichten schlechterdings nicht helfen können. Die Alten, welche in dem Oele die guten Werke fanden, müssen hier auf das Entschiedenste der katholischen Lehranschauung den Rücken zeigen und sich zu der reinen Lehre des Evangeliums, wie die Reformation dieselbe an das Licht gezogen hat, laut bekennen: hier leuchtet ihnen der Stern und Kern der Predigt des auserwählten Rüstzeuges Gottes mit unwiderstehlicher Kraft und Klarheit ein; *ὁ δίκαιος ἐκ πίστεως ζήσεται.* Hieronymus sagt: *hoc non de avaritia, sed de timore respondent. unusquisque enim pro operibus suis recipiet neque possunt in die iudicii aliorum virtutes aliorum vitia sublevare.* Der *autor op. imp* hebt den zerschmetternden Ernst dieser Stunde auch hervor: *ostendit in his verbis. quod ita futurum est terribile iudicium illud, ut nulla innocentia sibi confidat — tantus timor tunc erit omnium etiam sanctorum, ut nemo speret, se iustum inveniendum, sed adhuc timeat. ne forte reus exsistat.* Die klugen Jungfrauen bekennen, dass sie selbst kaum stehen können vor dem Herrn: *sua quisque fide vivet,* sagt Bengel mit Fug und Recht. Das ist's, was die Klugen den Thörichten zu Gemüthe führen. Das Verhältniss zwischen dem Herrn und seinen Gläubigen ist ein persönliches; keiner kann dem Andern von seinem Glauben etwas abtreten und abgeben: du musst selbst glauben, selbst mit dem Herrn in persönlicher Verbindung und Gemeinschaft stehen, wenn du vor ihm bestehen willst. Zu den Krämern verweisen die klugen Jungfrauen ihre Genossen: die Alten verstehen von

Origenes an fast ohne Ausnahme unter diesen die Lehrer des Wortes Gottes: die Neueren, welche diesen Zug deuten, stimmen ihnen bei bis auf Olshausen, der die heil. Schrift und ihre Verfasser darin abgebildet findet, weil die Diener am Worte doch nicht den heil. Geist conferiren könnten. Heubner hebt diesen Anstoss durch die einfache Bemerkung, dass diese Diener am Worte das Oel des Geistes nicht selbst producirten, sondern es aus dem Magazin holten. Ich stimme aber Lange, Bleek, Meyer bei und glaube nicht, dass dieser Zug gedeutet werden darf, er dient zur gefälligen, plastischen Abrundung und Ausfüllung des Bildes: der Gedanke, dass die klugen Jungfrauen schlechterdings von ihrem Oele nichts abgeben können, soll hierdurch so scharf wie möglich ausgedrückt werden. Wenn die Krämer hier gedeutet werden sollen, so müssen diejenigen Ausleger, welche die Zahl Zehn als Zahl der Fülle fassen und unter den zehn Jungfrauen die Gesammtheit der zu dem Herrn sich Bekennenden verstehen, dieselben ganz nothwendig ausserhalb der Bekenner des Herrn suchen: und es ist alsdann zu erklären, warum die klugen Jungfrauen die thörichten nicht auf den kommenden Bräutigam hinweisen als den freundlichen und alle Zeit bereiten Spender und Herrn des heiligen Geistes.

V. 10. Und da sie hingingen zu kaufen, kam der Bräutigam und welche bereit waren, gingen mit ihm hinein zur Hochzeit und die Thür ward verschlossen. Die thörichten Jungfrauen wollen an der Freude des Hochzeitsmahles Theil haben: sie verzichten nicht auf den Antheil an dem Reiche Gottes in der Herrlichkeit. Sie haben den Herrn lieb: sie gehen hin, um sich das zu verschaffen, was zu ihrer Bereitschaft gehört. Aber *fuit ante hoc tempus emendi,* sagt Calvin, *quod a vobis negligi non oportuit.* Inzwischen aber kommt der Bräutigam und geht mit den klugen Jungfrauen, die bereit waren, zu der Hochzeit. Es ist nicht ganz klar, in welchem Hause diese *γάμοι* gefeiert wurden: es scheint mir nicht passend, da man doch zugeben muss, dass der Herr die gewöhnliche Sitte umkehrt und nicht die Braut, sondern den Bräutigam abgeholt werden lässt, das Haus des Bräutigams auf ein Mal für den Ort der Hochzeitsfeier zu erklären, wie es Bleek unter Andern noch annimmt, der da spricht: diese zehn Jungfrauen haben wir uns als die Gefährtinnen, Gespielinnen der Braut zu denken. Diese wurde am Abend der Hochzeit von dem Bräutigam, der von seinen Freunden begleitet war, aus ihrem väterlichen Hause abgeholt und in seine eigene Wohnung heimgeführt, wo die Hochzeit gehalten ward. Besser bleiben Baumgarten-Crusius, Meyer u. A. dem Bilde treu und behaupten, dass auch das Hochzeitsmahl in dem Hause der Braut stattfand. Hierauf weisen schon die Worte: *ἦλθεν ὁ νυμφίος* und *εἰςῆλθον μετ' αὐτοῦ,* denn die Braut hatte ja die Jungfrauen dem Bräutigam entgegengesandt, um ihn zu sich zu bringen. Sie kommen in das Haus der Braut und hinter ihnen ward die Thüre geschlossen. Es wird nicht gesagt, dass sie selbst die Thüren schlossen, es steht: *καὶ ἐκλείσθη ἡ θύρα.* Wie Gott die Thüre der Arche zuschloss, nachdem Noah mit den Seelen, welche aus der Sündfluth sollten errettet werden, eingegangen war, so wird auch die Hand Gottes, wenn der Bräutigam sammt den bereiten Hochzeitsjungfern zu seiner Braut gekommen ist, hinter diesen die Thüre schliessen und die Thüre wird verschlossen bleiben. Vergebens sucht Stier, nachdem die Hauptthüre geschlossen ist, noch ein Hinterthürchen zu öffnen, durch welche diese und jene thörichte Jungfrau noch herein-

schlüpfen kann. Er macht darauf aufmerksam, dass es nicht heisst: *αἱ πέντε παρθένοι*, sondern *αἱ λοιπαί*, allein diess ist reine Spielerei; waren die 5 klugen Jungfrauen eingegangen, so sind *αἱ λοιπαί* eben jene *αἱ πέντε*. Dann findet er noch einen Schimmer der Hoffnung darin, dass er sie nicht anredet: *ὦ μωραί*, sondern so freundlich. Als ob es dem Bräutigam nicht selbst wehe thäte, dass sie, die ihm entgegengegangen sind, nicht angenommen werden können. Die Thüre ist verschlossen und bleibt verschlossen.

V. 11. Zuletzt kamen die andern Jungfrauen und sprachen: Herr, Herr, thue uns auf. Die thörichten Jungfrauen kommen wieder, sie haben in dieser mitternächtlichen Stunde, obgleich die Lampen draussen nicht mehr leuchten, sich glücklich wieder hergefunden. Sie haben schwerlich Oel erhalten — der Herr sagt wenigstens nichts davon — sie kommen aber doch. Der Glanz, der von dem Hochzeitshause aus strahlt, der Reigen und die Festgesänge, welche in die stille Nacht weithin schallen, hätten sie schon vor die rechte Thüre leiten können, wenn sie nicht von früher her das Haus der Braut so gut gekannt hätten, dass sie es im Dunkeln finden konnten. Sie stehen vor der Thüre, aber Schrecken und Entsetzen: die Thüre ist verschlossen und sie sind ausgeschlossen! Da packt sie die Verzweiflung, wir hören sie aus ihrem heftigen, ungestümen, dringenden Ruf: *κύριε, κύριε, ἄνοιξον ἡμῖν*. Das doppelte *κύριε* ist hier bedeutungsvoll, wie 7, 21 ff.: sie sehen mit ihren eignen Augen, ja sie können es mit ihren Händen greifen, dass sie keinen Antheil haben an dem Reiche Gottes und seiner Herrlichkeit. Ach es ist entsetzlich, eine Jungfrau zu sein, rein und unbefleckt von dieser Welt sich gehalten zu haben, auf die Ankunft des Bräutigams mit sehnsüchtigem Herzen sein ganzes Leben hindurch geharrt zu haben und nun, wenn die selige Stunde erschienen ist, draussen stehen zu müssen!

V. 12. Er antwortete aber und sprach: wahrlich ich sage euch, ich kenne euch nicht! Was das bange Herz den thörichten Jungfrauen schon gesagt hatte, das verkündet ihnen der Mund des Bräutigams: er, der jetzt seinen Ehren- und Freudentag feiert, kann nicht anders sprechen, als er hier spricht; wie gern er auch an dem Tage, wo sein Herz voll Freude und Frohlocken ist, Alles jauchzen und jubiliren liesse. Er versiegelt sein Wort mit einem *ἀμὴν λέγω ὑμῖν* — es ist also keine übertriebene Redensart, sondern die nackte Wahrheit: *οὐκ οἶδα ὑμᾶς*. Wir dürfen dieses Wort nicht anders auslegen als 7, 23. Hieronymus sagt trefflich: *novit Dominus eos, qui eius sunt, et qui ignorat, ignorabitur. nescit Dominus operarios iniquitatis et licet virgines sint et secundum duplicem intelligentiam de corporis puritate et de confessione verae glorientur fidei, tamen qui oleum non habent scientiae, sufficit eis pro poena, quod ignorantur a sponso.* Welch ein Jammer wird dann losbrechen! Ausgeschlossen auf ewig von dem Hochzeitssaal und Mahl! Jungfrauen werden ausgeschlossen: sie, die die Thüren ihrer Herzen verschlossen hatten und verschlossen gehalten hatten gegen die Lockungen und Verführungen dieser Welt, die zu dem Herrn sich bekannt hatten mit Mund und Hand. Jetzt aber, da das Ende aller Dinge gekommen ist, bekennt er sich nicht zu ihnen, zu dem sie sich bekannt haben bis zu dieser Stunde. Jetzt überlässt er sie der Welt, und will von ihnen durchaus nichts wissen! Es ist ein Ende mit Schrecken! Heute, heute, da du diese Stimme hörest, siehe zu, ob du Oel auf deiner Lampe hast, ob du dem Herrn auch mit dem Oelkrüglein ent-

gegenwallst! Hast du kein Oel, dann kaufe es dir bei Zeiten. Heute noch. Es ist umsonst zu kaufen. Merke, was die Heiden dir singen und sagen:

rusticus exspectat, dum defluat amnis, at ille
labitur atque labetur in omne volubilis aevum,

und *Persius 5, 66 ff.:*

cras hoc fiet, — idem cras fiet. — quid, quasi magnum?
nempe diem donas. — sed quum lux altera venit,
iam cras hesternum consumpsimus. ecce aliud cras
egerit hos annos et semper paullum erit ultra.

Nur nicht verschoben die Bereitung auf den Tag des Herrn!

V. 13. Darum wachet, denn ihr wisset weder Tag noch Stunde, in welcher des Menschen Sohn kommt. Das Gleichniss ist geschlossen: dieser Vers enthält ein Epiphonem. Wenn die klugen und thörichten Jungfrauen gewusst hätten, wann der Bräutigam käme, so hätten sie schwerlich geschlafen, sondern mit äusserster Anstrengung und inbrünstigstem Gebete sich wach erhalten. Auch die thörichten Jungfrauen wären dann nicht zu Schanden gekommen; hätten sie gewusst, dass der Bräutigam bis Mitternacht verzöge, dass ihre Lampen lange brennen müssten, so hätten sie sich auch mit dem nöthigen Oelvorrath versehen. Wir wissen nicht, wann des Menschen Sohn kommt, nur das Eine wissen wir, dass wir warten, lange warten müssen auf die selige und herrliche Offenbarung unseres Herrn Jesu Christi. Es ist eine lange, schwere Probezeit, denn das ist diese letzte Wartezeit: und wir wissen noch das Andre, dass nur der angenommen wird, der auf die Erscheinung des Herrn bereit ist. Darum wollen wir die Mahnung beherzigen: γρηγορεῖτε!

Wachet auf! ruft uns die Stimme
Der Wächter sehr hoch von der Zinne;
Wach auf du Stadt Jerusalem!
Mitternacht heisst diese Stunde!
Sie rufen uns mit hellem Munde:
Wo seid ihr klugen Jungfrauen?
Wohlauf der Bräutigam kömmt!
Steht auf, die Fackeln nehmt!
  Hallelujah!
  Macht euch bereit
  Zu der Hochzeit,
  Ihr müsset ihm entgegen gehn.

Zion hört die Wächter singen;
Das Herz thut ihr vor Freuden springen:
Sie wachet und steht eilend auf.
Ihr Freund kommt vom Himmel prächtig,
Von Gnaden stark, von Wahrheit mächtig.
Ihr Licht wird hell, ihr Stern geht auf.
Nun komm, du werthe Kron,
Herr Jesu, Gottes Sohn!

Druck von Chr. Friedr. Will in Darmstadt.

